درسِ ترمذی

شیخ الاسلام

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم

شیخ الحدیث جامعہ دار العلوم کراچی

کی تقریر "جامع ترمذی"

ترتیب وتحقیق

مولانا رشید اشرف سیفی

مکتبہ دار العلوم کراچی

درسِ ترمذی

مولانا محمد تقی عثمانی کی تقریر جامع ترمذی

مرتبہ

مولانا رشید اشرف سیفی

ناشر

مکتبہ دارالعلوم کراچی ۱۴

باہتمام : محمد قاسم کلکتی
طبع جدید : شوال ۱۴۳۱ھ ...... ستمبر 2010ء
فون : 5042280 - 5049455
ای میل : mdukhi@gmail.com

ملنے کے پتے

مکتبہ دارالعلوم احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی ﴿ ناشر ﴾

- ادارۃ المعارف احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- مکتبہ معارف القرآن احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور
- دارالاشاعت اردو بازار کراچی
- بیت الکتب گلشن اقبال نزد اشرف المدارس کراچی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فہرست ابواب و مضامین "درس ترمذی" جلد اوّل

تمت الفہارس بعون اللہ ولطفہ

اشارات

حضرت شاہ صاحبؒ:۔ ---------- امام العصر استاذ المحدثین حضرت العلامہ مولانا انور شاہ صاحب کشمیری قدس سرہٗ

احقر:۔ ------------ استاذنا المحترم مولانا محمد تقی عثمانی دام اقبالہم

مرتب:۔ ---------- رشید اشرف سیفی عفی عنہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

الحمد للہ وکفیٰ وسلام علیٰ عبادہ الذین اصطفیٰ،

پچھلے تقریباً دس سال سے دارالعلوم کراچی میں جامع ترمذیؒ کا درس احقر کے سپرد ہے، احقر کو ہمیشہ یہ احساس رہا ہے کہ درسِ حدیث کے لئے جو علمی و عملی صلاحیتیں درکار ہیں، احقر ان سے تہی دامن ہے، اور کسی بھی اعتبار سے اس لائق نہیں ہے کہ درسِ حدیث کی ذمہ داری قبول کرے، لیکن چونکہ اس درس کی مسند پر احقر کو بزرگوں کی طرف سے بٹھایا گیا تھا، اس لئے تعمیلِ حکم کو آئندہ کے لئے فالِ نیک سمجھکر یہ خدمت قبول کی جو اَب تک جاری ہے،

ابتداء میں جب میں نے اپنی نااہلی کے شدید احساس سے لرزتے ہوئے ترمذی شریف کا درس شروع کیا تو مجھے دور دور یہ تصور بھی نہ تھا کہ میں کبھی اپنے درس کی تقریر کو مرتب اور شائع کرنے پر آمادہ ہوسکوں گا، کیونکہ درس کی تقاریر کی اشاعت انہی حضرات کو بھی ہے جو اس کے واقعی اہل ہوں، میں کیا؟ اور میری تقریر کیا؟ جو اُسے شائع کرنے کی کوشش کی جائے ـــــ لیکن چند سال کے بعد مشکلات کی وجہ سے میں اس کتاب کی ترتیب و اشاعت پر راضی ہوگیا جو آج آپ کے سامنے ہے،

اس کی وجہ یہ تھی کہ درسِ حدیث، اور بالخصوص صحیح بخاریؒ اور جامع ترمذیؒ کے درس میں جو تقریر ہوتی ہے اور جو مباحث بیان کئے جاتے ہیں، طلباء کے پاس ان کا محفوظ رہنا بوجوہ ضروری ہے، یہ مباحث لکھے ہوئے محفوظ ہوں، تو صرف امتحانات کے موقع پر ہی کام نہیں آتے، بلکہ آئندہ کاموں میں بھی ان کی ضرورت پڑتی ہے، چنانچہ ان اسباق کی تقریر ضبط کرنے کا معمول شروع سے چلا آتا ہے، شروع میں طلباء کے اندر علمی استعداد اور لکھنے کی مشق اس درجہ ہوتی تھی کہ استاذ خواہ کتنی روانی سے

تقریر کر رہا ہو، وہ اس کی تعبیر کا کم از کم خلاصہ اسی وقت اپنے پاس لکھ لیتے تھے، بلکہ ایسا بکثرت ہوتا تھا کہ استاذ کی تقریر اردو میں ہوتی، اور طلباء اسی وقت اُسے عربی زبان میں منتقل کر کے لکھتے تھے، خود ہم نے بھی اپنے اساتذہ کی تقریریں عربی ہی میں قلمبند کی تھیں،

لیکن کچھ عرصے سے استعداد کے انحطاط اور قوتِ تحریر کی کمی عام ہو چکی ہے، اور اس کی بنا پر طلباء درس میں بیٹھکر تقریر لکھنے سے عاجز ہوتے جا رہے ہیں، اس مشکل کے حل کے لئے طلباء کے اصرار پر بعض مدارس میں یہ طریقہ چل نکلا ہے کہ استاذ اپنی تقریر طلباء کو باقاعدہ املاء کراتا ہے، احقر نے جب درسِ ترمذی کا آغاز کیا، تو یہی طریقہ جاری تھا جس کی مجھے بھی پیروی کرنی پڑی، لیکن احقر نے محسوس کیا کہ اس طریقے سے ایک طرف درس کی تاثیر اس کی رونق اور روانی اور مضامین کی آمد کا خون ہو کر رہ جاتا ہے، اور دوسری طرف درس کی رفتار اتنی سست ہو جاتی ہے کہ آخر سال میں ناقابلِ برداشت بوجھ پڑ جاتا ہے، اور متعلقہ مباحث کا کوئی حق ادا نہیں ہو پاتا،

احقر اس املاء کے طریقے کو ختم کرنا چاہتا تھا لیکن طلباء بیک زبان یہ کہتے تھے کہ اگر یہ طریقہ نہ رکھا گیا تو درس کی ساری تقریر ہوا میں اُڑ جائے گی، ہمارے پاس کچھ محفوظ نہ رہے گا، اس مشکل کے حل کے لئے احقر نے چاہا کہ پچھلے سالوں میں جو تقریریں ہوئی ہیں، طلباء انھیں نوٹو کرا کر اپنے پاس رکھ لیں، لیکن عملاً اس میں بھی سخت دشواریاں پیش آئیں، بالآخر عاجز آ کر اس کے سوا کوئی چارہ نہ رہا کہ سالہائے گزشتہ کی کسی تقریر کو ایک مرتبہ شائع کر دیا جائے تاکہ طلباء کی یہ شکایت بھی دور ہو سکے اور درس اپنی طبعی رفتار سے بھی محروم نہ ہو، چنانچہ مجھے اس تجویز پر راضی ہونا پڑا،

میرے خواہرزادۂ عزیز مولوی رشید اشرف صاحب سلمہٗ نے بھی اپنے پڑھنے کے دوران احقر کی تقریر کو ضبط کیا تھا، جب تقریر کی اشاعت کا ارادہ ہوا تو انھوں نے یہ ذمہ داری قبول کی کہ وہ گزشتہ مختلف سالوں کی تقریریں طلباء سے حاصل کر کے اُن کے مباحث کو یکجا کریں، اور انھیں ایک مربوط کتابی شکل دیدیں، احقر نے بھی مطالعہ کے دوران بہت سی یادداشتیں جمع کی ہوئی تھیں وہ بھی احقر نے اُن کو دیدیں، تاکہ وہ ان سب کو ملا کر ایک جامع صورت دے سکیں،

عزیز موصوف سلمہٗ نے یہ کام ماشاء اللہ جس محنت، لگن، عرق ریزی اور قابلیت کے ساتھ انجام دیا، وہ احقر کے لئے باعثِ صد اطمینان و مسرّت ہے، اور اس پر اُن کے لئے دل سے دعائیں نکلتی ہیں، انھوں نے چار پانچ سالوں کی تقریریں سامنے رکھ کر پہلے انھیں یک جا کیا، پھر تقریر میں احادیث کے جتنے حوالے آئے تھے اُن سب کو اصل مآخذ میں نکال کر ان کی تخریج بھی درج کی اور ان کا

اصل متن بھی نقل کیا جو حوالے نامکمل تھے انھیں مکمل کیا، احقر نے مطالعہ کے دوران جو یادداشتیں لکھی تھیں، انھیں بعض جگہ تقریر کے اصل متن میں سمو دیا، اور بعض جگہ انھیں حواشی کی صورت میں درج کر دیا، اور پھر بعض مقامات پر اپنی طرف سے بھی کچھ مفید حواشی لکھے ہیں (اور یہ وہ حواشی ہیں جن کے آخر میں "از مرتب عفی عنہ" لکھا ہوا ہے) غرض اس تقریر کو اپنی طرف سے مکمل، مفید اور جامع بنانے میں انھوں نے کوئی دقیقہ نہیں چھوڑا، اللہ تعالیٰ انھیں اس خدمت کا بہترین صلہ دنیا و آخرت میں عطا فرمائیں، اُن کے علم و عمل میں مزید ترقیات عطا فرمائیں، اور انھیں مزید علمی و دینی خدمات کی توفیق بخشیں، آمین،

احقر کو اگرچہ اپنی مصروفیات کے سبب اس تقریر پر نظر ثانی کا موقع نہیں مل سکا، اور نہ میں ترتیب جدید کے بعد اسے باستیعاب دیکھ سکا ہوں، لیکن عزیز موصوف سلمہٗ دوران ترتیب احقر سے مشورے کرتے رہے ہیں، اور انھوں نے جس محنت کے ساتھ یہ کام کیا ہے اس کے پیش نظر احقر کو اطمینان ہے کہ یہ کتاب اپنی موجودہ شکل میں قابلِ اشاعت ہے، البتہ احقر کو اپنی علمی بے مائیگی کا پورا اعتراف ہے جس کی وجہ سے اس میں غلطیاں رہ جانے کا بھی امکان ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ کسی جگہ ضبط و ترتیب میں کوئی خلل رہ گیا ہو، لیکن میں اس امید پر اسے شائع کر رہا ہوں کہ انشاء اللہ اہل علم کی نظر سے گزرنے کے بعد اس کی غلطیوں کی اصلاح ہو سکے گی، جو حضرات اس کی کسی غلطی کی نشاندہی فرمائیں گے وہ براہِ راست احقر پر احسان کریں گے، جس کے لئے میں شکرگزار ہوں گا،

جہاں تک طلباء کا تعلق ہے امید ہے کہ انشاء اللہ یہ کتاب ان کی درسی ضروریات میں ممدّ و معاون ہوگی، اور اس میں حدیث و فقہ کے فنّی مباحث مفصل شروح کے مقابلہ میں شاید زیادہ انضباط کے ساتھ اُن کے سامنے آجائیں گے، نیز بعض جدید مسائل جو سابقہ شروح میں دستیاب نہیں ہو سکتے، ان کا کم از کم تعارف اُن کے سامنے ہو جائے گا، خاص طور سے کتاب النکاح سے کتاب اللباس تک کے مباحث ایسے ہیں جو شروح کے ناتمام رہ جانے کی بناء پر عموماً طلباء کے سامنے نہیں آتے، امید ہے کہ یہ کتاب انشاء اللہ .... اُن مباحث میں بھی طلباء کی مفید خدمت کر سکے گی،

آخر میں طلباء سے چند گزارشات کرنا چاہتا ہوں:

پہلی بات تو یہ ہے کہ دَورۂ حدیث کے اسباق میں جو طویل فنّی مباحث بیان ہوتے ہیں اُن کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ انھیں لفظ بہ لفظ یاد کیا جائے، اور نہ یہ توقع رکھی جا سکتی ہے کہ یہ

مباحث اپنی تمام تر تفصیلات کے ساتھ ہمیشہ یاد رہیں گے، لیکن ان مباحث کا مقصد دراصل یہ ہو کہ ان کے ذریعہ طلباء علمِ حدیث کے مباحث کی نوعیت سمجھ سکیں، اور انھیں اس علم وفن سے ایک مناسبت پیدا ہو جائے جو اُن کے آئندہ مطالعہ کی راہ ہموار کرسکے، نیز ان مباحث کا اصل مقصد طلباء میں جذبۂ تحقیق پیدا کرنا ہے، لہٰذا طلباء کو صرف تقریر رٹنے پر ہرگز اکتفاء نہیں کرنا چاہئے، بلکہ تقریر میں جو باتیں بیان کی جارہی ہیں اُن کو اچھی طرح سمجھ کر اپنی بساط کی حد تک اُن کا تنقیدی جائزہ لینا چاہئے، اُن مباحث میں کھود کرید کر اپنے ذہن میں سوالات تیار کرنے چاہئیں، اُن سوالات کو اوّلاً استاذ سے حل کیا جائے اور ثانیاً ضرورت ہو تو متعلقہ غیر نصابی کتابوں میں اُن کا حل تلاش کیا جائے، ایک اچھے طالب علم کی پہچان یہی ہے کہ اس کے دل میں اگر کوئی سوال پیدا ہو تو جب تک اس کا تشفی بخش جواب معلوم نہ ہو جائے، اُسے چین نہ آئے، اُستاذ اپنے درس کے دوران اپنے مطالعہ اور تحقیق کے نتائج بیان کرتا ہے، لیکن کوئی بھی استاذ یہ دعویٰ نہیں کرسکتا کہ اس نے اپنی تقریر میں تمام ممکنہ پہلوؤں کا احاطہ کرلیا ہے، اور اس کے بعد کوئی سوال یا اشکال باقی نہیں رہا، طلباء کو چاہئے کہ وہ استاذ کی تقریر کو اچھی طرح سمجھنے کے بعد علم کی صرف چند جُلیوں پر قناعت نہ کریں، بلکہ علم کی نہ مٹنے والی طلب اور نہ بجھنے والی پیاس پیدا کریں، دورۂ حدیث کے ان مباحث کا مقصد یہی پیاس پیدا کرنا ہے، اور اگر یہ پیاس پیدا نہ ہوئی تو صرف تقریر رٹ لینے سے امتحان میں رسمی کامیابی تو شاید ہو جائے، لیکن اُن تقریروں کا اصل مقصد حاصل نہیں ہوگا،

دوسری گذارش یہ ہے کہ آجکل اکثر طلباء اپنی ساری توجّہ تقریر میں بیان کئے جانے والے فنی مباحث پر مرکوز رکھتے ہیں، لیکن متنِ حدیث کے ساتھ مناسبت پیدا کرنے کی کوشش نہیں کرتے حالانکہ یہ فنی مباحث تو زوائد کی حیثیت رکھتے ہیں، علمِ حدیث کا اصل مغز تو احادیث کا متن ہی ہے، اس لئے طلباء سے احقر کا التماس ہے کہ وہ تقریر کی موشگافیوں میں اُلجھ کر متنِ حدیث سے غافل نہ ہوں، بلکہ حدیث کے متن کو جتنا ہوسکے یاد کرنے اور اس کا مفہوم اچھی طرح سمجھنے پر پوری توجہ دیں، تقریر کا اصل فائدہ اسی وقت حاصل ہوسکتا ہے جب اصل حدیث اچھی طرح ذہن نشین ہو چکی ہو، ورنہ حدیث کو لفظاً و معنیً سمجھے بغیر ان فنی بحثوں کو یاد کرلینے کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کوئی شخص اپنے جسم پر لباس پہنے بغیر زیب و زینت کا اہتمام شروع کردے، طلباء کو اس طرزِ عمل سے مکمل پرہیز کرنا چاہئے،

اور آخر میں سب سے اہم گذارش یہ ہے کہ انسان علمی طور پر کتنا اعلیٰ مقام حاصل کرلے، حدیث کے متن، اس کی اسناد اور متعلقہ مباحث پر اُسے کتنا ہی عبور حاصل ہو جائے، لیکن یہ کتابی علم صرف

ایک ظاہری خول ہے، اور اگر اس کے ساتھ عمل کی روح نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک پرکاہ کی برابر وقعت نہیں رکھتا، حدیث پڑھنے کا اصل مقصد یہ ہو کہ اس سے اتباع سنت کا اہتمام پیدا ہو، فضائل اعمال کا شوق بیدار ہو، خدا کے خوف، آخرت کی فکر، تعلق مع اللہ اور معاصی سے اجتناب میں ترقی ہو، اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ محبت میں اضافہ ہو، اگر حدیث پڑھنے کے دوران یہ چیزیں پیدا نہ ہوئیں تو خواہ کسی نے علمی طور پر کتنے مباحث یاد کر رکھے ہوں اس نے حدیث کا کوئی فائدہ حاصل نہیں کیا،

لہٰذا دورۂ حدیث کے سال میں پہنچ کے بعد اپنی زندگی میں ایک نمایاں تبدیلی لانے کی ضرورت ہے، اس زمانہ میں لایعنی مشاغل سے مکمل اجتناب کرکے دن رات یہ فکر رہنی چاہئے کہ ہمارے اعمال و اخلاق ہماری سیرت و کردار، ہمارے اقوال و افعال اُس سیرت طیبہ کے کتنے موافق ہیں، جو ہم صبح و شام پڑھ رہے ہیں فضائل کی احادیث صرف تلاوت کی چیز نہیں ہیں، اور نہ صرف اس کام کے لئے ہیں کہ انھیں وعظ و تقریر میں بیان کیا جائے، وہ دراصل ہمارے لئے ہیں ہماری زندگی سنوارنے کے لئے ہیں، اور اگر ہم اُن پر عمل نہ کریں تو اُن پر عمل کے لئے کوئی دوسری مخلوق پیدا نہیں ہوگی، لہٰذا حدیث پڑھنے کے دوران اعمال و اخلاق کی اصلاح کی بطور خاص فکر کرنی چاہیئے، اور فضائل و مستحبات کا اہتمام کرنا چاہیے، اگر حدیث کے علمی مباحث یاد کرنے میں کوئی کمی کوتاہی رہ جائے تو وہ اتنی خطرناک نہیں جتنی خطرناک بات یہ ہے کہ حدیث میں علمی مہارت پیدا کرنے کے باوجود اعمال و اخلاق اور سیرت و کردار میں کوئی تبدیلی پیدا نہ ہو، اور اگر خدانخواستہ اس علمی مہارت سے دل میں خود پسندی، تکبّر اور اپنی ذات کا پندار پیدا ہو جائے تو اس سے زیادہ مہلک چیز کوئی نہیں، اللہ تعالیٰ ہم سب کو ان بلاؤں سے محفوظ رکھے، آمین،

آخر میں طلباء سے ملتجیانہ درخواست ہے کہ وہ اس ناچیز کو اپنی دعاؤں میں یاد رکھیں، اور اس کتاب سے جب انھیں کوئی فائدہ پہنچے تو حیاً و میتاً احقر اور مرتّب سلّمہ کے لئے دعاء فرمادیا کریں،

وَمَا تَوْفِیْقِیْ اِلَّا بِاللّٰہِ الْعَظِیْمِ

احقر
محمد تقی عثمانی عفی عنہ
خادم الطلبۃ دار العلوم کراچی
۱۵ شوال المکرم سنہ ۱۴۰۰ھ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ ؕ

اَلۡحَمۡدُ لِلّٰہِ وَکَفٰی وَسَلَامٌ عَلٰی عِبَادِہِ الَّذِیۡنَ اصۡطَفٰی ، اَمَّا بَعۡدُ ۔

المقدمہ

اہلِ علم کا طریقہ یہ ہے کہ وہ ہر علم کے شروع میں خاص طور پر علمِ حدیث کی ابتداء میں اس علم کے مبادی سے متعلق کچھ مباحث بیان کرتے ہیں، ان مباحث کو "رؤس ثمانیہ" کہتے ہیں، جو آٹھ باتوں پر مشتمل ہوتے ہیں :۔

① علم کی تعریف ② موضوع ③ غرض وغایت ④ وجہ تسمیہ ⑤ علم کی فضیلت ،
⑥ اس علم کی مصنفات کی اقسام ⑦ علم کی تدوین کی تاریخ ⑧ اجناس العلوم میں اس کا مقام ،

ہم اس علم کے مقدمہ میں جو باتیں بیان کرنا چاہتے ہیں اُن میں یہ آٹھوں چیزیں بھی شامل ہوں گی اور ان کے علاوہ کچھ اور ضروری مباحث بھی ہیں، اس لئے اس مقدمہ کے مباحث "رؤس ثمانیہ" کی ترتیب سے قدرے مختلف ہوں گے۔

حدیث کے لغوی اور اصطلاحی معنیٰ

لغتِ عرب کے امام علامہ جوہریؒ نے صحاح میں حدیث کے معنی اس طرح بیان کیے ہیں کہ "الحدیث الکلام قلیلہ وکثیرہ وجمعہ احادیث" یہ حدیث کے لغوی معنی ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ حدیث لغت کے اعتبار سے ہر قسم کے کلام کو کہا جاتا ہے، اور حدیث کے اصطلاحی معنیٰ میں علماء کی مختلف عبارتیں ہیں، لیکن یہ اختلافِ اقوال یا تو لفظی ہے یا اعتباری، اس موضوع پر سب سے بہترین بحث علامہ طاہر بن صالح الجزائریؒ نے اپنی کتاب ——————

"توجیہ النظر فی اصول الاثر" میں کی ہے، (یہ چودھویں صدی کی ابتداء کے مشہور عالم ہیں اور ان کی کتاب "توجیہ النظر" علم اصولِ حدیث میں بڑی جامع کتاب ہے اور حال ہی میں مدینہ طیبہ سے شائع ہوئی ہے) وہ فرماتے ہیں کہ دراصل حدیث علماءِ اصولِ فقہ کی اصطلاح میں کچھ اور ہے، اور محدثین کی اصطلاح میں کچھ اور، اس لئے دونوں کی بیان کردہ تعریفوں میں فرق ہو گیا ہے،

اصولیین کے نزدیک حدیث کی تعریف یہ ہے "اقوال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وافعالہ" اس تعریف میں تقریر بھی داخل ہے، اس لئے کہ افعال کا لفظ اس کو بھی شامل ہے، اسی طرح آپ کے احوالِ اختیاریہ بھی افعال کے لفظ میں داخل ہو جاتے ہیں، البتہ اس تعریف کی رُو سے وہ روایات حدیث کی تعریف میں نہیں آتیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے احوالِ غیر اختیاریہ کو بیان کیا گیا ہے، مثلاً آپ کا حُلیۂ مبارک، آپ کی ولادت یا وفات کے واقعات کا بیان، لیکن علماءِ اصولِ فقہ کے نقطۂ نظر سے ایسی روایات کا حدیث کی تعریف سے خارج ہو جانا کچھ مضر نہیں، کیونکہ علماءِ اصولِ فقہ کا مقصد حدیث سے استنباطِ احکام ہے، اور ان کے نقطۂ نظر سے حدیث صرف وہ ہے جس سے کوئی حکم مستنبط ہوتا ہو، اور جن روایات میں آپ کے احوالِ غیر اختیاریہ بیان کئے گئے ہیں ان سے چونکہ کوئی حکم مستنبط نہیں ہوتا اس لئے ان کا حدیث کی تعریف سے خارج ہو جانا علماءِ اصولِ فقہ کے نزدیک مضر نہیں،

اس کے برخلاف حضرات محدثین آپ کے احوالِ اختیاریہ و غیر اختیاریہ میں کوئی فرق نہیں کرتے، اور ان کا مقصود استنباطِ احکام نہیں بلکہ ہر اُس روایت کو جمع کر دینا ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کسی بھی حیثیت سے منسوب ہو، اس لئے ان کے نزدیک حدیث کی تعریف یہ ہے: "اقوال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وافعالہ واحوالہ" اب یہ تعریف احوالِ غیر اختیاریہ کو بھی شامل ہو گئی، اسی تعریف کو حافظ سخاویؒ نے "فتح المغیث" ص ۱۲ (المدینۃ المنورۃ ۱۳۸۸ھ) میں اس طرح پھیلایا ہے کہ "والحدیث لغۃ ضد القدیم واصطلاحاً ما اضیف الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم قولاً لہ او فعلاً او تقریراً او صفۃ حتی الحرکات والسکنات فی الیقظۃ والمنام"

حدیث کی وجہ تسمیہ کے بارے میں اقوالِ مختلفہ

حدیث کی وجہ تسمیہ یعنی اس کے لغوی اور اصطلاحی معنیٰ میں مناسبت کے بارے میں

بھی کئی اقوال ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے "فتح الباری" میں فرمایا کہ حدیث قدیم کی ضد ہے، کلام اللہ قدیم ہے، اس کے مقابلہ میں کلام الرسولؐ کو حدیث کہدیا گیا، حافظ سخاویؒ نے بھی "فتح المغیث" میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے لیکن یہ وجہ تسمیہ بہت بعید معلوم ہوتی ہے،

علامہ عثمانیؒ نے "مقدمہ فتح الملہم" میں ایک لطیف توجیہ ذکر کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ لفظ حدیث "وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ" سے ماخوذ ہے، دراصل باری تعالیٰ نے اس سورۃ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اپنے تین انعامات کا ذکر فرمایا ہے، اور ہر انعام پر شکر کرنے کا ایک طریقہ بتلایا ہے:-

(۱) اَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيْمًا فَاٰوٰى۔ اس انعام کے شکر میں آپ کو یہ حکم دیا گیا کہ فَاَمَّا الْيَتِيْمَ فَلَا تَقْهَرْ،

(۲) وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَاَغْنٰى۔ اس کے مقابلہ میں یہ حکم ہے کہ وَاَمَّا السَّآئِلَ فَلَا تَنْهَرْ،

(۳) وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدٰى۔ اس میں "ضال" سے مراد احکام و شرائع سے بے خبر ہونا ہے، اور "ہدایت" سے مراد شرائع کی تعلیم ہی اس نعمت کے شکر کے بارے میں فرمایا گیا: وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ، یہاں "نعمت" سے مراد شرائع کی تعلیم ہے، اور مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو جن شرائع کی تعلیم فرمائی ہے ان کو آپ دوسروں تک پہنچائیں، آپ نے اپنے قول و فعل کے ذریعہ اس حکم قرآنی کی تعمیل فرمائی لہٰذا آپ کے اقوال و افعال کا نام "حدیث" رکھا گیا،

علامہ عثمانیؒ کی یہ توجیہ اگرچہ ایک لطیف توجیہ ہے لیکن نکتہ بعد الوقوع کی حیثیت رکھتی ہے؛ احقر کے نزدیک صاف اور بے غبار بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کے لئے لفظ "حدیث" کو مخصوص کرلینا استعارۃ العام للخاص کی قبیل سے ہے، اور اس استعارہ کے ماخذ خود رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض ارشادات ہیں، جن میں خود آپ نے اپنے اقوال و افعال کے لئے لفظ "حدیث" استعمال فرمایا، چنانچہ ارشاد ہے، "حَدِّثُوْا عَنِّیْ وَلَا حَرَجَ"

ملہ صحیح مسلم ج ۲ ص ۴۱۴ کتاب الزهد باب التثبت فی الحدیث وحکم کتابة الحدیث فی حدیث ابی سعید الخدریؓ ۱۲

اسی طرح حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا، اللّٰھم ارحم خلفائی قلنا یا رسول اللّٰہ ومن هم خلفاءك؟ قال الذین یاتون من بعدی یروون احادیثی یعلمونها الناس اس حدیث کو بعض محدثین نے ضعیف بلکہ بعض نے موضوع قرار دیا ہے، لیکن قاضی عیاضؒ نے "الالماع الی معرفة اصول الروایة وتقیید السماع" میں "باب فی شرف علم الحدیث وتشرف اهله"[۲] کے تحت اس حدیث کو بہت سی اسانید سے روایت کیا ہے، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث بے اصل نہیں ہے، نیز ایک اور روایت تعدد طرق سے اس مفہوم کی منقول ہے کہ "من حفظ علی اُمتی اربعین حدیثا فی امر دینها بعثه اللّٰه فقیها وکنت له یوم القیامة شافعا وشهیدا" (مشکوٰۃ کتاب العلم فی الفصل الثالث ج ۱ ص ۳۶) یہ حدیث بھی اگرچہ سنداً ضعیف ہے، اور حافظ سخاویؒ نے "المقاصد الحسنة" میں اس کی تحقیق کی ہے، لیکن تعددِ طرق کی بنا پر اسے حسن لغیرہ کہا جاسکتا ہے، نیز مشکوٰۃ المصابیح (ج ۱، ص ۳۲) میں کتاب العلم کی فصل اول کے تحت حضرت سمرہ بن جندبؓ اور مغیرہ بن شعبہؓ کی حدیث مروی ہے: "قال قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم من حدث عنی بحدیث یُری انه کذب فهو احد الکاذبین رواه مسلم،[۳] وعن ابن عباسؓ قال قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم اتقوا الحدیث عنی الا ما علمتم فمن کذب علیّ متعمدا فلیتبوأ مقعده من النار، رواه الترمذی (مشکوٰۃ ص ۳۵ ج ۱ فی الفصل الثانی من کتاب العلم)

بہرحال ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کے لئے لفظ حدیث کا استعمال زمانۂ مابعد کی اصطلاح نہیں ہے، بلکہ خود رسولِ کریمؐ سے ثابت ہے، لہٰذا اس سلسلہ میں دور از کار توجیہات کی کوئی حاجت نہیں،

حدیث کے معنی میں چند متقارب الفاظ

حدیث کے معنی میں چند الفاظ اور مستعمل ہوتے ہیں، یعنی روایت، اثر، خبر اور سنت۔

---

[۱] اخرجه ابو نعیم احمد بن عبد اللّٰه الحافظ من طریق الطلحی هذا فی اخبار اصبهان ج ۱ ص ۸۱ وفیه "احادیثی وسنتی" والهیثمی فی مجمع الزوائد ج ۱ ص ۱۲۶ عن الطبرانی فی الاوسط والغزالی فی الاحیاء ج ۱ ص ۱۱ والسیوطی فی مفتاح الجنة "۱۲ (فی تعلیقات الالماع الی معرفة اصول الروایة"

[۲] اضافہ از مرتب۔ [۳] اضافہ از مرتب عافاہ اللّٰہ،

صحیح یہ ہے کہ یہ تمام الفاظ علماء حدیث کی اصطلاح میں مرادف ہیں، اور انھیں ایک دوسرے کے معنیٰ میں بکثرت استعمال کیا جاتا ہے، البتہ بعض حضرات نے ان اصطلاحات میں فرق کیا ہے، البتہ جہاں تک روایت کا تعلق ہے اس کا اطلاق بالاتفاق حدیث کے لغوی مفہوم پر ہوتا ہے، یعنی کوئی بھی واقعہ یا کوئی بھی قول خواہ وہ کسی کا ہو "روایت" کہلاتا ہے، باقی چار الفاظ کے بارے میں اختلاف ہے،

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ حدیث صرف آنحضرتؐ کے اقوال و افعال اور احوال کو کہتے ہیں، بعض حضرات "خبر" کو بھی اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں، لیکن بعض کے نزدیک دونوں میں تباین کی نسبت ہے، کہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کا نام ہے، اور خبر آپؐ کے سوا دوسرے لوگوں کے اقوال و افعال کا، اور بعض کے نزدیک دونوں کے درمیان عموم و خصوص کی نسبت ہے، خبر عام ہے اور آنحضرتؐ اور دوسرے حضرات کے اقوال و افعال کو بھی شامل ہے اور حدیث صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہے،

فقہاءِ خراسان کی اصطلاح یہ ہے: "ان الحدیث اسم للمرفوع والاثر اسم للموقوف علی الصحابۃ والتابعین" اسی مناسبت سے امام محمد بن الحسنؒ نے اپنی اس کتاب کا نام جس میں انھوں نے آثارِ موقوفہ ذکر کئے ہیں "کتاب الآثار" رکھا ہے، امام غزالیؒ نے بھی احیاء العلوم میں فقہاءِ خراسان ہی کی اصطلاح کو اختیار کیا ہے، لیکن امام نوویؒ نے شرح صحیح مسلم (ج ۱، ص ۶۳) میں لکھا ہے کہ جمہور خلف و سلف کے نزدیک حدیث و اثر میں کوئی فرق نہیں ہے، دونوں کا اطلاق احادیثِ مرفوعہ و موقوفہ و مقطوعہ سب پر ہوتا ہے، علامہ لکھنویؒ نے بھی "ظفر الامانی" (ص ۴ و ۵) میں اسی کو اختیار فرمایا ہے، سنت کے بارے میں بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کے صرف عمل کا نام ہے، اور یہ احادیث ان میں شامل نہیں، لیکن جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ استعمالِ عام میں حدیث، خبر، اثر، اور سنت میں کوئی فرق نہیں، چنانچہ حدیث کی مشہور کتاب "منتقی الاخبار من کلام سید الابرار صلی اللہ علیہ وسلم" میں لفظ خبر کو حدیث کا مرادف قرار دیا گیا ہے، اسی طرح امام طحاویؒ نے اپنی کتاب کا نام "شرح معانی الآثار" رکھا ہے، حالانکہ اس میں احادیثِ مرفوعہ بہت زیادہ ہیں، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے نزدیک لفظ اثر حدیثِ مرفوع کو بھی شامل ہے، نیز حافظ ابن جریر طبریؒ نے اپنی ایک کتاب کا نام "تہذیب الآثار" رکھا ہے جس میں

مرفوع موقوف ہر طرح کی احادیث ہیں، اسی طرح امام ترمذیؒ، امام ابوداؤدؒ، نسائیؒ، ابن ماجہؒ، بیہقیؒ، دارقطنیؒ اور دارمیؒ وغیرہ نے اپنی کتب کو "السنن" کے نام سے یاد کیا ہے، حالانکہ ان میں قولی احادیث بکثرت موجود ہیں،

محدثین کا یہ طرز عمل بتلاتا ہے کہ محقق بات یہ ہے کہ عام استعمال میں یہ تمام الفاظ مرادف ہیں اور ایک کو دوسرے کی جگہ بکثرت استعمال کیا جاتا ہے،

(یہ بحث حضرت مولانا ظفر احمد عثمانیؒ کی اعلاء السنن میں حضرت شیخ عبدالفتاح ابو غدہ الحلبی کی تحقیق اور حاشیہ کے ساتھ موجود ہے)

علم الحدیث کی تعریف

یہاں تک صرف حدیث کی تعریف بیان ہوئی ہے، اب علم حدیث کی تعریف بھی سمجھنے کی ضرورت ہے، علم الحدیث کی تعریف میں بھی علماء کے مختلف اقوال ہیں،

علامہ بدرالدین عینیؒ نے "عمدۃ القاری" میں علم حدیث کی یہ تعریف نقل کی ہے: "علم یعرف به اقوال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وافعاله واحواله" اور حافظ سخاویؒ نے "فتح المغیث" میں یہ تعریف کی ہے: "معرفة ما اضیف الی النبی ﷺ قولاً له او فعلاً او تقریراً او صفةً" یہ دونوں تعریفیں بظاہر جامع ہیں، لیکن ان پر اشکال یہ ہے کہ اس میں احادیث موقوفہ و مقطوعہ شامل نہیں ہوتیں حالانکہ علم حدیث میں تو ان سے بھی بحث کی جاتی ہے، اس اشکال سے بچنے کے لئے "فتح الباقی بشرح الفیۃ العراقی" میں علم حدیث کی تعریف اس طرح کی گئی ہے: "معرفة ما اضیف الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم او الی صحابی او الی من دونه قولاً او فعلاً او صفةً او تقریراً" یہ تعریف اگرچہ جامع ہے، کیونکہ احادیث موقوفہ و مقطوعہ کو بھی شامل ہے، لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ یہ مانع نہیں ہے، کیونکہ اس میں "من دونه" کے الفاظ بہت عام ہیں، جو صحابہؓ و تابعینؒ کے علاوہ ملوک و امراء اور بعد کے لوگوں کو بھی شامل ہیں، ان کی وجہ سے علم تاریخ بھی علم حدیث میں شامل ہو جاتا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صاحب تعریف کا منشاء بھی یہ تھا کہ علم تاریخ کو علم حدیث میں شامل رکھا جائے، اور یہ واقعہ ہے کہ ایک زمانہ دراز تک علم حدیث اور علم تاریخ میں کوئی فرق نہ تھا، اسی وجہ سے حاجی خلیفہ نے "کشف الظنون" میں اور شیخ محمد اعلیٰ تھانویؒ نے "کشاف اصطلاحات الفنون" میں علم حدیث کی جو تعریف ذکر کی ہے

لہ اعلاء السنن کا یہ مقدمہ "قواعد فی علوم الحدیث" کے نام سے ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی سے شائع ہو چکا ہے۔ (م)

اس کی رُو سے علمِ تاریخ بھی اس میں داخل ہو جاتا ہے، انھوں نے لکھا ہے "جملۃ الاخبار المرویّات حدیث" لیکن یہ بات اُس وقت تک درست تھی جب تک علمِ حدیث اور علمِ تاریخ ایک ہی تھے، اور اور جب تک دونوں علیحدہ مدوّن نہیں تھے، لیکن جب بعد میں علمِ تاریخ کو بالکل مستقل حیثیت حاصل ہوگئی تو علمِ حدیث کی تعریف ایسی ہونی چاہئے جو تاریخ کو شامل نہ ہو، لہٰذا بہتر یہ ہے کہ اسی تعریف مذکورہ بالا میں ایک قید کا اضافہ کرکے یوں کہا جائے کہ "هو معرفة ما اضيف الى رسول الله صلى الله عليه وسلم او الى صحابى او الى من دونه ممن يقتدى بهم فى الدين قولاً او فعلاً او صفةً او تقريراً" اس قید سے بادشاہوں اور غیر علماء کے واقعات علمِ حدیث کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے، اور مقتدیٰ حضرات کے واقعات داخل رہیں گے، کیونکہ حدیث کی کتابیں اُن سے بھری ہوئی ہیں، ــــــ علمِ حدیث کی کچھ اور تعریفیں بھی مختلف حضرات سے منقول ہیں، اور بظاہر ان میں تعارض اور تضاد معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ علمِ حدیث کی متعدد اقسام ہیں، کسی نے ایک قسم کی تعریف کی، کسی نے دوسری قسم کی اور کسی نے سب اقسام کو جمع کر دیا، ہم نے جو تعریف اوپر ذکر کی وہ تمام اقسام کو شامل ہے، تاہم ہر قسم کو الگ سمجھنا بھی ضروری ہے،

انواعُ عِلمِ الحدیث

علامہ ابن الاکفانیؒ نے "ارشاد القاصد" میں لکھا ہے کہ علمِ حدیث کی ابتداءً دو قسمیں ہیں:۔

① علم روایۃ الحدیث ② علم درایۃ الحدیث،

علم روایۃ الحدیث کی تعریف یہ ہے "هو علم بنقل اقوال النبى صلى الله عليه وسلم وافعاله واحواله بالسماع المتصل وضبطها وتحريرها"

اور علم درایۃ الحدیث کی تعریف یہ ہے کہ "هو علم يتعرف به انواع الرواية واحكامها وشروط الرواة واصناف المرويات واستخراج معانيها"

لہٰذا کسی حدیث کے بارے میں یہ معلوم ہونا کہ وہ فلاں کتاب میں فلاں سند سے فلاں الفاظ کے ساتھ مروی ہے، یہ علم روایۃ الحدیث ہے، اور اس حدیث کے بارے میں یہ معلوم ہونا کہ وہ ... خبرِ واحد ہے یا مشہور، صحیح ہے یا ضعیف، متصل ہے یا منقطع، اس کے رجال ثقہ ہیں یا غیر ثقہ، نیز اس حدیث سے کیا کیا احکام مستنبط ہوتے ہیں، اور کوئی تعارض تو نہیں ہے، اگر ہے تو کیونکر رفع کیا جا سکتا ہے، یہ سب باتیں علم درایۃ الحدیث سے متعلق ہیں،

بعض حضرات علماء نے علم درایۃ الحدیث اور علم اصولِ حدیث کو مرادف قرار دیا ہے، چنانچہ علامہ عثمانیؒ نے "مقدمۂ فتح الملہم" میں یہی رائے ظاہر فرمائی ہے، نیز مولانا محمد زکریا صاحب ظلہ العالی نے "اوجز المسالک" کے مقدمہ میں اسی طرف رجحان ظاہر فرمایا ہے، لیکن یہ بات محلِ نظر ہے، وجہ یہ ہے کہ ان حضرات نے علم درایۃ الحدیث کی جو تعریف ذکر کی ہے وہ علامہ ابن الاکفانیؒ سے منقول ہے، اور ہمارے علم کے مطابق علامہ موصوف نے پہلی بار علمِ حدیث کی یہ تقسیم کی ہے، بعد میں سب حضرات نے ان کا اتباع کیا ہے، چنانچہ علامہ سیوطیؒ کی "تدریب الراوی" میں بھی یہ تقسیم علامہ ابن الاکفانیؒ ہی کے واسطے سے بیان کی گئی ہے، اس تعریف پر اگر غور کیا جائے تو صاف واضح ہو جاتا ہے کہ علم درایۃ الحدیث اور علم اصولِ حدیث مرادف نہیں ہیں، کیونکہ اس تعریف میں "استخراجِ معانی" کا بھی ذکر ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ روایت کے احکام کا استنباط بھی علم درایۃ الحدیث کا جزء ہے، حالانکہ علم اصولِ حدیث میں استخراجِ معانی سے کوئی بحث نہیں کی جاتی، لہٰذا صحیح یہ ہے کہ علم درایۃ الحدیث اور علمِ اصولِ حدیث کے درمیان عموم خصوص کی نسبت ہے، علم درایۃ الحدیث عام ہے اور علم اصولِ حدیث خاص، اس تجزیہ کی روشنی میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ علم درایۃ الحدیث کی بھی دو شاخیں ہیں،

(۱) علم اصولِ الحدیث جس میں روایت کی اسنادی حیثیت سے بحث کی جاتی ہے،

(۲) علم فقہ الحدیث جس میں کسی حدیث سے احکام و مسائل مستنبط کئے جاتے ہیں،

موضوع علم الحدیث

بعض علماء نے فرمایا کہ علمِ حدیث کا موضوع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال اور احوال ہیں، بعض نے کہا کہ سند اور متن علمِ حدیث کا موضوع ہیں، لیکن زیادہ مقبول قول علامہ کرمانیؒ کا ہے، جنھوں نے فرمایا کہ ذاتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم علمِ حدیث کا موضوع ہے،

علامہ سیوطیؒ نے "تدریب الراوی" میں لکھا ہے کہ میرے استاذ علامہ محی الدین کافیجیؒ علامہ کرمانیؒ کے اس قول پر اعتراض کیا کرتے تھے کہ ذاتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو علمِ طب کا موضوع ہو سکتی ہے، نہ کہ علمِ حدیث کا، لیکن علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ مجھے اپنے شیخ کی اس بات پر بڑا تعجب ہوتا ہے، اس لئے کہ علامہ کرمانیؒ نے ذات کو من حیث ہی ہی علمِ حدیث کا موضوع نہیں بتایا بلکہ "من حیث انہ رسول اللہ" موضوع قرار دیا ہے، اور ظاہر ہے کہ وہ علمِ طب کا موضوع نہیں، لہٰذا کافیجیؒ کا یہ اعتراض درست نہیں، محقق بات یہ ہے کہ ذاتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من حیث انہ رسول اللہ مطلق علمِ حدیث کا موضوع ہے، اور آپؐ کے اقوال و افعال علم روایۃ الحدیث کا موضوع ہیں، اور سند اور متن

علم درایۃ الحدیث کا،

علمِ حدیث کی غرض وغایت علمِ حدیث کی غرض وغایت ہی "الاھتداء بھدی النبی صلی اللہ علیہ وسلم" اور اخروی غایت تمام علوم دینیہ کی ایک ہی ہے، یعنی "الفوز بسعادۃ الدارین"

شرف وفضیلت علمِ حدیث جہاں تک علمِ حدیث کی شرافت اور فضیلت کا تعلق ہے وہ کسی طویل بیان کی محتاج نہیں ہے، قرآن وحدیث کی بے شمار نصوص اس علم کی فضیلت کو ثابت کرتی ہیں، یہاں ان کا استیعاب نہ مقصود ہے نہ ممکن، ضرورت ہو تو حافظ ابن عبد البر اندلسیؒ کی کتاب "جامع بیان العلم وفضلہ" کی طرف مراجعت کی جاسکتی ہے، نیز اس علم کی فضیلت کے لئے اتنا کافی ہے کہ اس کی بدولت بکثرت درود شریف پڑھنے کا موقع ملتا ہے، جس کے فضائل بے شمار ہیں،

اجناس العلوم علماء نے فرمایا کہ علوم کی اوّلاً دو قسمیں ہیں، علوم نقلیہ اور علومِ عقلیہ، پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں، عالیہ اور آلیہ، علوم عالیہ عقلیہ: جیسے فلسفہ، رملؔ[1]، جفرؔ[2]، نجوم وغیرہ، اور علومِ آلیہ عقلیہ جیسے منطق، اور آلیہ نقلیہ جیسے علوم عربیت مثلاً صرف ونحو اور بلاغت اور علوم عالیہ نقلیہ جیسے تفسیر وحدیث اور فقہ وغیرہ، ان میں اشرف ترین یہ آخری قسم ہے، اور علم حدیث اسی سے متعلق ہے،

حُجیّۃ الحدیث

امتِ محمدیہ علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کا اس پر اجماع ہے کہ حدیث، قرآن کریم کے بعد دین کا دوسرا اہم ماخذ ہے، لیکن بیسویں صدی کے آغاز میں جب مسلمانوں پر مغربی اقوام کا سیاسی نظریاتی تسلط بڑھا تو کم علم مسلمانوں کا ایسا طبقہ وجود میں آیا جو مغربی افکار سے بیحد مرعوب تھا، وہ یہ سمجھتا تھا کہ دنیا میں ترقی بغیر تقلید مغرب کے حاصل نہیں ہو سکتی، لیکن اسلام کے بہت سے احکام اس کے راستہ میں رکاوٹ بنے ہوئے تھے، اس لئے اس نے اسلام تحریف کا سلسلہ شروع کیا، تاکہ اسے مغربی افکار کے مطابق بنایا جاسکے، اس طبقہ کو "اہل تجدد" کہا جاتا ہے، ہندوستان میں سرسید احمد خان مصر میں طٰہٰ حسین، ترکی میں ضیا گوک الپ اس طبقہ کے رہنما ہیں، اس طبقہ کے مقاصد اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتے تھے جب تک حدیث کو راستہ سے نہ ہٹایا جائے، کیونکہ احادیث میں زندگی کے ہر شعبہ

---

[1] یہ ایک علم ہے جس میں ریت پر لکیریں کھینچ کر آئندہ کے حالات معلوم کرجاتے ہیں، یہ علم ایک قول کے مطابق حضرت دانیال علیہ السلام کو اور دوسرے قول کے مطابق حضرت ادریس علیہ السلام کو سکھایا گیا تھا، لیکن اس زمانہ میں اس علم کا جاننے والا کوئی نہیں، اور اگر کوئی اس کا دعویٰ کرے تو جھوٹا ہے، از رشید اشرف عفی عنہ [2] اس علم میں اسرار حروف سے بحث کی جاتی ہے، اس کے ماہرین کا دعویٰ ہے کہ وہ اس کے ذریعے آئندہ کے حالات و واقعات کا پتہ لگا لیتے ہیں، لیکن شرعی طور پر اس کی کوئی حیثیت نہیں اور نہ ہی اس کا سیکھنا صحیح ہے، [illegible] مرتب عفی عنہ

سے متعلق ایسی مفصل ہدایات موجود ہیں جو مغربی افکار سے صراحۃً متصادم ہیں، چنانچہ اس طبقہ کے بعض افراد نے حدیث کو حجت ماننے سے انکار کیا، یہ آواز ہندوستان میں سب سے پہلے سرسید احمد خان اور ان کے رفیق مولوی چراغ علی نے بلند کی، لیکن انھوں نے انکارِ حدیث کے نظریہ کو علی الاعلان اور بوضاحت پیش کرنے کے بجائے یہ طریقہ اختیار کیا کہ جہاں کوئی حدیث اپنے مدعا کے خلاف نظر آئی اس کی صحت سے انکار کر دیا،..... خواہ اس کی سند کتنی ہی قوی کیوں نہ ہو، اور ساتھ ہی کہیں کہیں اس بات کا بھی اظہار کیا جاتا رہا کہ یہ احادیث موجودہ دور میں حجت نہیں ہونی چاہئیں اور اس کے ساتھ بعض مقامات پر مفید مطلب احادیث سے استدلال بھی کیا جاتا رہا، اسی ذریعہ سے تجارتی سود کو حلال کیا گیا، معجزات کا انکار کیا گیا، پردہ کا انکار کیا گیا، اور بہت سے مغربی نظریات کو سندِ جواز دی گئی،

ان کے بعد نظریۂ انکارِ حدیث میں اور ترقی ہوئی اور یہ نظریہ کسی قدر منظم طور سے عبد اللہ چکڑالوی کی قیادت میں آگے بڑھا، اور یہ ایک فرقہ کا بانی تھا جو اپنے آپ کو "اہلِ قرآن" کہتا تھا، اس کا مقصد حدیث سے کلیۃً انکار کرنا تھا، اس کے بعد اسلم جیراج پوری نے اہلِ قرآن سے ہٹ کر اس نظریہ کو اور آگے بڑھایا، یہاں تک کہ غلام احمد پرویز نے اس فتنہ کی باگ ڈور سنبھالی اور اسے ایک منظم نظریہ اور مکتبِ فکر کی شکل دیدی، نوجوانوں کے لئے اس کی تحریر میں بڑی کشش تھی، اس لئے اس کے زمانہ میں یہ فتنہ سب سے زیادہ پھیلا، یہاں ہم اس فتنہ کے بنیادی نظریات پر مختصر گفتگو کریں گے،

منکرینِ حدیث کے تین نظریات

منکرینِ حدیث کی طرف سے جو نظریات اب تک سامنے آئے ہیں وہ تین قسم کے ہیں؛

(١) رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فریضہ صرف قرآن پہنچانا تھا، اطاعت صرف قرآن کی واجب ہے، آپ کی اطاعت "من حیث الرسول" نہ صحابہ پر واجب تھی اور نہ ہم پر واجب ہے، (معاذ اللہ) اور وحی صرف متلو ہے، اور وحیِ غیر متلو کوئی چیز نہیں ہے، نیز قرآن کریم کو سمجھنے کے لئے حدیث کی حاجت نہیں

(٢) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات صحابہ پر تو حجت تھے لیکن ہم پر حجت نہیں،

(٣) آپ کے ارشادات تمام انسانوں پر حجت ہیں، لیکن موجودہ احادیث ہمارے پاس قابلِ اعتماد ذرائع سے نہیں پہنچیں، اس لئے ہم انھیں ماننے کے مکلف نہیں،

منکرینِ حدیث خواہ کسی طبقہ یا گروہ سے متعلق ہوں ان کی ہر تحریر ان تین نظریات میں سے کسی ایک کی ترجمانی کرتی ہے، اس لئے ہم اُن متضاد نظریات میں سے ہر ایک پر مختصر کلام کرتے ہیں،

نظریہ اولیٰ کی تردید

(۱) وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللّٰهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا، اس آیت میں ارسالِ رسول کے علاوہ "وَحْیًا" ایک مستقل قسم ذکر کی گئی، یہی وحی غیر متلو ہے،

(۲) قرآن کریم میں ہے وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِيْ كُنْتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَّتَّبِعُ الرَّسُوْلَ مِمَّنْ يَّنْقَلِبُ عَلٰى عَقِبَيْهِ اس میں "القبلۃ" سے مراد بیت المقدس ہے، اور اس کی طرف رُخ کرنے کے حکم کو باری تعالیٰ نے جَعَلْنَا کے لفظ سے اپنی جانب منسوب فرمایا، حالانکہ پورے قرآن میں کہیں بھی بیت المقدس کی طرف رُخ کرنے کا حکم مذکور نہیں، لامحالہ یہ حکم وحی غیر متلو کے ذریعہ تھا، اور اُسے اپنی طرف منسوب کرکے اللہ تعالیٰ نے یہ واضح فرمایا کہ وحی غیر متلو کا حکم بھی اسی طرح واجب التعمیل ہے جس طرح وحی متلو کا،

(۳) عَلِمَ اللّٰهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُوْنَ أَنْفُسَكُمْ، اس آیت میں لیالیِ رمضان کے اندر جماع کرنے کو خیانت سے تعبیر کیا گیا، اور بعد میں اس کی اجازت دیدی گئی، اس سے معلوم ہوا کہ قرآن کریم یہ واضح کررہا ہے کہ اس سے پہلے حرمتِ جماع کا حکم آیا تھا، حالانکہ یہ حکم قرآن کریم میں کہیں مذکور نہیں، لامحالہ یہ حکم وحی غیر متلو کے ذریعہ تھا، اور اس کی مخالفت قرآن کریم کی نظر میں خیانت تھی،

(۴) وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّٰهُ بِبَدْرٍ وَّأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ (الیٰ قولہ تعالیٰ) وَمَا جَعَلَهُ اللّٰهُ إِلَّا بُشْرٰى لَكُمْ، یہ آیت غزوۂ احد کے موقع پر نازل ہوئی، اور اس میں یہ کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے غزوۂ بدر میں نزولِ ملائکہ کی پیشینگوئی فرمائی تھی، حالانکہ یہ پیشینگوئی قرآن میں کہیں مذکور نہیں، ظاہر ہے کہ "وحی غیر متلو کے ذریعہ تھی،

(۵) وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللّٰهُ إِحْدَى الطَّآئِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ، اس میں بھی جس وعدہ کا ذکر ہے وہ وحیِ غیر متلو کے ذریعہ ہوا تھا، کیونکہ قرآن کریم میں کہیں مذکور نہیں،

(۶) وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلٰى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيْثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ، فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هٰذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيْمُ الْخَبِيْرُ اس میں صاف مذکور رہی کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ کا پورا واقعہ اللہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر ظاہر فرمادیا اور قرآن میں کہیں یہ واقعہ مذکور نہیں، لامحالہ یہ وحی غیر متلو کے ذریعہ تھا،

(۷) سَيَقُوْلُ الْمُخَلَّفُوْنَ إِذَا انْطَلَقْتُمْ إِلٰى مَغَانِمَ لِتَأْخُذُوْهَا

ذَرُوْنَا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيْدُوْنَ اَنْ يُّبَدِّلُوْا كَلَامَ اللّٰهِ قُلْ لَّنْ تَتَّبِعُوْنَا كَذٰلِكُمْ قَالَ اللّٰهُ مِنْ قَبْلُ، اس آیت میں یہ مذکور ہے کہ منافقین کے غزوۂ خیبر میں شریک نہ ہونے کی پیشین گوئی اللہ تعالیٰ نے پہلے سے فرمادی تھی، ظاہر ہے کہ یہ پیشین گوئی بھی وحیِ غیر متلو کے ذریعہ تھی، کیونکہ قرآن کریم میں اس کا کہیں اور ذکر نہیں ہے،

(۸) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرائضِ منصبی بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ، نیز ارشاد ہے وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ، ان آیتوں سے صاف واضح ہے کہ آپ کا منصب ایک ڈاکیے کی طرح (معاذ اللہ) محض پیغام پہنچا دینا ہی نہیں تھا، بلکہ تعلیمِ کتاب وحکمت اور تبیین وتشریح بھی تھا، اب سوال یہ ہے کہ اگر آپ کے ارشادات حجت نہیں تو کتاب وحکمت کی تبیین کس طرح ہو سکتی ہے؟ کیا کتاب اللہ کی تبیین وتشریح کے لئے آپ کو اپنی طرف سے کوئی بات کہنے کی ضرورت پیش نہیں آتی تھی؟ اور ظاہر ہے کہ اس کے بغیر تعلیم ممکن نہیں، تو جب تک آپ کی باتیں حجت نہ ہوں تعلیم کا کیا فائدہ ہے؟

(۹) قرآن کریم میں جگہ جگہ اَطِيْعُوا اللّٰهَ کے ساتھ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ کے الفاظ مذکور ہیں جو صراحۃً حجیتِ حدیث پر دلالت کرتے ہیں، اس کے بارے میں منکرینِ حدیث عموماً یہ کہا کرتے ہیں کہ یہ اطاعت بحیثیت حجت فی الشرع ہونے کے نہیں، بلکہ بحیثیت مرکزِ ملت یا حاکم ہونے کے ہے، یعنی آپ کے ارشادات ایک حکمران کی حیثیت سے آپ کے زمانہ کے لوگوں کے لئے واجب العمل تھے، اور آپ کے بعد جو بھی حاکم آئے اس کی اطاعت کی جائے گی، نہ کہ آپ کی، اس کے دو جواب ہیں، ایک تو یہ کہ حاکم کی اطاعت کا ذکر مستقل طور سے آگے کیا گیا ہے، یعنی اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ، لہٰذا اطاعتِ رسول کو اس پر محمول نہیں کیا جا سکتا، دوسرے یہاں اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ کا جملہ استعمال کیا گیا ہے، اور یہ مسلّم قاعدہ ہے کہ جب کسی اسم مشتق پر کوئی حکم لگایا جایے تو مادۂ اشتقاق اس حکم کی علت اور مدار ہوا کرتا ہے، جیسے اکرم العالم میں "اکرام" کی علت "علم" ہے، اسی طرح اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ میں اطاعت کی علت رسالت ہے نہ کہ حاکمیت،

(۱۰) فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوْا فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا، اس آیت سے صاف واضح ہے کہ آپ کے ارشادات کی اطاعت نہ صرف واجب بلکہ مدارِ ایمان ہے،

(۱۱) قرآن مجید میں کئی مقامات پر انبیاءِ سابقین کی احادیث منقول ہیں، اور ان کے ارشادات

کو اُن کی امتوں کے لیے واجب العمل قرار دیا گیا ہے، اور نہ ماننے پر عذاب نازل کیا گیا ہے، یہ بات حجیت حدیث کی واضح دلیل ہے،

(۱۲) انبیاء سابقین میں سے متعدد حضرات ایسے ہوئے ہیں جن پر کوئی کتاب نہیں اُتری، اگر ان کے ارشادات واجب العمل نہ تھے تو انھیں بھیجا ہی کیوں گیا؟

(۱۳) قرآن کریم میں حضرت ابراہیمؑ کے خواب کا واقعہ مذکور ہے جس میں ذبح ولد کا حکم دیا گیا تھا، اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ انبیاءؑ کے خواب بھی وحی ہوتے ہیں، ظاہر ہے کہ یہ وحی غیر متلو ہی،

چند عقلی دلائل

(۱) قرآن کریم میں زندگی کے ہر شعبہ کے متعلق جو ہدایات دی گئی ہیں وہ عموماً بنیادی احکام پر مشتمل ہیں، ان احکام کی تفصیلات اور ان پر عمل کے طریقے سب احادیث نے بتائے، نماز پڑھنے کا طریقہ اور اس کے اوقات اور تعداد رکعات کی تعیین، ان میں سے کوئی چیز بھی قرآن میں مذکور نہیں ہے، اگر احادیث حجت نہیں تو "اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ" پر عمل کرنے کا کیا طریقہ ہے؟ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ صلوٰۃ کے معنی عربی لغت کی رُو سے "تحریک الصَّلَوَین" ہے، لہٰذا "اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ" کا مطلب یہ ہے کہ رقص کے اڈے قائم کرو تو اس کا آپ کے پاس کیا جواب ہے؟

(۲) مشرکین عرب کی یہ خواہش تھی کہ کتاب اللہ کو بواسطہ رسول بھیجنے کے بجائے براہ راست ہم پر اُتارا جائے "حَتّٰی تُنَزِّلَ عَلَیْنَا کِتَابًا نَّقْرَؤُہٗ" ظاہر ہے ایسی صورت میں معجزہ بھی زیادہ ظاہر ہوتا اور مشرکین کے ایمان لانے کی امید بھی زیادہ ہوتی، لیکن اللہ تعالیٰ نے یہ طریقہ اختیار نہیں فرمایا، سوال یہ ہے کہ اگر احادیث حجت نہیں ہیں تو رسول کے بھیجنے پر کیوں اصرار کیا گیا؟ درحقیقت رسول کو اس لئے بھیجا گیا کہ تنہا کتاب کسی قوم کی اصلاح کے لئے کبھی کافی نہیں ہو سکتی، تاوقتیکہ کوئی ایسا معلم نہ ہو جو اس کے معانی کو متعین کردے، اور خود اس کا عملی نمونہ بنکر نکل آئے، اور یہ اُس وقت تک ممکن نہیں جب تک اُس کا ہر ہر قول و فعل واجب الاتباع نہ ہو،

(۳) تمام اُمت بلا استثناء احادیث کو حجت مانتی آئی ہے، اگر یہ سب کے سب لوگ گمراہ تھے اور چودہ سو سال کی مدت میں پرویز صاحب کے سوا اسلام کا کوئی سمجھنے والا پیدا نہیں ہوا تو پھر یہ سوچنا چاہئے کہ کیا وہ دین قابل اتباع ہو سکتا ہے جسے چودہ سو سال تک کسی ایک فرد بشر نے بھی نہ سمجھا ہو،

منکرینِ حدیث کے دلائل

(۱) منکرینِ حدیث اپنی دلیل میں سب سے پہلے تو یہ آیت پیش کرتے ہیں کہ وَلَقَدْ یَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّکْرِ فَهَلْ مِنْ مُّدَّکِرٍ، ان کا کہنا ہو کہ اس آیت کی رُو سے قرآن بالکل آسان ہے، لہٰذا اسے سمجھنے اور اُس پر عمل کرنے کے لئے کسی کی تعلیم اور تشریح کی حاجت نہیں، جواب اس کا یہ ہے کہ قرآن کریم کے مضامین دو قسم پر مشتمل ہیں، کچھ مضامین تو ایسے ہیں جن کا مقصد خوفِ خدا، فکرِ آخرت، انابت الی اللہ پیدا کرنا اور عام نصیحت کی باتیں کرنا ہیں، اور کچھ مضامین ایسے ہیں جن میں احکام و شرائع اور اُن کے اصول بیان فرمائے گئے ہیں، وَلَقَدْ یَسَّرْنَا الْقُرْآنَ کی آیت پہلی قسم کے مضامین سے متعلق ہے، نہ کہ دوسری قسم کے مضامین سے، جس کی دلیل یہ ہو کہ لَقَدْ یَسَّرْنَا الْقُرْآنَ کے ساتھ "لِلذِّکْرِ" کی قید بڑھائی گئی ہو، اگر استنباطِ احکام بھی آسان ہوتا تو یہ قید نہ ہوتی، نیز آگے "فَهَلْ مِنْ مُّدَّکِرٍ" فرمایا گیا، نہ کہ هَلْ مِنْ مُّسْتَنْبِطٍ "یا هَلْ مِنْ مُّجْتَهِدٍ" اس کے علاوہ قرآن کریم کی کئی آیتوں میں یہ واضح کر دیا گیا ہے کہ یہ کتاب بغیر رسول کے سمجھ میں نہیں آسکتی، مثلاً "وَاَنْزَلْنَا اِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْهِمْ"

(۲) منکرینِ حدیث کہتے ہیں کہ قرآن نے جگہ جگہ اپنی آیات کو "بینات" قرار دیا ہے، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ خود واضح ہے، توضیح کی ضرورت نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مضمون ہمیشہ بنیادی عقائد سے متعلق لایا گیا ہے، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ توحید اور رسالت اور آخرت کے دلائل اتنے واضح ہیں کہ ذرا توجہ کی جائے تو دل میں اُتر جاتے ہیں، عیسائیوں کے عقیدۂ "تثلیث" کی طرح نہیں کہ ساری دنیا مل کر بھی اُسے سمجھ نہیں پائی، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ احکام کے معاملہ میں بھی وہ بالکل آسان ہو، یا اُن کی توضیح کے لئے کسی رسول کی حاجت نہیں،

(۳) اِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُکُمْ یُوْحٰی اِلَیَّ، منکرینِ حدیث کہتے ہیں کہ اس آیت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دوسرے انسانوں کی طرح انسان قرار دیا گیا ہے، لہٰذا یہ آیت صریح ہو کہ آپ پر نازل ہونے والی وحیِ متلو تو واجب الاتباع ہے، لیکن خود آپ کے ارشادات واجب العمل نہیں، اس کا جواب یہ ہو کہ درحقیقت یہ استدلال آیت کو اس کے سیاق سے الگ کر کے کیا گیا ہے، درحقیقت یہ آیت اُن مشرکین کے جواب میں آئی ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے معجزات کا مطالبہ کیا کرتے تھے، جواب میں فرمایا گیا کہ میں تمہارے جیسا بشر ہوں، اس لئے اپنی مرضی سے معجزہ دکھانے پر قادر نہیں

تاوقتیکہ اللہ نہ چاہے، اس سے معلوم ہوا کہ مثلکم میں تشبیہ صرف عدم القدرۃ علی المعجزہ بغیر مشیۃ اللہ میں ہی، من کل الوجوہ نہیں، دوسرے اسی آیت میں دوسرے انسانوں کے ساتھ ما بہ الفرق وحی کو قرار دیا گیا ہی اور وحی کا لفظ مطلق استعمال کیا گیا ہے، جو وحی متلو اور غیر متلو دونوں کو شامل ہی لہٰذا اس سے واجب الاتباع نہ ہونے پر استدلال محض لغو ہے،

④ منکرین حدیث ان واقعات سے بھی استدلال کرتے ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی عمل پر قرآن کریم میں عتاب نازل ہوا، مثلاً غزوۂ بدر کے موقع پر قیدیوں کو فدیہ لے کر چھوڑ دینا، ان کا کہنا یہ ہی کہ اس واقعہ میں قرآن نے تصریح کر دی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ رضاءِ خداوندی کے موافق نہ تھا، اس لئے آپؐ کے اقوال و افعال کو علی الاطلاق کیسے حجت کہا جا سکتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ان واقعات میں بیشک آپؐ سے اجتہادی لغزش ہوئی جس پر بذریعہ وحی متنبہ کر دیا گیا، لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو یہی واقعہ حجیت حدیث پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ جب تک قرآن نے اس لغزشِ اجتہادی پر تنبیہ نہیں کی اس وقت تک تمام صحابہؓ نے اس حکم پر آپؐ کا اتباع کیا، اور جب قرآنی تنبیہ نازل ہوئی تو اس میں آپؐ پر تو یہ محبوبانہ عتاب ہوا کہ "مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرٰى الآیۃ لیکن صحابہ پر کوئی عتاب نہیں ہوا کہ اس فیصلہ میں انھوں نے آپؐ کی اتباع کیوں کی، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس معاملہ میں صحابہ کرامؓ نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اتباع کر کے اپنا فریضہ ادا کیا تھا، اور آپؐ کے فیصلہ کی تمام تر ذمہ داری خود آپ پر ہی تھی،

⑤ منکرین حدیث اس واقعہ سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں آپؐ نے انصارِ مدینہ کو تابیرِ نخل سے منع فرمایا، صحابہ کرام نے تابیر کو چھوڑ دیا، تو پیداوار گھٹ گئی، اس پر آپؐ نے فرمایا أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأُمُورِ دُنْيَاكُمْ" یعنی اس معاملہ میں میری اتباع تم پر واجب نہیں، اس کا جواب یہ ہی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کی دو حیثیتیں ہیں، ایک وہ ارشادات جو آپؐ نے بحیثیت رسول بیان فرمائے، اور دوسرے وہ ارشادات جو شخصی مشوروں کی حیثیت میں صادر ہوئے، "انتم اعلم بامور دنیاکم" کا تعلق دوسری قسم کے ارشادات سے ہے، اور محلِ بحث پہلی قسم کے ارشادات ہیں .... لہٰذا یہ استدلال درست نہیں ہے، اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ یہ پتہ لگانا ہمارے لئے متعذر ہی کہ کونسا ارشاد کس حیثیت کا ہے، اس لئے آپؐ کے اقوال و افعال کو علی الاطلاق حجت نہیں کہا جا سکتا، اس کا جواب یہ ہے کہ آپؐ کی اصل حیثیت رسول کی حیثیت ہے، لہٰذا آپؐ کے ہر قول و فعل کو اسی حیثیت پر محمول کر کے حجت قرار دیا جائے گا، اِلّا یہ کہ کسی جگہ

کوئی دلیل یا قرینہ اس بات پر قائم ہو جائے کہ یہ ارشاد شخصی مشورہ کی حیثیت رکھتا ہے، اور واقعہ بھی یہ ہے کہ پورے ذخیرۂ احادیث میں شخصی مشوروں کی مثالیں گنی چنی ہیں، اور ایسے مقامات پر یہ تصریح موجود ہے کہ یہ ارشاد شرعی حکم نہیں بلکہ شخصی مشورہ ہے، ان چند مقامات کے سوا باقی تمام ارشادات بحیثیت رسول صادر ہوئے ہیں اور حجت ہیں،

نظریۂ ثانیہ کی تردید

اس نظریہ کے مطابق احادیث صحابہ کے لئے حجت تھیں، لیکن ہمارے لئے حجت نہیں، یہ نظریہ اتنا بدیہی البطلان ہے کہ اس کی تردید کے لئے کسی تفصیل کی ضرورت نہیں، اس کا خلاصہ تو یہ نکلتا ہے کہ معاذ اللہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت صرف عہدِ صحابہ تک مخصوص تھی، حالانکہ مندرجہ ذیل آیات اس کی صراحۃً تردید کرتی ہیں:۔

(۱) يَآ اَيُّهَا النَّاسُ اِنِّىْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ جَمِيْعًا،

(۲) وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيْرًا وَّنَذِيْرًا،

(۳) وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ،

(۴) تَبٰرَكَ الَّذِىْ نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰى عَبْدِهٖ لِيَكُوْنَ لِلْعٰلَمِيْنَ نَذِيْرًا،

اس کے علاوہ بنیادی سوال یہ ہے کہ فہم قرآن کے لئے تعلیمِ رسولؐ کی حاجت ہے یا نہیں؟ اگر نہیں تو رسول کو بھیجا ہی کیوں گیا؟ اور اگر ہے تو عجیب معاملہ ہے کہ صحابہ کو تو تعلیم کی حاجت ہو اور ہمیں نہ ہو، حالانکہ صحابہ نے نزولِ قرآن کا خود مشاہدہ کیا تھا، اسبابِ نزول سے وہ پوری طرح خود بخود واقف تھے، نزولِ قرآن کا ماحول اُن کے سامنے تھا، اور ہم اُن سب چیزوں سے محروم ہیں، اس کے جواب میں منکرینِ حدیث وہی پرانی بات کہا کرتے ہیں کہ آپؐ کی اطاعت صحابۂ کرام پر بحیثیت مرکزِ ملت واجب تھی نہ کہ بحیثیت رسول، لیکن اس بات کی تردید پہلے کی جا چکی ہے،

نظریۂ ثالثہ کی تردید

یہ کہنا بالکل باطل ہے کہ احادیث حجت تو ہیں لیکن ہم تک قابلِ اعتماد ذرائع سے نہیں پہنچیں، اس پر مندرجہ ذیل دلائل ہیں:۔

(۱) ہم تک قرآن بھی انہی واسطوں سے پہنچا ہے جن واسطوں سے حدیث آئی ہے، اب اگر یہ واسطے ناقابلِ اعتماد ہیں تو قرآن سے بھی ہاتھ دھونا پڑیں گے، منکرینِ حدیث اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ قرآن نے "اِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ" کہہ کر اپنی حفاظت کا خود ذمہ لیا ہے، حدیث کے بارے میں ایسی کوئی ذمہ داری نہیں لی گئی، لیکن اس کا پہلا جواب تو یہ ہے کہ "اِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ" کی آیت بھی تو

ہم تک انہی واسطوں سے پہنچی ہے، جو بقول آپ کے ناقابلِ اعتماد ہیں، تو اس کی کیا دلیل ہے کہ یہ آیت کسی نے اپنی طرف سے نہیں بڑھائی، دوسرا اس میں قرآن کی حفاظت کا ذمہ لیا گیا ہے، اور قرآن باتفاق اصولیین نام ہے نظم اور معنی دونوں کا، اس لئے یہ آیت صرف الفاظِ قرآن کی نہیں بلکہ معانیِ قرآن کی حفاظت کی بھی ضمانت لیتی ہے، اور معانیِ قرآن کی تعلیم حدیث میں ہوئی، اور اگر یوں کہا جائے کہ قرآن کا منجانب اللہ ہونا ہم پر ان واسطوں کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس کے اعجاز اور بلاغت کی وجہ سے ظاہر ہوا ہے اور احادیث میں وہ اعجاز نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو قرآن کا اعجاز آجکل کے لوگوں کے لئے آیاتِ تحدّی سے ثابت ہوتا ہے، اور آیاتِ تحدّی بھی انہی واسطوں سے پہنچی ہیں، کیا یہ نہیں ہوسکتا کہ ان ناقابلِ اعتماد واسطوں نے یہ آیات محض اس لئے بڑھادی ہوں کہ لوگ قرآن کو من جانب اللہ سمجھیں، دوسری بات یہ ہے کہ اعجازِ قرآن کا ثبوت اس واقعہ کے تسلیم کرنے پر موقوف ہے کہ قرآن کے چیلنج کے جواب میں کوئی شخص بھی اس جیسا کلام پیش نہیں کرسکا، اور یہ واقعہ احادیث کے سوا اور کہاں سے معلوم ہوا،

(۲) جب آپ نے یہ تسلیم کرلیا کہ احادیث واجب العمل ہیں تو اس سے خود بخود یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ قیامت تک محفوظ رہیں گی، ورنہ یہ لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ نے احادیث کو واجب العمل تو کردیا لیکن اُن کی حفاظت کا کوئی انتظام نہیں فرمایا، گویا بندوں کو تکلیف مالایطاق میں مبتلا کیا، اور یہ بات "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا" کے بالکل خلاف ہے،

(۳) منکرینِ حدیث یہ بھی کہتے ہیں کہ احادیث یعنی اخبارِ آحاد خود محدثین کی تصریح کے مطابق ظنی ہیں، اور ظنی کی پیروی قرآن کریم کی تصریح کے مطابق ممنوع ہے، "إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا" لیکن اُن کا یہ قول بھی محض دجل و تلبیس ہے، واقعہ یہ ہے کہ "ظن" عربی زبان میں تین معنی کے لئے مستعمل ہے،

(۱) اٹکل اور تخمین (۲) ظنِ غالب (۳) علم یقینی استدلالی، خود قرآن کریم کی آیات میں ظن بمعنی یقین مستعمل ہے،

(۱) اَلَّذِيْنَ يَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُّلٰقُوْا رَبِّهِمْ (۲) قَالَ الَّذِيْنَ يَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُّلٰقُوا اللّٰهِ (۳) وَظَنَّ دَاوٗدُ اَنَّمَا فَتَنّٰهُ، اب سمجھئے کہ احادیث کو جو ظنی کہا جاتا ہے وہ اٹکل اور تخمین کے معنی میں نہیں بلکہ بعض جگہ ظنِ غالب اور بعض مقامات پر یقین کے معنی میں ہے، اور قرآن میں جس ظن کی پیروی سے منع کیا گیا ہے وہاں اس سے مراد اٹکل اور تخمین ہے، ورنہ جہاں تک ظنِ غالب کا

تعلق ہے شریعت کے بے شمار مسائل میں اُسے حجت قرار دیا گیا ہے، اور حقیقت تو یہ ہے کہ اُسے حجت مانے بغیر انسان ایک دن بھی زندہ نہیں رہ سکتا، کیونکہ ساری دنیا اسی ظن غالب پر قائم ہے، اور حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ اخبار آحاد اسی قسم کا ظن پیدا کرتی ہیں، البتہ بعض اخبار آحاد جو مؤید بالقرائن ہوں علم نظری یقینی کا فائدہ بھی دیتی ہیں، مثلاً وہ احادیث جو مسلسل بالحفاظ والائمہ ہوں، (۴) احادیث جن واسطوں سے ہم تک پہنچی ہیں اُن پر ناقابلِ اعتماد ہونے کا فتویٰ لگا دینا بے خبری کی دلیل ہے، درحقیقت احادیث کی حفاظت کا جو انتظام کیا گیا وہ بے نظیر ہے، جس کی تفصیل تدوینِ حدیث کی تاریخ سے معلوم ہو سکتی ہے،

تدوینِ حدیث

منکرینِ حدیث یہ کہا کرتے ہیں کہ احادیث تیسری صدی ہجری میں مدون کی گئیں، اس لئے یہ اعتماد نہیں ہے کہ وہ اصلی صورت پر باقی رہی ہوں، لیکن یہ مغالطہ بالکل بے بنیاد ہے، اس لئے کہ سب سے پہلے یہ دیکھنا چاہئے کہ حدیث کی حفاظت کا عہدِ رسالت سے لے کر اب تک کیا اہتمام ہوا حفاظتِ حدیث کا راستہ صرف کتابت ہی نہیں بلکہ دوسرے قابلِ اعتماد ذرائع بھی ہیں، اور تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ عہدِ رسالتؐ اور عہدِ صحابہؓ میں حفاظتِ حدیث کے لئے تین طریقے استعمال کئے گئے، جو مندرجہ ذیل ہیں:۔

حفظِ روایت حفاظتِ حدیث کا پہلا طریقہ احادیث کو یاد کرنا ہے، اور یہ طریقہ اس دَور کے لحاظ سے انتہائی قابلِ اعتماد تھا، اہلِ عرب کو اللہ تعالیٰ نے غیر معمولی حافظے عطا فرمائے تھے، وہ صرف اپنے ہی نہیں بلکہ اپنے گھوڑوں تک کے نسب نامے ازبر یاد کرلیا کرتے تھے، ایک ایک شخص کو ہزاروں اشعار حفظ ہوتے تھے، اور بسا اوقات کسی بات کو صرف ایک بار سنکر یا دیکھ کر پوری طرح یاد کر لیتے تھے، تاریخ میں اس کی بے شمار مثالیں ملتی ہیں جن میں سے ایک دو یہاں بیان کی جاتی ہیں؛

صحیح بخاری میں حضرت جعفر بن عمرو الضمری بیان کرتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ عبید اللہ بن عدی بن الخیار کے ساتھ حضرت وحشیؓ سے ملنے گیا، عبید اللہ نے اُن سے پوچھا کہ کیا آپ مجھے پہچانتے ہیں؟ تو حضرت وحشیؓ نے فرمایا کہ میں آپ کو پہچانتا تو نہیں البتہ مجھے اتنا یاد ہے کہ آج سے سالہا سال پہلے میں ایک دن عدی بن الخیار نامی ایک شخص کے یہاں گیا تھا، اس دن عدی کے یہاں

ایک بچہ پیدا ہوا تھا، میں اس بچّے کو چادر میں لپیٹ کر اس کی مُرضعہ کے پاس لے گیا تھا، بچّے کا سارا جسم ڈھکا ہوا تھا صرف پاؤں میں نے دیکھے تھے، تمھارے پاؤں اس بچّے کے پاؤں کے ساتھ بہت مشابہ ہیں،

غور کرنے کی بات ہے کہ جو قوم اتنی معمولی باتوں کو اتنے وثوق کے ساتھ یاد رکھتی ہو وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال یاد رکھنے کا کتنا اہتمام کرے گی جبکہ وہ انھیں اپنے لئے راہِ نجات سمجھتے ہوں، خاص طور سے جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ان کے سامنے آچکا تھا کہ:۔

نضّر اللّٰہُ عبدًا سمع مقالتی فحفظھا ووعاھا وادّاھا الخ رواہ الشافعی والبیہقی فی المدخل وروٰاہ احمد والترمذی وابوداؤد وابن ماجہ والدارمی عن زید بن ثابت (مشکوٰۃ المصابیح کتاب العلم الفصل الثانی ج ۱. ص ۳۵) چنانچہ یہ بات واضح ہے کہ صحابہؓ نے اس کا حیرت انگیز طور پر اہتمام کیا۔

حافظ ابن حجرؒ نے اپنی کتاب "الاصابہ" میں نقل کیا ہے کہ ایک مرتبہ مروان بن الحکم نے حضرت ابوہریرہؓ کے حافظ کا امتحان لینا چاہا اور انھیں بلا کر احادیث بیان کرنے کی درخواست کی، حضرت ابوہریرہؓ نے بہت سی احادیث سنائیں، ایک کاتب اُن کو لکھتا رہا، یہاں تک کہ حضرت ابوہریرہؓ چلے گئے، عبدالملک نے اگلے سال انھیں پھر بلوایا، اور ان سے کہا کہ جو احادیث آپ نے پچھلے سال لکھوائی تھیں وہی احادیث اسی ترتیب کے ساتھ سنائیے، حضرت ابوہریرہؓ نے پھر احادیث سنانی شروع کیں، کاتب اپنی کتاب سے ان کا مقابلہ کرتا رہا، کسی جگہ ایک حرف ایک نقطہ ایک شوشہ کی تبدیلی نہیں کی، انتہا یہ ہے کہ ترتیب بالکل وہی تھی، اور کوئی حدیث مقدم مؤخر نہیں ہوئی،

اس قسم کے حیرت انگیز واقعات اس بات کی واضح دلیل ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان حضرات کو غیر معمولی حافظہ صرف حفاظتِ حدیث کے لئے عطا فرمائے تھے، بلاشبہ ایسے حافظے حدیث کے لئے اتنے ہی قابلِ اعتماد ذرائع ہیں جیسے کتابت،

دوسرا طریقہ تعامل

حفاظتِ حدیث کا دوسرا طریقہ جو صحابہؓ نے اختیار کیا تھا وہ تعامل تھا، یعنی وہ آپؐ کے اقوال و افعال پر بجنسہا عمل کر کے اُسے یاد کرتے تھے، بہت سے صحابہؓ سے منقول ہے کہ انھوں نے کوئی عمل کیا اور اس کے بعد فرمایا ھٰکذا رأیتُ رسُولَ اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یفعلُہٗ، یہ طریقہ نہایت قابلِ اعتماد طریقہ ہے، اس لئے کہ جس بات پر انسان خود عمل کرے وہ ذہن میں "کالنقش علی الحجر" ہوتی ہے،

تیسرا طریقہ، کتابت | احادیث کی حفاظت کتابت کے ذریعہ سے بھی کی گئی، اور تاریخی طور پر کتابتِ حدیث کو چار مراحل پر تقسیم کیا جاسکتا ہے؛

① متفرق طور سے احادیث کو قلمبند کرنا،

② کسی ایک شخصی صحیفہ میں احادیث کو جمع کرنا جس کی حیثیت ذاتی یادداشت کی ہو،

③ احادیث کو کتابی صورت میں بغیر تبویب کے جمع کرنا،

④ احادیث کو کتابی صورت میں تبویب کے ساتھ جمع کرنا،

عہدِ رسالتؐ اور عہدِ صحابہ میں کتابت کی پہلی دو قسمیں اچھی طرح رائج ہو چکی تھیں، منکرینِ حدیث عہدِ رسالتؐ میں کتابتِ حدیث کو تسلیم نہیں کرتے اور مسلم[1] وغیرہ کی اُس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جو ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا "لا تکتبوا عنی ومن کتب عنی غیر القرآن فلیمحہ" .... منکرینِ حدیث کا کہنا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کتابتِ حدیث سے منع فرمانا، اس کی دلیل ہے کہ اُس دور میں حدیثیں نہیں لکھی گئیں، نیز اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ احادیث حجت نہیں، ورنہ آپ انھیں اہتمام کے ساتھ قلمبند فرماتے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ کتابتِ حدیث کی یہ ممانعت ابتداءِ اسلام میں تھی اور اس کی وجہ یہ تھی کہ اُس وقت تک قرآن کریم کسی ایک نسخہ میں مدوّن نہ ہوا تھا، بلکہ متفرق طور سے صحابہ کے پاس لکھا ہوا تھا، دوسری طرف صحابۂ کرام بھی ابھی تک اسلوبِ قرآن سے اتنے مانوس نہ تھے کہ وہ قرآن اور غیر قرآن میں باوّلِ نظر تمیز کر سکیں، ان حالات میں اگر احادیث بھی لکھی جاتیں تو خطرہ تھا کہ وہ قرآن کے ساتھ گڈمڈ ہو جائیں، اس خطرہ کے پیشِ نظر اور اس کے انسداد کے لئے آپؐ نے کتابتِ حدیث کی ممانعت فرمادی، لیکن جب صحابۂ کرام اسلوبِ قرآن سے پوری طرح مانوس ہو گئے، تو آپؐ نے کتابتِ حدیث کی اجازت بھی دیدی، جس کے متعدد واقعات کتبِ حدیث میں منقول ہیں،

① جامع ترمذی میں امام ترمذیؒ نے ابواب العلم میں اس پر ایک مستقل باب قائم کیا ہے:
"باب ما جاء فی الرخصۃ فیہ" اور اس میں حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ:
قال کان رجل من الانصار یجلس الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیسمع من النبیؐ الحدیث فیعجبہ ولا یحفظہ فشکی ذلک الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یارسول اللہ انی لأسمع منک الحدیث فیعجبنی ولا احفظہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استعن بیمینک واومأ بیدہ للخط" (جامع ترمذی ص ۱۰۶ ج ۲)

---

[1] ج ۲ ص ۴۱۴ کتاب الزہد باب التثبت وحکم کتابۃ العلم،

(۲) امام ابو داؤدؒ اپنی سنن میں اور امام حاکمؒ مستدرک (ج ۱، ص ۱۰۴ کتاب العلم الامر بکتابۃ الحدیث) میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت کرتے ہیں کہ: "کنت اکتب کل شیٔ اسمعہ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارید حفظہٗ فنھتنی قریش وقالوا اتکتب کل شیٔ تسمعہ ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بشر یتکلم فی الغضب والرضا فامسکت عن الکتابۃ فذکرت ذلک الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاومأ باصبعہ الی فیہ فقال اکتب فوالذی نفسی بیدہ ما یخرج منہ الا حق (لفظہ لابی داؤد ج ۲ ص ۵۱۳ وص ۵۱۴ کتاب العلم)

(۳) مستدرک حاکم میں انہی حضرت عبداللہ بن عمرو سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا "قیدوا العلم قلت وما تقییدہ قال کتابتہ" (مستدرک ج ۱ ص ۱۰۶، کتاب العلم قیدوا العلم بالکتابۃ)

(۴) عن ابی ھریرۃؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خطب فذکر قصۃ فی الحدیث فقال ابو شاہ اکتبوا لی یا رسول اللہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکتبوا لابی شاہ وفی الحدیث قصۃ ھذا حدیث حسن صحیح (ترمذی ج ۲ ابواب العلم باب ما جاء فی الرخصۃ فیہ) ورواہ البخاری فی کتاب العلم تحت باب کتابۃ العلم ج ۱ ص ۲۱ و ۲۲)

اس قسم کی احادیث اس بات کی واضح دلیل ہیں کہ کتابتِ حدیث کی ممانعت کسی امرِ عارض کی بنا پر تھی، اور جب وہ عارض مرتفع ہوگیا تو اس کی اجازت بلکہ حکم دیا گیا،

علامہ نوویؒ نے منعِ کتابتِ حدیث کی ایک اور توجیہ ذکر کی ہے، اور وہ یہ کہ مطلقاً کتابت کسی بھی زمانہ میں ممنوع نہیں ہوئی، بلکہ بعض حضراتِ صحابہ ایسا کرتے تھے کہ آیاتِ قرآنی لکھنے کے ساتھ ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریح وتفسیر بھی اسی جگہ لکھ لیا کرتے تھے، یہ صورت بڑی خطرناک تھی، کیونکہ اس سے آیاتِ قرآنی کے ملتبس ہوجانے کا قوی اندیشہ تھا، اس لئے صرف اس صورت کی ممانعت کی گئی تھی، قرآن سے الگ احادیث لکھنے کی کوئی ممانعت نہیں تھی، علامہ نوویؒ کی یہ توجیہ بہت قرینِ قیاس ہے، اور اس کی تائید سننِ نسائی کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے، جو امام نسائیؒ نے "کتاب الصلوٰۃ باب المحافظۃ علی صلوٰۃ العصر" میں نقل کی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اپنے ایک غلام کو قرآن کریم لکھنے کا حکم دیا، اور جب وہ اس آیت پر پہنچا کہ "حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلوٰةِ الْوُسْطٰى" تو حضرت عائشہؓ نے لفظ وُسطیٰ کے بعد "وَصَلوٰۃِ العَصرِ"

بڑھانے کا حکم دیا، ظاہر ہے کہ لفظ "العصر" قرآن کریم کا جزء نہیں تھا، بلکہ بطور تشریح بڑھایا گیا تھا، اور اس زمانہ میں چونکہ متن اور شرح میں امتیاز کی وہ علامات رائج نہیں تھیں جو بعد میں رائج ہوئیں، اس لئے یہ لفظ متن ہی کے ساتھ لکھدیا گیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے صحابہ بھی آپ کی بیان فرمودہ تشریحات اسی طرح لکھ لیتے ہوں گے، ظاہر ہے کہ اگر اس رواج کو عام ہونے دیا جاتا تو متنِ قرآن کی تعیین اور حفاظت ایک دردِ سر بن جاتی، درحقیقت ممانعتِ کتابتِ حدیث کے ذریعہ اسی عظیم خطرہ کا سدِ باب کیا گیا تھا، لیکن قرآن کریم سے الگ احادیث لکھنے کا رواج ہر دور میں جاری رہا، چنانچہ عہدِ صحابہ میں حدیث کے کئی مجموعے جو ذاتی نوعیت کے تھے تیار ہو چکے تھے، اس کی چند مثالیں مندرجہ ذیل ہیں:۔

① **الصحیفۃ الصادقۃ**: مسندِ احمد میں روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ نے احادیث کا جو مجموعہ تیار کیا تھا اس کا نام "الصحیفۃ الصادقۃ" رکھا تھا، یہ عہدِ صحابہؓ کے حدیثی مجموعوں میں سب سے زیادہ ضخیم صحیفہ تھا، اُس کی احادیث کی کُل تعداد یقینی طور سے معلوم نہیں ہو سکی، لیکن حضرت ابوہریرہؓ کی ایک روایت سے جو صحیح بخاری (ج ۲ ص ۲۲ کتاب العلم باب کتابۃ العلم) وغیرہ میں موجود ہے اس پر کچھ روشنی پڑتی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ: "ما من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم احد اکثر حدیثا عنہ (ای عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم) منی الا ما کان من عبد اللہ بن عمرو فانہ کان یکتب ولا اکتب"

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن عمروؓ کی احادیث حضرت ابوہریرہؓ کی احادیث سے زیادہ تھیں، حضرت ابوہریرہؓ کی مرویات کی تعداد پانچ ہزار تین سو چونسٹھ (۵۳۶۴) یا پانچ ہزار تین سو پہتر ہی اور صحیح قول دوسرا ہی ہے، لہٰذا ابن عمروؓ کی احادیث یقیناً اس سے زیادہ ہوں گی، دوسری طرف حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کا یہ ارشاد بحوالہ ابوداؤد وحاکم پیچھے گذر چکا ہے، کہ "کنت اکتب کل شیٔ اسمعہ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" اس سے یہ اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ "الصحیفۃ الصادقۃ" کی احادیث پانچ ہزار تین سو چونسٹھ سے زیادہ تھیں، اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ خود حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی مرویات جو مختلف کتبِ حدیث کے ذریعہ ہم تک پہنچی ہیں، ان کی تعداد حضرت ابوہریرہؓ کی مرویات سے کم ہے، پھر حضرت ابوہریرہؓ نے یہ کیسے فرمایا کہ انھیں مجھ سے زیادہ حدیثیں یاد ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ حدیثیں یاد ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ وہ ساری حدیثیں دوسروں کے سامنے روایت بھی کی گئی ہوں، واقعہ یہ ہی کہ حضرت ابوہریرہؓ مدینہ طیبہ

یں تھے جو اس دور میں طالبانِ علم دین کا مرکز تھا، اس لئے انھیں روایتِ حدیث کے مواقع زیادہ ملے، اس کے برخلاف حضرت عبداللہ بن عمروؓ شام میں رہے، جہاں حدیث کے طلباء کا اتنا رجوع نہ ہوسکا، اسی لئے باوجودیکہ انھیں احادیث زیادہ یاد تھیں اُن کی مرویّات کی تعداد حضرت ابوہریرہؓ کی مرویّات کی تعداد سے کم رہیں، بہرکیف صحیفۂ صادقہ اس زمانہ کا ضخیم ترین مجموعۂ حدیث تھا، اور حضرت عبداللہ بن عمروؓ اسے نہایت حفاظت سے رکھتے تھے، اُن کی وفات کے بعد یہ صحیفہ اُن کے پڑپوتے حضرت عمرو بن شعیبؒ کے پاس منتقل ہوا، جو اکثر "عن ابیہ عن جدہ" کی سند سے احادیث روایت کرتے ہیں، بلکہ حافظ ابن حجرؒ نے "تہذیب التہذیب" میں امام یحییٰ بن معین اور علی بن المدینی کا قول نقل کیا ہے، کہ جو حدیث بھی "عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ" کی سند سے آئے تو سمجھ لینا چاہئے کہ وہ صحیفۂ صادقہ کی حدیث ہے،

(۲) صحیفۂ علیؓ، ابوداؤد (ج ۱ ص ۲۷۸) "کتاب المناسک باب فی تحریم المدینۃ" کے تحت حضرت علیؓ کا یہ قول منقول ہے "ما کتبنا عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الا القرآن ومافی ھذہ الصحیفۃ الخ"

یہی روایت بخاری میں چار مقامات پر اور مسلم میں دو مقام پر اور نسائی و ترمذی میں بھی تخریج کی گئی ہے، حضرت علیؓ کا صحیفہ ان کی تلوار کی نیام میں رہتا تھا، اور اس روایت کے متعدد الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں دیات اور معاقل، فدیہ اور قصاص، احکام اہلِ ذمّہ، نصابِ زکوٰۃ اور مدینۂ طیبہ کے حرم ہونے سے متعلق ارشاداتِ نبویؐ درج تھے،

(۳) کتابُ الصّدقہ: یہ اُن احادیث کا مجموعہ تھا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود املاء کرائی تھیں، اس میں زکوٰۃ و صدقات اور عشر وغیرہ کے احکام تھے، اور سنن ابی داؤد سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب آپؐ نے اپنے عمّال کو بھیجنے کے لئے لکھوائی تھی، لیکن ابھی آپؐ بھجوا نہ سکے تھے، کہ آپؐ کی وفات ہوگئی، آپؐ کے بعد یہ کتاب حضرت ابوبکر صدیقؓ کے پاس رہی پھر حضرت عمرؓ کے پاس آئی، پھر اُن کے دو صاحبزادوں حضرت عبداللہ اور عبیداللہ کے پاس آئی، پھر ان سے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے حاصل کرکے اس کی نقل کی اور ان سے حضرت سالم بن عبداللہ کے پاس منتقل ہوئی، حضرت سالم سے امام ابن شہاب زہریؒ نے اُسے حفظ کیا اور دوسروں کو پڑھایا،

(۴) صحف انس بن مالکؓ، حضرت سعید بن ہلالؒ فرماتے ہیں کہ "کنا اذا اکثرنا علی انس بن مالکؓ فاخرج الینا مجالاً عندہ فقال ھذہ سمعتھا من النبی صلی اللہ

علیہ وسلم فکتبتہا وعرضتہا... (تدوین حدیث للسید مناظر احسن گیلانی ص ۶۷ و ۶۸، بحوالہ مستدرک حاکم)

اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت انسؓ کے پاس حدیث کے کئی مجموعے تھے،

⑤ صحیفہ عمرو بن حزم: جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرو بن حزمؓ کو نجران کا عامل بنا کر بھیجا تو ایک صحیفہ اُن کے حوالہ کیا، جو آپؐ کی احادیث پر مشتمل تھا، اور اسے حضرت اُبی بن کعبؓ نے لکھا تھا، ابوداؤد وغیرہ میں اس صحیفہ کے جو اقتباسات آئے ہیں اُن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں طہارت، صلوٰۃ، زکوٰۃ، حج وعمرہ، جہاد، سیر ومغانم وغیرہ سے متعلق احادیث درج تھیں،

⑥ صحیفہ ابن عباسؓ: طبقات ابن سعد میں حضرت کریب بن ابی مسلم کا جو ابن عباسؓ کے مولیٰ تھے یہ واقعہ نقل کیا گیا ہے کہ انھیں حضرت ابن عباسؓ کی کتابوں کا اتنا ذخیرہ ملا تھا جو پورے ایک اونٹ کا بوجھ تھا،

⑦ صحیفہ ابن مسعودؓ: علامہ ابن عبدالبرؒ نے اپنی کتاب "جامع بیان العلم وفضلہ" میں نقل کیا ہے کہ حضرت عبدالرحمٰن بن مسعودؓ نے ایک کتاب نکالی اور فرمایا کہ میں قسم کھاتا ہوں کہ یہ عبداللہ بن مسعودؓ کی لکھی ہوئی ہے،

⑧ صحیفہ جابر بن عبداللہؓ: صحیح مسلم میں روایت ہے کہ حضرت جابرؓ نے حج کے احکام پر ایک رسالہ تالیف کیا تھا، امام بخاریؒ نے "تاریخ کبیر" میں حضرت معمرؒ سے نقل کیا ہے قال رأیت قتادۃ قال لسعید بن ابی عروبۃ امسك علی المصحف فقرأ البقرۃ فلم یخطئ حرفا فقال یا ابا النضر لأنا لصحیفۃ جابر احفظ منی لسورۃ البقرۃ (کتاب التاریخ الکبیر ج ۴ ص ۱۸۶)

⑨ صحیفہ سمرہ بن جندبؓ: حافظ ابن حجرؒ نے "تہذیب التہذیب" میں نقل کیا ہے کہ سلیمان بن سمرہؓ نے اپنے والد سمرہ بن جندبؓ سے ایک بڑا نسخہ روایت کیا ہے، اور امام محمد بن سیرینؒ فرماتے ہیں کہ "ان الرسالۃ التی کتبہا سمرۃ لاولادہ یوجد فیہا علم کثیر"

⑩ صحیفہ سعد بن عبادہ: امام ابن سعدؒ نے "طبقات" میں نقل کیا ہے کہ حضرت سعد بن عبادہؓ نے ایک صحیفہ مرتب کیا تھا، جس میں احادیث جمع کی تھیں،

---

[۱] ج ۳ ص ۴، ۵ و ۶، ۵، ذکر انس بن مالکؓ کتاب معرفۃ الصحابۃؓ،

(۱۱) **صُحُفِ ابی ہریرہ**؛ امام حاکم نے "مستدرک" میں اور علامہ ابن عبدالبرؒ نے "جامع بیان العلم" میں حضرت حسن بن عمرو کا یہ واقعہ نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابوہریرہؓ کے سامنے ایک حدیث بیان کی، حضرت ابوہریرہؓ نے اس حدیث سے ناواقفیت کا اظہار فرمایا میں نے عرض کیا کہ میں نے یہ حدیث آپ ہی سے سنی ہے، اس پر حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا کہ اگر یہ حدیث میں نے بیان کی ہوگی تو میرے پاس لکھی ہوئی ہوگی، چنانچہ وہ کچھ کتابیں نکال کر لائے جن میں احادیث درج تھیں، ان میں تلاش کیا تو وہ حدیث مل گئی،

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابوہریرہؓ کے پاس اُن کی تمام مرویات لکھی ہوئی موجود تھیں گویا اس سے پانچ ہزار تین سو چوہتر احادیث کے مکتوب ذخیرہ کا پتہ چلتا ہے، لیکن اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کا یہ ارشاد پیچھے گذر چکا ہے کہ میں احادیث نہیں لکھا کرتا تھا، پھر اس روایت کی کیا توجیہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ عہدِ رسالتؐ اور خلفاء کے ابتدائی دور میں احادیث نہیں لکھتے تھے، لیکن آخری عمر میں یہ خیال ہوا ہوگا کہ کہیں میں یہ روایتیں بھول نہ جاؤں اس لئے انھوں نے اپنی مرویات کو جمع کر دیا لہٰذا کوئی تعارض نہ رہا، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ کی طرف کئی صحیفے منسوب ہیں:۔

(الف) **مسندِ ابی ہریرہؓ**؛ امام ابن سعدؒ نے "طبقات" میں نقل کیا ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے والد عبدالعزیز بن مروان نے مصر کی گورنری کے زمانہ میں کثیر بن مرہ کو خط لکھا کہ آپ کے پاس صحابہ کی روایت کردہ جتنی حدیثیں ہوں وہ سب میرے پاس بھیج دیجئے، اِلّا ما کان من حدیث ابی ھریرۃؓ فانہ عندنا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی مرویات اُن کے پاس مکتوب شکل میں موجود تھیں،

(ب) **مؤلفِ بشیر بن نہیکؒ**؛ حضرت بشیر بن نہیکؒ حضرت ابوہریرہؓ کے شاگرد ہیں اور امام دارمیؒ نے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں جو کچھ حضرت ابوہریرہؓ سے سنتا اسے لکھ لیتا تھا، بعد میں میں نے یہ مجموعہ حضرت ابوہریرہؓ کی خدمت میں پیش کیا، اور عرض کیا کہ یہ وہ احادیث ہیں جو میں نے آپ سے سنی ہیں، حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا ہاں،

(ج) **صحیفۂ عبدالملکؒ بن مروان**؛ پیچھے ذکر آچکا ہے کہ عبدالملک بن مروان نے امتحاناً حضرت ابوہریرہؓ کو بلا کر اُن کی کچھ روایات لکھ لی تھیں،

(د) **صحیفۂ ہمام بن منبہؒ**؛ حضرت ہمام بن منبہؒ بھی حضرت ابوہریرہؓ کے مشہور

شاگرد ہیں، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ کی احادیث کا ایک مجموعہ مرتب کیا تھا، جس کا نام حاجی خلیفہؒ نے "کشف الظنون" میں "الصحیفۃ الصحیحۃ" ذکر کیا ہے، امام احمدؒ بن حنبلؒ نے اپنی مسند میں اس صحیفہ کو بتمامہا نقل کردیا ہے، امام مسلمؒ بھی اپنی صحیح میں بہت سی احادیث اس صحیفہ کے واسطے سے لاتے ہیں، جب وہ اس صحیفہ کی کوئی حدیث ذکر کرتے ہیں تو فرماتے ہیں: "عن ھمام بن منبہ قال ھذا ما حدثنا به ابوھریرۃؓ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فذکر احادیث منہا وقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم"، حُسنِ اتفاق سے چند سال پہلے اس صحیفہ کا اصل مخطوط دریافت ہوگیا ہے، اس کا ایک نسخہ جرمنی میں برلن کے کتب خانہ میں موجود ہے، دوسرا نسخہ دمشق کے کتب خانہ "مجمع علمی" میں، سیرت اور تاریخ کے مشہور محقق ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے ان دونوں نسخوں سے مقابلہ کرکے یہ صحیفہ شائع کردیا ہے، اس میں ایک سو اڑتیس احادیث ہیں، اور جب مسندِ احمد سے اس کا مقابلہ کیا گیا تو کہیں ایک حرف یا ایک نقطہ میں بھی فرق نہیں تھا،

یہ چند مثالیں اس بات کو واضح کرنے کے لئے کافی ہیں کہ عہدِ رسالتؐ اور عہدِ صحابہؓ میں کتابتِ حدیث کا طریقہ خوب اچھی طرح رائج ہوچکا تھا، یہاں ہم نے صرف بڑے مجموعوں کا ذکر کیا ہے، ان کے علاوہ رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو انفرادی خطوط تحریر فرمائے یا کسی کو کوئی بات لکھ کردی یا فرامین جاری کئے، وہ اس کے علاوہ ہیں، اور مطوّلات میں اُن کی تفصیل دیکھی جاسکتی ہے، ہاں یہ درست ہے کہ تدوینِ حدیث کی یہ ساری کوششیں انفرادی نوعیت کی تھیں، اور سرکاری سطح پر خلفاءِ ثلاثہ کے دَور میں تدوین و اشاعتِ حدیث کا ایسا اہتمام نہیں ہوا جیسا کہ جمعِ قرآن کا ہوا، حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمر فاروقؓ دونوں نے اپنے اپنے زمانوں میں یہ ارادہ کیا کہ قرآن کریم کی طرح احادیث کا ایک مجموعہ بھی سرکاری نگرانی میں تیار کرادیا جائے، لیکن دونوں اس کام سے رُک گئے، جس کی وجہ یہ تھی کہ اُس وقت تک قرآن کریم کا صرف ایک نسخہ سرکاری نگرانی میں تیار ہوا تھا، اگر حدیث کا کوئی مجموعہ بھی اس طرح تیار ہوتا تو تصور کیا جاسکتا ہے کہ اس کے ساتھ بعد کے مسلمانوں کا احترام وعقیدت قریب قریب قرآن ہی کے درجہ میں پہنچ جاتا، اس کے علاوہ خطرہ تھا کہ لوگ قرآن کریم کو فراموش کرکے اس کی حفاظت و اشاعت میں مشغول ہوجائے، اسی خطرہ کا اظہار حضرت عمرؓ نے ان الفاظ میں کیا: "انی کنتُ اردتُ ان اکتب السنن وانی ذکرت قوما کانوا قبلکم کتبوا کتبا فاکبوا علیہا وترکوا کتاب اللہ الخ"

(مقدمۃ فتح الملہم، ص ۲۳۱، بحوالۂ مدخل للبیہقی)

منکرینِ حدیث حضرت عمرؓ کے اس فیصلہ پر اپنی مسرّت کا اظہار کرتے ہیں، اور اُسے حجیّتِ حدیث کے خلاف دلیل بنانا چاہتے ہیں، لیکن اُن کی یہ دلیل بالکل بے بنیاد ہے، اوّل تو اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے سرکاری سطح پر تدوینِ حدیث کی مخالفت کی تھی، انفرادی کتابت کی نہیں، چنانچہ اسی زمانہ میں بہت سے صحابہؓ نے انفرادی طور پر احادیث لکھی رکھی تھیں، رہی وہ روایت جس میں مذکور ہے کہ حضرت عمرؓ نے صحابۂ کرام کے جمع کی ہوئی احادیث کے مجموعہ کو نذرِ آتش کر دیا تھا، اور وہ صحابہ کو بکثرت روایتِ حدیث سے بھی منع فرماتے تھے، تو اس موضوع پر علامہ ابن عبد البرؒ نے "جامع بیان العلم" میں تفصیلی بحث کی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اوّل تو یہ روایات ضعیف ہیں، چنانچہ علامہ ابن حزمؒ نے "الاحکام" میں اُن میں سے ہر ایک روایت پر جرح کر کے اس کے راویوں پر تنقید کی ہے، دوسرے اگر یہ روایات صحیح بھی ہوں تو حضرت عمرؓ کا اصل منشا یہ تھا کہ روایاتِ حدیث کے معاملہ میں انتہائی احتیاط سے کام لیا جائے، اور یہ اسی وقت ممکن تھا کہ اکثارِ روایت کے رجحان پر ابتداء میں پابندی ہو، ورنہ جہاں تک احتیاط کے ساتھ روایتِ حدیث کا تعلق ہے حضرت عمرؓ نہ صرف یہ کہ اس کے مخالف نہیں تھے بلکہ اس کے داعی تھے، یہی وجہ ہے کہ انھوں نے عالمِ اسلام کے ہر صوبہ میں معلّم روانہ فرمائے، اور ان کا مقصد یہ بتایا کہ وہ لوگوں کو فرائض اور سنن کی تعلیم دیں، اور خود حضرت عمرؓ سینکڑوں حدیث کے راوی ہیں، آپ کی مرویات کی تعداد سات سو سے بھی اوپر ہے، اور حافظ ابو نعیم اصفہانیؒ نے تعددِ طرق کو نکال کر اُن کی روایت کردہ متون کی تعداد دو سو سے اوپر بیان کی ہے، اس کے علاوہ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے "ازالۃ الخفاء" میں ان کا یہ خطبہ نقل کیا ہے کہ:- "سیأتی اقوام ینکرون بالرجم وبالدجال وبالشفاعۃ وبعذاب القبر وبقوم یخرجون من النار بعد ما امتحشوا"، ظاہر ہے کہ ان سب چیزوں کا ذکر صرف احادیث ہی میں ہے، لہٰذا محض اُن کے تدوینِ حدیث پر آمادہ نہ ہونے یا اکثارِ روایت کرنے سے یہ نتیجہ کیسے نکالا جا سکتا ہے کہ وہ حجیّتِ حدیث کے مخالف تھے، پھر حضرت عثمانؓ کے دَور میں بھی تدوینِ حدیث کا کام اسی مرحلہ میں رہا جس مرحلہ میں شیخینؓ کے عہد میں تھا،

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خدمات

حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی ابتدائی دَور میں اکثارِ روایت کے مخالف تھے، اور اپنا صحیفۂ حدیث بھی لوگوں کو بمشکل دکھاتے تھے، لیکن ان کے زمانہ میں عبد اللہ بن سبا کی سرکردگی میں عظیم فتنۂ سبائیہ ظاہر ہوا، جو اسلام کے خلاف یہودیوں کی ایک سازش تھی، انھوں نے مسلمانوں میں گھل مل کر اسلام

کو ختم کرنے کی کوشش کی، اور اس مقصد کے لئے دو کام ایک ساتھ شروع کئے، ایک یہ کہ لوگوں کو صحابۂ کرامؓ سے برگشتہ کیا جائے، دوسرے یہ کہ جھوٹی احادیث گھڑ کر ایک نیا نظامِ عقائد تیار کیا جائے، جن میں حضرت علیؓ کو تو الوہیت کے مقام تک پہنچا دیا گیا ہو لیکن دوسرے صحابہ کے ایمان میں بھی شکوک پیدا کر دیئے ہوں، حضرت علیؓ کو اس عظیم فتنہ کا احساس اس وقت ہوا جب سبائی جماعت کے افراد مسلمانوں میں خوب اچھی طرح مل گئے، اسی موقع پر حضرت علیؓ نے یہ جملہ ارشاد فرمایا تھا جو ابن سعد وغیرہ نے نقل کیا ہے " قاتلهم الله ای عصابة بيضاء سودوا ای حديث من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم افسدوا " چنانچہ حضرت علیؓ نے اس فتنہ کے انسداد کی خاطر ایک طرف تو فضائلِ صحابہ کی اشاعت کی اور دوسری طرف حدیث کے سلسلہ میں اپنا طرزِ عمل بدل دیا، اب اقلالِ روایت کے بجائے اکثارِ روایت کو اختیار فرمایا جس کا طریقہ یہ تھا کہ بقول امام ابن سعد کے آپ منبر پر چڑھ جاتے اور یہ اعلان فرماتے کہ " من يشترى منى علما بدرهم فاشترى الحارث الاعور صحيفة بدرهم فكتب فيها علما كثيرا "، اس طرح حضرت علیؓ نے صحیح احادیث کو کثرت کے ساتھ روایت کر کے سبائی موضوعات کا مقابلہ فرمایا، چنانچہ آپ کے شاگردوں میں سے کئی حضرات کے پاس آپ کی روایت کردہ احادیث کے مجموعے تھے،

حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ کا زمانہ

حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کے زمانہ تک کتابتِ حدیث انہی پہلے دو مرحلوں میں تھی لیکن اب وہ وقت آچکا تھا کہ احادیث کی باقاعدہ تدوین ہو، کیونکہ اب قرآن کریم کے ساتھ اس کے اختلاط و التباس کا اندیشہ نہیں تھا، چنانچہ صحیح بخاری ج ا ص ۲۰ پر باب کیف یقبض العلم کے تحت تعلیقاً مروی ہے کہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ نے مدینہ طیبہ کے قاضی ابوبکر بن حزم کے نام ایک خط لکھا جس میں اُن کو حکم دیا کہ " انظر ما كان من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فاكتبه فانى خفت دروس العلم وذهاب العلماء "، مؤطا امام مالک میں بھی یہ خط مروی ہے اور اس میں احادیثِ نبوی کے ساتھ سنتِ خلفاءِ راشدین کے جمع کرنے کا حکم بھی مذکور ہے، لیکن ان دونوں کتابوں میں یہ حکم صرف قاضی مدینہ کے نام آیا ہے، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں حافظ ابونعیم اصفہانی کی روایت سے نقل کیا ہے کہ یہ خط صرف قاضی مدینہ کے نام نہیں بلکہ مملکت کے ہر صوبہ کے قاضی کے نام بھیجا گیا تھا، اس کے الفاظ یہ ہیں: " فكتب بها الى الآفاق " جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؒ نے اپنی پوری قلمرو میں بڑے پیمانے پر

تدوینِ حدیث کا کام شروع کیا تھا، چنانچہ آپ کے حکم کے ماتحت پہلی صدی ہجری کے آخر میں مندرجہ ذیل کتب حدیث وجود میں آچکی تھیں،

① **کتب ابی بکرؒ**: قاضی ابوبکرؒ کو جو حکم دیا گیا تھا اس کے بارے میں علامہ ابن عبدالبرؒ اپنی کتاب "التمہید" میں امام مالکؒ سے نقل کیا ہے کہ حضرت ابوبکرؒ نے حدیث کی کئی کتابیں جمع فرمائیں، لیکن حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کو بھیجی نہیں تھیں کہ اُن کی وفات ہوگئی،

② **رسالہ سالم بن عبداللہ فی الصدقات**: علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے "تاریخ الخلفاء" میں نقل کیا ہے کہ یہ رسالہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی فرمائش پر لکھا گیا تھا،

③ **دفاتر الزہری**: علامہ ابن عبدالبرؒ نے "جامع بیان العلم" میں امام زہریؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ہمیں عمر بن عبدالعزیزؒ نے تدوینِ حدیث یا سنن کا حکم دیا، تو ہم نے دفتر کے دفتر لکھ ڈالے، (اور یہ واقعہ ہے کہ اس زمانہ میں حضرت امام زہریؒ سے زیادہ تدوینِ حدیث کی خدمت شاید ہی کسی نے انجام دی ہو) پھر حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے مملکت کے ہر خطہ میں اُن دفاتر میں سے ایک دفتر بھیج دیا،

④ **کتاب السنن لمکحولؒ**: یہ کتاب امام ابن مکحولؒ نے تحریر فرمائی تھی، گویا اس کتاب کی تالیف سے کتابتِ حدیث اپنے چوتھے مرحلہ میں داخل ہوئی، علامہ ابن ندیم نے "الفہرست" میں اس کا ذکر کیا ہے، بظاہر یہ کتاب بھی حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے فرمان کی تعمیل میں لکھی گئی، کیونکہ حضرت مکحولؒ اُن کے زمانہ میں قاضی تھے،

⑤ **ابواب الشعبیؒ**: یہ حضرت عامر بن شراحیلؒ کی تالیف ہے، اور علامہ سیوطیؒ نے..... "تدریب الراوی" میں حافظ ابن حجرؒ کے حوالہ سے ذکر کیا ہے کہ یہ علمِ حدیث کی پہلی مبوّب کتاب ہے، حضرت شعبیؒ چونکہ کوفہ میں حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے قاضی تھے، اس لئے بظاہر یہ کتاب بھی انہی کے ارشاد پر لکھی گئی ہے،

حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی وفات ۱۰۱ھ میں ہوئی، لہٰذا یہ سب کتابیں اس سے پہلے لکھی جاچکی تھیں،

دوسری صدی ہجری | یہ مبوّب کتبِ حدیث کی محض ابتداء تھی، دوسری صدی ہجری میں تدوینِ حدیث کا کام اور زیادہ قوت کے ساتھ شروع ہوا، اس دور میں جو کتبِ حدیث لکھی گئیں، اُن کی تعداد بیس سے بھی زیادہ ہے، جن میں سے چند

مشہور کتابیں یہ ہیں،

(۱) کتاب الآثار لابی حنیفہؒ: اس کتاب میں پہلی بار احادیث کو فقہی ترتیب پر مرتب کیا گیا، علم حدیث میں اس کا پایہ بہت بلند ہے، اور امام ابوحنیفہؒ نے چالیس ہزار احادیث میں سے اس کتاب کا انتخاب فرمایا ہے، ذکرہ الموفق فی مناقب الامام ابی حنیفہؒ اس کتاب کے کئی نسخے ہیں، بروایت امام محمدؒ، بروایت امام ابو یوسفؒ، بروایت امام زفرؒ، اور یہ کتاب مؤطا امام مالکؒ سے زماناً مقدم ہے، ادھر یہ بھی ثابت ہے کہ امام مالکؒ نے امام ابوحنیفہ رح کی تالیفات سے استفادہ کیا، اس لئے یہ کتاب اپنی طرزِ تدوین میں مؤطا امام مالکؒ کی اصل کی حیثیت رکھتی ہے، بہت سے علماء نے اس کی شرح لکھیں اور اس کے رجال پر کتابیں تصنیف کیں، جن میں حافظ ابن حجرؒ بھی شامل ہیں،

یہاں ایک بات یہ بھی یاد رکھنی چاہئے کہ علمِ حدیث میں امام ابوحنیفہؒ کی براہِ راست مرتب کردہ کتاب یہی "کتاب الآثار" ہے، اس کے علاوہ "مسند ابی حنیفہؒ" کے نام سے جو مختلف کتابیں ملتی ہیں وہ خود امام صاحبؒ کی تالیف نہیں ہیں، بلکہ آپ کے بعد بہت سے حضرات محدثینؒ نے آپ کی مسندات تیار کیں، ان میں حافظ ابن عقدہؒ، حافظ ابونعیم اصفہانیؒ، حافظ ابن عدیؒ حافظ ابن عساکرؒ مشہور ہیں، بعد میں علامہ خوارزمیؒ نے ان تمام مسانید کو ایک مجموعہ میں یکجا کر دیا، جو "جامع مسانید الامام الاعظمؒ" کے نام سے مشہور ہیں،

(۲) المؤطا للامام مالکؒ: اس کتاب کو اپنے زمانے میں "اصح الکتب بعد کتاب اللہ" کہا جاتا تھا، اس کے بعد یہ لقب صحیح بخاری کو ملا، اس لئے کہ اس میں مؤطا کی تقریباً تمام احادیث بے شمار دوسری احادیث کے ساتھ موجود ہیں،

(۳) جامع معمر بن راشدؒ، یہ بھی امام مالکؒ کے ہمعصر ہیں، اور اپنے دور میں اُن کی کتاب بہت مقبول ہوئی، مگر آجکل نایاب ہے،

(۴) جامع سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ نے اس کتاب سے استفادہ کیا ہے،

(۵) السنن لابن جریجؒ، اسے "سنن ابی الولید" بھی کہتے ہیں،

(۶) السنن لوکیع بن الجراحؒ،

(۷) کتاب الزہد لعبد اللہ بن المبارکؒ،

تیسری صدی ہجری میں تدوینِ حدیث

اس صدی میں تدوینِ حدیث کا کام اپنے شباب کو پہنچ گیا، اسانید طویل ہوگئیں، ایک ایک حدیث کئی کئی طریقوں سے روایت کی گئی، اور علم کے پھیلاؤ کی وجہ سے فنِ حدیث پر لکھی ہوئی کتابیں نئی نئی ترتیب اور تبویب کے ساتھ وجود میں آنے لگیں، اور کتبِ حدیث کی بیس سے زیادہ قسمیں ہوگئیں اسماء الرجال کے علم نے باقاعدہ صورت اختیار کرلی، اور اس پر بھی متعدد کتابیں لکھی گئیں، اسی دور میں صحاحِ ستہ کی تالیف ہوئی، جہاں تک صحاحِ ستہ کا تعلق ہے یہاں اس کے تعارف کی ضرورت نہیں، ہر کتاب کی ابتداء میں اس کا تعارف آجائے گا، البتہ اُن چند کتابوں کا تعارف کرانا مقصود ہے جو درسیات کے علاوہ ہیں، اور علمِ حدیث کے مباحث میں اُن کے حوالے کثرت سے آتے ہیں،

(۱) مسندِ ابی داؤد طیالسیؒ : یہ ابوداؤد طیالسیؒ ہیں، اور ان ابوداؤدؒ سے مقدم ہیں جن کی سنن صحاحِ ستہ میں شامل ہے، بعض حضرات کا کہنا ہے کہ یہ کتاب مسانید میں سب سے پہلی مسند ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ سب سے پہلی مسند "مسند عبیداللہ بن موسیٰ" ہے، اور ابوداؤد طیالسیؒ اگرچہ اُن سے مقدم ہیں لیکن اُن کی مسند ان کی وفات کے بہت بعد بعض خراسانی علماء نے ترتیب دی ہے، اور یہ اُس وقت مرتب ہوئی جب مسند عبیداللہ بن موسیٰ وجود میں آچکی تھی،

(۲) مسندِ احمدؒ : اسے جامع ترین مسند کہا گیا ہے، اس میں تقریباً چالیس ہزار حدیثیں ہیں جنھیں امام احمدؒ نے ساڑھے سات لاکھ احادیث میں سے منتخب کیا ہے، امام احمدؒ نے اپنی زندگی میں ان احادیث کو جمع تو کرلیا تھا، لیکن اُن کی ترتیب و تبویب نہ کرسکے تھے کہ وفات ہوگئی، آپ کے بعد آپ کے جلیل القدر صاحبزادے عبداللہ بن احمدؒ نے اُن کی ترتیب و تہذیب کی، اور اس میں تقریباً دس ہزار احادیث کا اضافہ کیا، ان کے بعد حافظ ابوبکر قطیعیؒ نے بھی اس میں کچھ اضافے کئے جنھیں "زیاداتُ المسند" کہا جاتا ہے، مسندِ احمد میں صحیح، حسن اور ضعیف ہر طرح کی احادیث موجود ہیں، اور اس میں اختلاف ہے کہ کوئی موضوع حدیث بھی ہے یا نہیں، بہت عرصہ کے بعد بعض حضرات نے "مسندِ احمد" کو فقہی ابواب کی ترتیب کے مطابق بھی مرتب کیا ہے، متقدمین کی یہ کوششیں نایاب ہیں، البتہ "الفتح الرّبانی" کے نام سے "مسندِ احمد" کی ایک تبویب اب بھی موجود ہے،

(۳) مصنّفِ عبدالرزاق : پہلے زمانہ میں لفظ مصنّف کا اطلاق اسی اصطلاحی مفہوم پر ہوتا تھا، جس کے لئے آجکل "السنن" کا لفظ معروف ہے، یہ مصنّف امام عبدالرزاق بن الہمام

الیمانی کی مرتب کردہ ہے، اور کئی اعتبار سے بڑی جلیل القدر کتاب ہے، ایک تو اس لئے کہ عبدالرزاق امام ابوحنیفہؒ اور معمر بن راشد جیسے ائمہ کے شاگرد اور امام احمدؒ جیسے ائمہ کے استاذ ہیں، اسی لئے اس مصنّف میں اکثر احادیث ثلاثی ہیں، دوسرے اس لئے کہ امام بخاری کی تصریح کے مطابق اس مصنّف کی تمام حدیثیں صحیح ہیں،

---

④ مصنّف ابی بکر بن ابی شیبہ: یہ بھی امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ وغیرہ کے استاذ ہیں، اور ان کے مصنّف کی پہلی خصوصیت تو یہ ہے کہ اس میں صرف احادیثِ احکام کو فقہی ترتیب پر جمع کیا گیا ہے، اور دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس میں احادیث مرفوعہ کے ساتھ صحابۂ کرامؓ اور تابعینؒ کے فتاویٰ بھی بکثرت منقول ہیں، اس کی وجہ سے اصولِ حنفیہؒ کے مطابق حدیث کو سمجھنا آسان ہوجاتا ہے، تیسری خصوصیت یہ ہے کہ اس میں امام موصوفؒ نے ہر مذہب کے مستدلات کو پوری غیر جانبداری کے ساتھ جمع کیا ہے، چوتھی خصوصیت یہ ہے کہ امام ابوبکرؒ چونکہ خود کوفی ہیں، اس لئے انھوں نے اہلِ عراق کے مسلک کو خوب اچھی طرح سمجھ کر بیان کیا ہے، یہی وجہ ہے کہ حنفیہؒ کے مستدلات اس کتاب میں بکثرت پائے جاتے ہیں، اور اسی لئے علامہ زاہد الکوثریؒ نے لکھا ہے کہ "احوج مایکون الفقیہ الیہ کتاب ابن ابی شیبۃ،

⑤ المستدرک للحاکم: یہ کتاب مستدرک علی الصحیحین ہے لیکن نقدِ احادیث کے معاملہ میں امام حاکم بہت زیادہ متساہل مشہور ہیں، اسی لئے انھوں نے بہت سی ایسی حدیثوں کو علیٰ شرط الشیخین یا علیٰ شرط احدہما سمجھ کر اپنی کتاب میں درج کرلیا ہے، جو درحقیقت بہت ضعیف ہیں، حافظ شمس الدین ذہبیؒ نے اس کتاب پر ایک حاشیہ لکھا ہے جس میں مستدرک کی تلخیص بھی ہے اور امام حاکمؒ کی مسامحت پر تنبیہ بھی، یہ حاشیہ بھی مستدرک کے ساتھ حیدرآباد دکن سے چھپ گیا ہے، امام حاکم کے بارے میں بعض لوگوں نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ وہ شیعہ تھے، لیکن محققین نے اس الزام کو رد کردیا ہے،

⑥ المعاجم للطبرانیؒ: امام طبرانیؒ کی معاجم تین قسم کی ہیں، کبیر، اوسط، اور صغیر، معجم کبیر درحقیقت مسند ہے یعنی اس میں صحابہ کی ترتیب کے مطابق روایتیں جمع کی گئی ہیں، اور معجم اوسط میں امام طبرانیؒ نے اپنے شیوخ کی ترتیب سے روایات جمع کی ہیں، اور اس میں

صرف اپنے شیوخ کے غرائب اور تفردات کو ہی جمع کیا ہے، اور معجم صغیر میں اپنے ہر شیخ کی ایک ایک روایت ذکر کی ہے اور اس میں زیادہ تر انہی شیوخ کی روایات ہیں جن سے امام طبرانی رحؒ نے صرف ایک روایت سنی ہے،

⑦ مسند البزّار، اسے "المسند الکبیر" بھی کہتے ہیں، یہ امام ابوبکر بزار کی تصنیف ہے، اور معلّل ہے یعنی اس میں امام نے روایات کے اسبابِ قادحہ کو بھی تفصیل سے بیان کیا ہے، معلّل کتابوں کا اصول یہ ہے کہ جس حدیث پر وہ خاموشی سے گذر جائیں وہ ان کے نزدیک صحیح یا قابلِ عمل سمجھی جاتی ہے،

⑧ مسند ابی یعلی، یہ کتاب مسند کے نام سے مشہور ہو گئی، حالانکہ یہ معجم ہے،

⑨ مسند الدارمی، اس کتاب کو بھی اصطلاح کے خلاف مسند کہا گیا ہے، در حقیقت یہ سنن ہے،

⑩ السنن الکبریٰ للبیہقی، یہ کتاب امام بیہقی رحؒ نے فقہ شافعی کے مشہور متن "مختصر المزنی" کی ترتیب پر جمع کی ہے، اور حیدر آباد دکن سے چھپ چکی ہے،

⑪ سنن الدار قطنی، (ولادت ۳۰۶ھ وفات ۳۸۵ھ) یہ کتاب ابوابِ فقہیہ پر مشتمل ہے، جس میں ہر حدیث کے طرق نہایت تفصیل سے بیان کرتے ہیں، واللہ اعلم،

انواع المصنّفات فی الحدیث

علمِ حدیث انتہائی مخدوم علم ہے، اور اس میں مختلف حیثیتوں سے کتابیں لکھی گئی ہیں، چنانچہ کتبِ حدیث کی اپنے موضوع اور ترتیب کے لحاظ سے بہت سی اقسام ہیں جن میں سے ہر ایک قسم کا ایک خاص اصطلاحی نام ہے، حدیث کے طالب علم کو مراجعت الی الکتب کے لئے ان اقسام کو بھی تفصیل سے سمجھ لینا ضروری ہے،

① الجوامع: یہ جامع کی جمع ہے، جامع اس کتابِ حدیث کو کہتے ہیں جس میں آٹھ مضامین کی احادیث جمع کر دی گئی ہوں، ان آٹھ مضامین کو ایک شعر میں جمع کر کے بیان کر دیا گیا ہے.....

؎ سِیَر و آداب و تفسیر و عقائد ۔ فتن اشراط و احکام و مناقب

"سِیَر" سیرت کی جمع ہے یعنی وہ مضامین جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ کے واقعات پر مشتمل ہیں، "آداب" ادب کی جمع ہے، مراد ہیں آداب المعاشرت، مثلاً کھانے پینے کے آداب، "تفسیر" یعنی وہ احادیث جو تفسیرِ قرآن سے متعلق ہیں، "عقائد" وہ احادیث یا مضامین جن کا تعلق عقائد سے ہے،

"فِتَن" فتنہ کی جمع ہے، یعنی وہ بڑے بڑے واقعات جن کی پیشینگوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی "اَشراط" یعنی علاماتِ قیامت، "اَحکام" یعنی احکامِ عملیہ، جن پر فقہ مشتمل ہوتا ہے، ان کو السنن بھی کہا جاتا ہے، "مَناقب" منقبت کی جمع ہے، یعنی صحابۂ کرامؓ اور صحابیاتؓ اور مختلف قبائل اور طبقات کے فضائل، غرض جو کتاب ان آٹھوں مضامین پر مشتمل ہو اسے "جامع" کہا جاتا ہے،

چنانچہ سب سے پہلی جامع "جامع معمر بن راشد" ہے، (امام ابوحنیفہؒ اور علم حدیث، از مولٰنا محمد علی کاندھلوی) جو امام زہریؒ کے معروف شاگرد حضرت معمرؒ کی تالیف ہے، اور پہلی صدی ہجری میں ہی مرتب ہو چکی تھی، لیکن اب جامعِ معمرؒ نایاب ہے،

دوسری جامع سفیان ثوریؒ ہے، اس سے امام شافعیؒ نے بھی استفادہ کیا، یہ کتاب بھی نایاب ہے، تیسری جامع عبدالرزاق ہے جو امام عبدالرزاق بن ہمام صنعانی کی تالیف ہو اور دوسری صدی ہجری میں معروف ہو چکی تھی، یہ مصنّف عبدالرزاق کے نام سے مشہور ہے، اور حال ہی میں گیارہ جلدوں میں شائع ہو چکی ہے، جامع دارمی بھی مشہور جوامع میں داخل ہے، (لامع الدراری ص۴۴ ج۱)

لیکن سب سے زیادہ مقبولیت جامعِ بخاری کو حاصل ہوئی ہے، اس کے بعد جامعِ ترمذی ہے، ...

صحاحِ ستہ میں سے بخاری اور ترمذی کے جامع ہونے پر اتفاق ہے، البتہ صحیح مسلم کے بارے میں اختلاف ہی بعض اُسے جامع کہتے ہیں، کیونکہ اس میں آٹھوں ابواب موجود ہیں، لیکن بعض حضرات اس کے جامع ہونے سے بریں بناء انکار کرتے ہیں کہ اس میں کتاب التفسیر بہت مختصر ہے، لیکن صحیح یہ ہو کہ وہ بھی جامع ہے، کیونکہ جامع ہونے کے لئے کسی کتاب کا مفصّل ہونا ضروری نہیں محض اس کا وجود ہی کافی ہے، اور صحیح مسلم میں بھی کتاب التفسیر میں اگرچہ احادیث کم ہیں، لیکن بہرحال نفسِ کتاب موجود ہے، نیز تفسیر کی بہت سی احادیث امام مسلمؒ نے دوسرے ابواب کے تحت نقل کر دی ہیں، اسی لئے علامہ مجد الدین فیروزآبادی صاحبِ قاموس نے اس کو جامع قرار دیا ہے، اور صاحبِ کشف الظنون نے بھی اس کو جوامع میں شمار کیا ہے،

(۲) السُّنَن: یہ اس کتاب کا لقب ہے جس میں احادیث کو ابوابِ فقہیہ کی ترتیب پر مرتب کیا گیا ہو، اس نوع کو بالکل ابتداء میں "ابواب" کہتے تھے، بعد میں اس کا نام تبدیل ہو کر "مصنّف" ہو گیا، اور آخر میں اس کو "سنن" کہا جانے لگا، اس نوع کی سب سے پہلی کتاب امام ابوحنیفہؒ کے استاذ حضرت عامر بن شراحیل الشعبیؒ نے لکھی، جو "ابوابُ الشعبی" کے نام سے مشہور ہے، صحاحِ ستہ میں نسائیؒ، ابوداؤدؒ، ترمذی اور ابن ماجہ سنن ہیں، چنانچہ "سننِ اربعہ" کا لفظ بول کر یہی چار کتب مراد

لی جاتی ہیں، سنن اربعہ کے علاوہ سنن بیہقی، سنن دارمی، سنن دارقطنی اور سنن سعید بن منصور اس نوع کی مشہور کتابیں ہیں، ان کے علاوہ سنن ابن جریج اور سنن وکیع بن الجراح اس نوع کی قدیم کتابیں ہیں، نیز مصنّف عبد الرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ بھی اسی نوع میں شامل ہیں بعض حضرات مکحول کی کتاب السنن کو بھی اسی میں شمار کرتے ہیں،

③ المسانید، مسند کی جمع ہے، اُن کتب حدیث کا نام ہے جن میں احادیث کو صحابۂ کرامؓ کی ترتیب سے جمع کیا گیا ہو، یعنی ایک صحابی کی تمام مرویات ایک مرتبہ میں ذکر کر دی جائیں خواہ وہ کسی باب سے متعلق ہوں، پھر دوسرے صحابی کی وَ هَلُمَّ جَرًّا، پھر ان میں بعض اوقات حروف تہجی کی ترتیب کا اعتبار ہوتا ہے، بعض اوقات سابقیت فی الاسلام کا اعتبار کرکے ایسے صحابی کی حدیث کو پہلے رکھا جاتا ہے، اور بعض اوقات فضیلت کا اعتبار کیا جاتا ہے، نیز طبقات مہاجرین اور انصار کی ترتیب پر بھی مسانید کو مرتب کیا جاتا ہے،

سب سے پہلی مسند حضرت نُعَیم بن حماد نے لکھی،[۱] اس کے بعد بیشمار مسانید لکھی گئیں یہانتک کہ اس زمانہ میں یہ مشہور ہوگیا تھا کہ کوئی بڑا محدّث ایسا نہیں کہ جس نے مسند نہ لکھی ہو، چنانچہ امام بخاریؒ کے بہت سے اساتذہ مسانید کے مؤلف ہیں، نیز عثمان بن ابی شیبہ، اسحاق بن راہویہ، اور ابوبکر بن ابی شیبہ نے بھی مسانید لکھی ہیں، ان مسانید میں مسند اسد بن موسیٰ، مسند عبد بن حمید، مسند البزار اور مسند ابی یعلی معروف ہیں، آجکل تین مسانید مطبوعہ شکل میں ملتی ہیں، اور معروف ہیں، ایک مسند ابو داؤد طیالسیؒ جو دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن سے شائع ہو چکی ہے، دوسری مسند حمیدیؒ جو مجلس علمی نے شائع کی ہے، اس کے مصنّف امام بخاریؒ کے استاذ ہیں، تیسری مسند امام احمدؒ جو نہایت جامع مسند ہے، اور سب سے زیادہ مشہور و متداول ہے، اس کا تعارف گذر چکا ہے اور اب

---

[۱] قال السیوطیؒ فی التدریب قال الدارقطنی اول من صنف مسنداً نعیم بن حماد وقال الخطیب قد صنف اسد بن موسیٰ مسنداً وکان اکبر من نعیم سنّاً واقدم سماعاً، وقال الحاکم اوّل من صنف المسند علی تراجم الرجال فی الاسلام عبید اللہ بن موسیٰ العبسی وابو داؤد الطیالسی وقال بن عدی یقال ان یحیی الحمانی اوّل من صنف المسند بالکوفۃ واوّل من صنفہ بالبصرۃ مسدد واوّل من صنفہ بمصر اسد السنۃ (لامع الدراری، ص ۴۵، ج ۱) ۱۲

حال ہی میں علامہ ابن الساعاتیؒ نے اس کو ابواب کی ترتیب پر مرتب کر کے شائع کیا ہے، جو.....
"الفتح الربانی لترتیب مسند الامام احمد بن حنبل الشیبانیؒ" کے نام سے معروف ہے جیسا کہ
پہلے بھی بیان کیا گیا،

④ المعجم: عام طور سے مشہور یہ ہے کہ "معجم" اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی محدث نے اپنے شیوخ اور اساتذہ کی ترتیب سے احادیث جمع کی ہوں، یعنی ایک شیخ کی احادیث ایک جگہ اور دوسرے کی دوسری جگہ وھلم جراً، لیکن حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب مدظلہم نے لکھا ہے کہ یہ تعریف درست نہیں، درحقیقت معجم حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں حروفِ تہجی کی ترتیب قائم کی گئی ہو، خواہ یہ ترتیب صحابۂ کرام میں ہو یا شیوخ میں، اس طرح "معجم" اور "مسند" میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگئی، اس نوع کی بھی متعدد کتابیں مشہور ہیں، مثلاً معجم اسماعیلی، معجم ابن الغوطی وغیرہ[۱] لیکن سب سے زیادہ مشہور امام طبرانیؒ کی معاجم ہیں، انھوں نے تین معاجم لکھی ہیں:

(۱) المعجم الکبیر: جس میں صحابۂ کرام کی ترتیب سے احادیث جمع کی ہیں،

(۲) المعجم الاوسط: جس میں شیوخ کی ترتیب سے احادیث جمع کی گئی ہیں،

(۳) المعجم الصغیر: جس میں امام طبرانیؒ نے اپنے تمام شیوخ میں سے ہر ایک کی ایک ایک حدیث ذکر کی ہے، پہلی دو کتابیں نایاب ہیں، البتہ ان کی احادیث علامہ ہیثمیؒ کی "مجمع الزوائد" میں مل جاتی ہیں، البتہ المعجم الصغیر پہلے ہندوستان میں اور پھر مصر میں شائع ہو چکی ہے،

⑤ المستدرک: اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی دوسری کتاب حدیث کی ان چھوٹی ہوئی احادیث کو جمع کیا گیا ہو جو مذکورہ کتاب کی شرائط کے مطابق ہوں، صحیحین پر متعدد علماء نے مستدرک لکھی ہے، جن میں "کتاب الالزامات للدارقطنی" اور "المستدرک علی الصحیحین للحافظ ابی ذر عبد" مشہور ہیں، (الرسالۃ المستطرفہ ص ۲۲) لیکن مشہور ترین کتاب امام ابو عبداللہ حاکم نیشاپوریؒ کی "المستدرک علی الصحیحین" ہے، جو سب سے زیادہ رائج رہی ہے، اس میں انھوں نے وہ احادیث نقل کی ہیں جو صحیحین میں موجود نہیں، لیکن ان کے خیال میں بخاری یا مسلم کی شرائط پر پوری اترتی ہیں، لیکن امام حاکمؒ تصحیح احادیث کے معاملہ میں بہت متساہل ہیں، چنانچہ انھوں نے بہت سی حسن، ضعیف، منکر، بلکہ موضوع احادیث کو بھی صحیح علی شرط الشیخین قرار دے کر مستدرک میں داخل

---

[۱] وذکرت فی الاتحاف المعاجم الکثیرۃ منہا معجم ابی بکر المقری وشہاب الدین القوصی وابن قانع وغیرہم (لامع الدراری ص ۴۵)

کردیا ہے، اس لئے حافظ ذہبیؒ نے اس کی تلخیص کرکے امام حاکم کی غلطیوں پر تنبیہ کیا ہے، یہ تلخیص حاکم کی مستدرک کے ساتھ شائع ہو چکی ہے، جب تک حدیث کے بارے میں وہ صحت کی تصدیق نہ کردے اس وقت تک محض حاکم کی تصحیح کا اعتبار نہیں کیا جاتا،

⑥ المستخرج، اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی دوسری کتاب کی احادیث کو اپنی ایسی سند سے روایت کیا گیا ہو، جس میں مصنف کا واسطہ نہ آتا ہو، جیسے "مستخرج ابی عوانہ علی صحیح مسلم" جس میں انھوں نے صحیح مسلم کی روایات ایسی سند سے روایت کی ہیں جس میں مصنف کا واسطہ نہیں آتا، اسی طرح "مستخرج ابی نعیم علی صحیح مسلم"

⑦ الجزء، اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی ایک جزدی مسئلہ سے متعلق تمام احادیث یک جا کردی گئی ہوں جیسے "جزء القراءۃ للامام البخاریؒ"، "جزء القراءۃ للبیہقیؒ"، "جزء رفع الیدین للبخاریؒ"، "جزء الجہر ببسم اللہ للدارقطنیؒ"، "جزء الجہر ببسم اللہ للخطیبؒ البغدادی" و "کتاب القراءۃ للبیہقی"۔ آخری دور میں حضرت شاہ صاحبؒ اور حضرت مفتی صاحبؒ کی کتاب "التصریح بماتواتر فی نزول المسیح" اور شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب کاندھلوی مدظلہ کی "جزء حجۃ الوداع" بھی اسی قسم میں داخل ہے، بعض حضرات نے اس کے ساتھ کتب حدیث کی ایک اور نوع "الرسالۃ" بھی بیان کی ہے، اور اس کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ کتاب حدیث جس میں صرف کسی ایک شیخ کی احادیث جمع کی گئی ہوں، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ کوئی مستقل نوع نہیں ہے بلکہ "الجزء" کا مرادف ہے،

⑧ المشیخۃ، اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں صرف کسی ایک یا چند شیوخ کی احادیث جمع کردی گئی ہوں، جیسے "مشیخۃ ابن البخاری وعلیہا ذیل للحافظ المزی، مشیخۃ ابن شاذان الکبریٰ، مشیخۃ ابن القاری (وذکرا لشیخ فی لامع الدراری کثیراً، ص ۱۵۰ و ۱۵۱)

⑨ الافراد والغرائب، اُن کتب حدیث کو کہتے ہیں جس میں کسی ایک شخص کے تفردات کو جمع کیا گیا ہو، "ککتاب الافراد للدارقطنی"

⑩ التجرید، کسی کتابِ حدیث سے سند اور مکررات کو حذف کرکے صرف صحابی کا نام اور حدیث کا متن بیان کردیا جائے، تو وہ تجرید کہلاتی ہے، جیسے "تجرید البخاری للزبیدیؒ" اور "تجرید المسلم للقرطبی" اور "تجرید الصحیحین" وغیرہ،

⑪ التخریج، وہ کتاب جس میں کسی دوسری کتاب کی معلق یا بے حوالہ احادیث کی

سند اور اس کا حوالہ بیان کیا جائے، مثلاً ہدایہ میں ساری حدیثیں بلا حوالہ ہیں، ان احادیث کی سند اور حوالہ تلاش کرنے کی غرض سے جو کتابیں لکھی گئیں وہ ہدایہ کی تخریج کہلائیں، مثلاً "نصب الرّایۃ فی تخریج احادیث الھدایۃ للزیلعی" اور حافظ ابن حجرؒ کی "الدّرایۃ فی تخریج احادیث الھدایۃ" نیز انھوں نے ہی "التلخیص[1] الحبیر فی تخریج احادیث الرّافعی الکبیر" کے نام سے ایک مفصّل کتاب لکھی ہے، جس میں شافعی فقہ کے ایک مشہور متن "رافعی" کی احادیث تخریج کی ہیں، اُن کی یہ کتاب احادیث احکام کا جامع ترین ذخیرہ سمجھی جاتی ہے، اسی طرح انہی کی کتاب ہے "الکافی الشاف فی تخریج احادیث الکشاف" اسی طرح حافظ زین الدین عراقی کی "تخریج احیاء علوم الدّین" جو بڑی مفید ہے، اس میں حافظ عراقیؒ نے امام غزالیؒ کی "احیاء العلوم" کی احادیث کی تخریج کی ہے،

(۱۲) کُتبِ الجمع، ان کتابوں کو کہتے ہیں جن میں ایک سے زائد کتبِ حدیث کی روایتوں کو بحذفِ تکرار جمع کر دیا جائے، اس نوع کی سب سے پہلی کتاب امام حمیدیؒ کی "الجمع بین الصحیحین" ہے، ان کے بعد حافظ رزین بن معاویہؒ نے "تجرید الصحاح السّتۃ" لکھی، جن میں صحاحِ ستہ کی تمام احادیث کو جمع کیا گیا، البتہ ان کی اصطلاح میں ابن ماجہ کی بجائے مؤطا امام مالکؒ صحاحِ ستہ میں شامل تھی، اسی لئے انھوں نے اپنی کتاب میں ابن ماجہ کی بجائے مؤطا امام مالکؒ کی احادیث کو جمع کیا، ان کے بعد حافظ ابن اثیر جزریؒ نے "جامع الاصول" کے نام سے ایک کتاب لکھی، جس میں صحاحِ ستہ کی احادیث کو جمع کیا، اور حافظ رزین بن معاویہؒ سے جو احادیث چھوٹ گئی تھیں، اُن کو بھی شامل کر لیا، لیکن اُن کی اصطلاح میں بھی مؤطا امام مالکؒ صحاحِ ستہ میں شامل تھی، نہ کہ ابن ماجہ، ان کے بعد علامہ نور الدین ہیثمیؒ تشریف لائے، اور انھوں نے "مجمع الزوائد و منبع الفوائد" کے نام سے ایک ضخیم کتاب لکھی، اور اس میں مسند احمد، مسند بزّار، مسند ابی یعلیٰ اور امام طبرانیؒ کی معاجم ثلاثہ کی ان زائد احادیث کو یکجا کر دیا، جو صحاحِ ستہ میں نہیں آئیں، لیکن علامہ ہیثمیؒ کی اصطلاح میں ابن ماجہ صحاحِ ستہ میں شامل تھی، نہ کہ مؤطا امام مالکؒ،

---

[1] ہو تخریج الشرح الکبیر للرّافعیؒ علیٰ وجیز الغزالی فی الفقہ الشافعی، وقد قام بتخریج احادیثہ ایضاً سراج الدین عمر بن الملقن فی کتاب البدر المنیر فی تخریج الاحادیث والآثار الواقعۃ فی الشرح الکبیر فی سبع مجلدات ۱۲ (الرسالۃ المستطرفۃ، ص ۱۵۴)

اس لئے انھوں نے "مجمع الزوائد" میں ابن ماجہ کی احادیث نہیں لیں، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابن ماجہ کی احادیث نہ "جامع الاصول" میں جمع ہو سکیں نہ "تجرید الصحاح الستہ" میں اور نہ ہی "مجمع الزوائد" میں۔

ان کے بعد علامہ محمد بن محمد بن سلیمان نے "جمع الفوائد" من "جامع الاصول" و "مجمع الزوائد" کے نام سے ایک کتاب لکھی، جس میں ایک طرف تو "جامع الاصول" اور "مجمع الزوائد" کی تمام احادیث کو بحذفِ تکرار جمع کر دیا، نیز ابن ماجہ جو ان دونوں سے چھوٹ گئی تھی اس کی روایات بھی لے لیں، بلکہ اس کے علاوہ سنن دارمی کی روایات بھی جمع کر دیں، اس طرح یہ کتاب چودہ کتبِ حدیث کا مجموعہ بن گئی، بلاشبہ "جمع الفوائد" اپنے اختصار کے باوجود احادیث کا بڑا جامع مجموعہ ہے، لیکن احقر کا تجربہ یہ ہے کہ اس میں بہت سی احادیث چھوٹ گئی ہیں، اور اگر کوئی حدیث اس میں نہ ملے تو یہ سمجھنا غلط ہوگا کہ یہ چودہ کتابوں میں بھی نہیں ہے،

اب تک "کتب الجمع" کے تحت ہم نے جن کتابوں کو ذکر کیا یہ ساری کتابیں ابواب کی ترتیب پر لکھی گئی ہیں، بعض حضرات نے احادیث کو حروفِ تہجی کی ترتیب سے بھی جمع کیا ہے، اس نوع کی سب سے پہلی معلوم کتاب "فردوس الدیلمی" ہے، لیکن یہ کتاب نایاب ہے، اس کے بعد علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے "جمع الجوامع" کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں پورے ذخیرۂ احادیث کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے، اس میں انھوں نے قولی احادیث کو حروفِ تہجی کی ترتیب سے جمع کیا ہے، اور فعلی احادیث کو صحابۂ کرام کی ترتیب سے، پھر علامہ سیوطیؒ ہی نے اس کتاب کی تلخیص کی، "الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر صلی اللہ علیہ وسلم"، اس کتاب میں تمام موجود کتبِ حدیث میں سے قولی احادیث کو حروفِ تہجی کی ترتیب سے جمع کر دیا گیا ہے، "جمع الجوامع" تو آجکل نایاب ہو چکی ہے، لیکن "الجامع الصغیر" مروّج ہے، اور اس میں ہر حدیث کے ساتھ اس کے حوالہ کے علاوہ اس کی اسنادی حیثیت بھی اس طرح متعین کی گئی ہے کہ صحیح کے لئے حرف "صح"، ضعیف کے لئے حرف "ض" اور حسن کے لئے حرف "ح" لکھ دیا گیا ہے، لیکن مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے "الاجوبۃ الفاضلہ" میں صفحہ ۱۲۷ پر لکھا ہے کہ یہ علامتیں علامہ سیوطیؒ نے نہیں لگائیں، بلکہ ان کے بعد کسی اور عالم نے لگائی ہیں[1]،

---

[1] ولذا لا ینبغی ان یوثق بہذہ الرموز، قال المناویؒ: ولما یوجد فی بعض النسخ من الرمز الی الصحیح والحسن والضعیف بصورۃ رأس "ص" و"ح" و"ض" فلا ینبغی الوثوق بہ لغلبۃ تحریف النساخ علی انہ وقع لہ ذلک فی بعض دون بعض کما رأیتہ بخطہ، (فیض القدیر ص ۴۰ ج ۱ بحوالۃ الاجوبۃ الفاضلۃ مع تعلیقہ ص ۱۲۷) ۱۲

"الجامع الصغیر" کی متعدد شرحیں بھی لکھی گئی ہیں، جن میں سے علامہ مناویؒ کی "فیض القدیر" اور علامہ عزیزیؒ کی "السراج المنیر" مشہور، معروف اور متداول ہیں، ان دونوں میں سے علامہ مناویؒ تصحیح احادیث کے معاملہ میں زیادہ محتاط ہیں، ان کے برخلاف علامہ عزیزیؒ قدرے متساہل ہیں،

اس سلسلہ کا سب سے زیادہ قابلِ قدر اور جامع کام علامہ علی المتقی نے کیا، اُن کی کتاب "کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال" جسے بلاشبہ احادیثِ نبویہ کی جامع ترین کتاب کہنا چاہئے، انھوں نے اپنی اس کتاب کو علامہ سیوطیؒ کی "جمع الجوامع" پر مبنی کیا ہے، یعنی پہلے ہر باب کی وہ قولی احادیث جمع کیں جو "جمع الجوامع" میں موجود تھیں، اس کے بعد وہ قولی احادیث جمع کیں جو علامہ سیوطیؒ سے چھوٹ گئی تھیں، اور اُن کا نام "الاکمال فی سنن الاقوال" رکھا، پھر جمع الجوامع کی فعلی احادیث کو جو صحابہ کی ترتیب پر مرتب تھیں ابواب کی ترتیب پر مرتب کیا، اور اس مجموعہ کا نام "کنز العمال" ہے، اس میں ہر حدیث کے ساتھ اس کے ماخذ کا حوالہ رموز میں دیا ہے، جیسے بخاری کے لئے "خ" اور مستدرکِ حاکم کے لئے "ک" وغیرہ، علامہ علی المتقی نے اپنی اس کتاب میں تقریباً تیس کتبِ حدیث کو جمع کر دیا ہے، اس طرح یہ کتاب کسی حدیث کی تحقیق کے لئے بے نظیر رہنما کی حیثیت رکھتی ہے،

(۱۴) الفہارس، وہ کتبِ حدیث جن میں ایک یا زائد کتابوں کی احادیث کی فہرست جمع کر دی گئی ہو، تاکہ حدیث کا نکالنا آسان ہو، مثلاً علامہ زاہد الکوثریؒ کے ایک شاگرد نے "فہارس البخاری" کے نام سے ایک بڑی مفید کتاب لکھی ہے جس کے ذریعہ بخاری سے حدیث نکالنا بہت آسان ہو گیا ہے، اس سلسلہ کا ایک جامع اور مفید کام اللہ تعالیٰ نے مستشرقین کی ایک جماعت سے لیا جس نے "ڈاکٹر وینسنک" کی سربراہی میں سات ضخیم جلدوں پر مشتمل ایک مفصل کتاب مرتب کی ہے، جس کا نام ہے "المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی" جس میں انھوں نے صحاح ستہ مؤطا امام مالکؒ، سنن دارمی، اور مسند احمد کی احادیث کی فہرست مرتب کی ہے، اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ حروف تہجی کے حساب سے انھوں نے ہر لفظ کے تحت یہ بیان کیا ہے کہ یہ لفظ کون کونسی حدیث میں آیا ہے، اور وہ حدیث کہاں کہاں مذکور ہے، البتہ اس کتاب میں یہ لوگ احادیث کے استیعاب پر قادر نہیں ہو سکے، بلکہ اس میں بہت سی احادیث چھوٹ گئی ہیں، پھر اسی کتاب کی ایک تلخیص "وینسنک" ہی نے "مفتاح کنوز السنۃ" کے نام سے شائع کی ہے، جو مختصر ہونے کی وجہ سے انتہائی مفید ہے اور ہر طالب علم کے لئے ناگزیر ہے،

⑭ **الاطراف**، وہ کتب حدیث جن میں احادیث کے صرف اوّل و آخر الفاظ ذکر کئے گئے ہوں، جن سے پوری حدیث کو پہچانا جاسکے، اور آخر میں اس حدیث کا حوالہ ذکر کر دیا گیا ہو، کہ فلاں فلاں کتب حدیث سے یہ احادیث لی گئی ہیں، اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ بسا اوقات ایک شخص کو کسی حدیث کے اوّل یا آخر الفاظ تو یاد ہوتے ہیں لیکن نہ پوری حدیث ذہن میں ہوتی ہے اور نہ اُس کی اسنادی حیثیت کا علم ہوتا ہے، ایسے موقع پر اطراف کی کتب بیحد کام دیتی ہیں،

اس موضوع پر سب سے پہلے حافظ ابن عساکر دمشقیؒ نے کتاب لکھی، جو دو جلدوں پر مشتمل ہے اس کا نام "الاشراف فی معرفۃ الاطراف" ہے، جس میں حافظ ابن عساکرؒ نے ابوداؤد، نسائی، ترمذی کے اطراف ذکر کئے ہیں، اس کتاب کو انھوں نے حروفِ معجم پر مرتب کیا ہے، لیکن یہ کتاب نایاب ہے،

ان کے بعد حافظ عبدالغنی مقدسیؒ نے "اطراف الکتب الستۃ" تحریر فرمائی، آجکل اس نوع کی سب سے زیادہ متداول کتاب حافظ مزیؒ کی "تحفۃ الاشراف فی معرفۃ الاطراف" ہے، "الفہارس" کے ذیل میں بیان کردہ "المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی" اور اس کی تلخیص "مفتاح کنوز السنۃ" بھی اس نوع کے تحت آتی ہیں،

⑮ **الاربعینات**، جمع "الاربعین" بمعنی "چہل حدیث" ان کتابوں کو کہتے ہیں جن میں چالیس حدیثیں کسی ایک باب اور موضوع کی یا ابواب مختلفہ کی جمع کی گئی ہوں "والمصنفات فی ذٰلک مِمَّا لَا تُعَدُّ وَلَا تُحْصٰی" چنانچہ بے شمار محدثین نے "اربعین" لکھی ہیں، اور اُن کا مقصدِ تالیف امام بیہقیؒ کی اس حدیث پر عمل کرنا ہے جو کہ انھوں نے شعب الایمان میں حضرت ابوالدرداءؓ سے مرفوعاً نقل کی ہے: "قال سُئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما حد العلم الذی اذا بلغہ الرجل کان فقیہاً فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من حفظ علی امتی اربعین حدیثاً فی امر دینہا بعثہ اللہ فقیہاً وکنت لہ یوم القیامۃ شافعاً وشہیداً (مشکوٰۃ ص ۳۶ ج ۱ کتاب العلم فصل ثالث) یہ حدیث عوام الناس میں بہت مشہور ہوگئی، لیکن امام احمدؒ کا قول ہے کہ "حدیث متنہ مشہور فیما بین الناس ولیس لہ اسناد صحیح (کذا فی المشکوٰۃ) چنانچہ امام نوویؒ اپنی "اربعین" کے شروع میں اس حدیث کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں "اتفق الحفاظ علی انہ حدیث ضعیف وان کثرت طرقہ" چنانچہ یہ حدیث سنداً ضعیف ہے، البتہ تعددِ طرق اور کثرتِ اسانید کی وجہ سے اس کو حسن لغیرہ کہا جاسکتا ہے، اسی بنا پر اُمت کے بہت سے علماء اور محدثین نے اس پر عمل کیا ہے، اور اربعینات لکھی ہیں، ہمارے علم میں سب سے پہلی اربعین عبداللہ بن مبارک نے لکھی، پھر محمد بن اسلم طوسیؒ نے، بعد میں

بے شمار اہل علم نے مختلف موضوعات پر اربعینات مرتب کیں، مثلاً امام دارقطنیؒ، حاکم، ابونعیمؒ، ابوعبدالرحمٰن سلمیؒ اور ابوبکر بیہقیؒ وغیرہ،

(۱۶) **الموضوعات**، یعنی وہ کتابیں جن میں احادیث موضوعہ کو جمع کر دیا گیا ہو یا متہم بالوضع احادیث کی تحقیق کی گئی ہو، شروع میں کتب موضوعہ اس انداز پر لکھی جاتی تھیں کہ ضعیف راویوں کا تذکرہ کیا جاتا تھا، اور ان سے جو موضوع یا ضعیف احادیث مروی ہیں، ان کی نشان دہی کی جاتی تھی، مثلاً ابن عدیؒ کی "الکامل" امام عقیلیؒ کی "الضعفاء" اور امام جوزقانیؒ کی "الاباطیل" اسی انداز پر ہیں،

بعد میں موضوعات کا طریقہ یہ ہو گیا کہ موضوع یا متہم بالوضع احادیث کو ابواب کی ترتیب سے یا حروفِ تہجی کی ترتیب سے ذکر کر کے یہ بتایا جاتا ہے کہ ان کو کس نے روایت کیا ہے، اور اس میں سنداً کیا نقص ہے، اس موضوع پر سب سے پہلے علامہ ابن الجوزیؒ نے قلم اٹھایا، اُن کی دو کتابیں ہیں، ایک "العلل المتناہیہ فی الاخبار الواہیۃ" دوسری "الموضوعات الکبریٰ" ان میں سے دوسری کتاب آج بھی دستیاب ہے لیکن اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ علامہ ابن الجوزیؒ احادیث پر وضع کا حکم لگانے میں نہایت متشدد ہیں، اور انھوں نے بہت سی صحیح احادیث کو بھی موضوع قرار دیدیا ہے، اس لئے بعد کے محقق علماء نے ان کی کتابوں پر تنقیدیں لکھیں، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے اُن کی تردید میں "القول المسدد فی الذب عن مسند احمد" میں ان کی بہت اچھی تردید کی ہے، اس کتاب میں حافظؒ نے مسندِ احمدؒ کی ان احادیث کی تحقیق کی ہے جنھیں ابن الجوزیؒ نے موضوع قرار دیا ہے، اور بتایا ہے کہ جن احادیث پر ابن الجوزیؒ نے موضوع ہونے کا حکم لگایا ہے ان میں سے ایک حدیث صحیح مسلم میں بھی موجود ہے، اور ایک حدیث بخاری کے احمد شاکر والے نسخہ میں بھی ہے، اور ایسی احادیث تو بہت سی ہیں جو امام بخاریؒ نے تعلیقاً روایت کی ہیں، اور ابن الجوزیؒ نے انھیں موضوع قرار دیدیا ہے، پھر علامہ سیوطیؒ نے ابن الجوزیؒ کی موضوعات پر ایک مفصّل تنقید لکھی، جس کا نام "النکت البدیعات علی الموضوعات" رکھا، بعد میں اس کی تلخیص کی، اور اس میں کچھ اضافے کئے جو "اللآلی المصنوعۃ فی الاحادیث الموضوعۃ" کے نام سے معروف ہے، جو کئی جلدوں میں شائع ہو چکی ہے لیکن علامہ سیوطیؒ حدیث کے معاملہ میں قدرے متساہل ہیں، اس لئے بعض ضعیف یا منکر احادیث کو بھی صحیح قرار دیدیتے ہیں، علامہ ابن الجوزیؒ کے بعد حافظ صغانیؒ کی موضوعات بھی بہت مقبول ہوئیں علامہ ابن الجوزیؒ اور

سلہ لیکن اس کتاب کو بھی متشدد قرار دیا گیا ہے ۱۲

سیوطیؒ کے بعد بہت سے حضرات نے موضوعات پر کتابیں لکھیں جن میں ملا علی قاریؒ کی "الموضوعات الکبیر" نہایت مقبول و معروف ہے، آخری دور میں قاضی شوکانیؒ کی "الفوائد المجموعۃ فی الاحادیث الموضوعۃ" اور علامہ طاہر پٹنیؒ کی "تذکرۃ الموضوعات" مختصر مگر مفید کتابیں ہیں،

اس نوع کا جامع ترین کام علامہ ابن عراقؒ نے انجام دیا، انھوں نے اپنی کتاب "تنزیہ الشریعۃ المرفوعۃ عن الاحادیث الشنیعۃ الموضوعۃ" میں ابن جوزیؒ، جوزقانیؒ، عقیلیؒ، ابن عدی، حافظ ابن حجرؒ علامہ سیوطیؒ اور ملا علی قاریؒ کی تمام کتابوں کو جمع کر دیا ہے، اور ہر حدیث کی خوب تحقیق کی ہے، اس طرح اُن کی کتاب جامع ترین بھی ہے اور محقق ترین بھی جو بسا اوقات پچھلی تمام کتابوں سے مستغنی کر دیتی ہے، اس کتاب میں علامہ ابن عراقؒ نے ابن جوزیؒ جوزقانیؒ اور سیوطیؒ کی بیان کردہ احادیث میں سے صرف ان احادیث کو جمع کیا ہے، جو فی الواقع موضوع ہیں،

(۱۷) **کتب الاحادیث المشتہرۃ**؛ یعنی وہ کتابیں جن میں اُن احادیث کی تحقیق کی گئی ہو جو عام طور سے مشہور اور زبان زد ہوتی ہیں، لیکن اُن کی سند کا علم عام طور سے نہیں ہوتا، اس موضوع پر سب سے پہلے علامہ زرکشیؒ نے "التذکرۃ فی الاحادیث المشتہرۃ" کے نام سے ایک کتاب لکھی، ان کے بعد حافظ ابن حجرؒ نے "اللآلی المنثورۃ فی الاحادیث المشہورۃ" بعد میں علامہ سیوطیؒ کی "الدرر المنتثرۃ فی الاحادیث المشتہرۃ"، اور علامہ ابن درویشؒ کی "اسنی المطالب فی احادیث مختلفۃ المراتب" بھی اپنے اختصار کے باوجود کافی مشہور ہوئیں، لیکن اس نوع کی کتابوں میں سب سے زیادہ مشہور اور متداول کتاب حافظ شمس الدین سخاویؒ کی "المقاصد الحسنۃ فی الاحادیث المشتہرۃ علی الالسنۃ" ہے، جسے انھوں نے حروف تہجی کی ترتیب پر مرتب کیا ہے، اور ہر حدیث کی خوب تحقیق کی ہے،

(۱۸) **غریب الحدیث**؛ یعنی وہ کتابیں جن میں احادیث میں وارد ہونے والے کلمات کی لغوی و اصطلاحی تحقیق و تشریح کی گئی ہو، اس موضوع پر سب سے پہلی کتاب امام نضر بن شمیل اور ابو عبیدہ معمر بن المثنیٰؒ کی ہے، بعد میں امام اصمعیؒ اور علامہ ابن قتیبہ دینوریؒ نے بھی اس موضوع پر قلم اٹھایا، اس کے بعد علامہ خطابیؒ نے اُن سب کو جمع کر دیا، لیکن اس موضوع پر سب سے پہلی جامع اور مفصل کتاب امام ابو عبید قاسم بن سلامؒ کی "غریب الحدیث" ہے، جو حیدر آباد دکن سے شائع ہو چکی ہے، البتہ اس سے کسی لفظ کے معنی تلاش کرنا بہت مشکل ہے، کیونکہ اس میں حروف تہجی کی ترتیب کا کوئی لحاظ نہیں ہے، اس کے بعد علامہ زمخشریؒ نے "الفائق" کے نام سے ایک کتاب لکھی جو حسن ترتیب کے لحاظ سے سابقہ تمام کتابوں پر فائق ہے، لیکن اس نوع کا سب سے زیادہ جامع کام علامہ

مجد الدین ابن اثیر الجزریؒ نے کیا، جن کی کتاب "النہایۃ فی غریب الحدیث والاثر" نہایت جامع بھی ہے اور مرتب بھی، اس کو انھوں نے حروفِ تہجی کی ترتیب پر مرتب کیا ہے، اسی لئے اس موضوع پر اس کا فائدہ عام ہوا، اور وہ مآخذ میں شمار ہوئی، اس موضوع پر اور بھی بہت سی مفید کتابیں لکھی گئی ہیں، جیسے عبدالغافرؒ فارسی کی "مجمع الغرائب" اور قاسم سرقسطیؒ کی "غریب الحدیث" وغیرہم،

آخری دَور میں علامہ طاہر پٹنی نے "مجمع بحار الانوار فی غرائب التنزیل ولطائف الاخبار" تالیف فرمائی، جو اس نوع کی مقبول مستند اور متداول کتاب ہے، علامہ انور شاہ کشمیریؒ اس کتاب کو غریب الحدیث کی تمام کتابوں پر فوقیت دیا کرتے تھے، جس کی وجہ یہ تھی کہ اس کتاب میں صرف الفاظ ہی کی تشریح نہیں کی گئی، بلکہ ہر لفظ جن احادیث میں آیا ہے، ان احادیث کی بھی مختصر اور ملخص تشریح اس میں موجود ہے، اور حضرت شاہ صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ اس کے مؤلف نے الفاظ کی تشریح کرتے ہوئے کتبِ لغت کے علاوہ تمام شروحِ حدیث کو بھی سامنے رکھا ہے،

(۱۹) **مشکل الحدیث**، اس نوع کو "شرح الآثار" اور "مختلف الحدیث" بھی کہتے ہیں، اور اس سے مراد وہ کتبِ حدیث ہیں، جن میں متعارض احادیث کی تطبیق اور مشکل المراد احادیث کے محل کی تعیین کی گئی ہو، ان میں کوئی خاص ترتیب نہیں ہوتی، بلکہ مؤلف کیف ما اتفق احادیث کو ذکر کرکے ان کی تشریح کرتا ہے، اس نوع کی بھی بہت سی کتب لکھی گئی ہیں، کہا جاتا ہے کہ اس نوع میں سب سے پہلے مصنف امام شافعیؒ ہیں، جنھوں نے اپنی "کتاب الام" کے بعض حصوں میں یہی کام کیا ہے، لیکن باقاعدہ طور پر اس موضوع پر سب سے پہلے امام ابن جریجؒ نے قلم اٹھایا، نیز ابو محمد بن قتیبہؒ اور امام ابن عبدالبرؒ نے بھی کتابیں لکھیں، مگر یہ سب کتابیں نایاب ہیں، موجودہ دَور میں اس موضوع پر دو کتابیں معروف ومتداول ہیں، ایک امام ابو جعفر طحاویؒ کی "مشکل الآثار" جو چار جلدوں میں ہے، دوسری علامہ ابو بکر بن الفورک کی "مشکل الحدیث" یہ دونوں کتابیں حیدرآباد دکن سے شائع ہو چکی ہیں،

(۲۰) **اسباب الحدیث**، حدیث میں ان کی وہی حیثیت ہے، جو تفسیر میں اسبابُ النزول کی ہے، یعنی اس میں قولی احادیث کا سببِ ورود بیان کیا جاتا ہے، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کونسا ارشاد کن حالات میں فرمایا، اس نوع میں بہت کم کتابیں لکھی گئیں، اس میں سب سے پہلی تصنیف امام ابوحفص العکبری کی ہے، اُن کے بعد حامد بن کزنیؒ اور علامہ سیوطیؒ نے بھی اس پر قلم اٹھایا ہے، صاحبِ کشف الظنون لکھتے ہیں کہ ہمارے دَور میں اس نوع کی صرف

ایک کتاب باقی رہ گئی ہے جس کا نام "البیان والتعریف فی اسباب ورود الحدیث الشریف" ہے، اور وہ علامہ ابراہیم بن محمد الشہیر بابن حمزۃ الحسینی الدمشقی الحنفی کی تالیف ہے جو شائع ہو چکی ہے،

(۲۱) الترتیب، یعنی وہ کتاب جس میں کسی دوسری غیر مرتب کتاب کی احادیث کو کسی خاص ترتیب سے جمع کر دیا گیا ہو، مثلاً "ترتیب مسند احمد علی الحروف لابن کثیر" اور "ترتیب مسند احمد علی الحروف لابن المحب" اسی طرح آخری دور میں علامہ ابن الساعاتی رحمۃ اللہ علیہ نے مسند احمد کو "الفتح الربانی" کے نام سے ابواب کی ترتیب پر مرتب کیا ہے،

(۲۲) الزوائد، یعنی وہ کتاب جس میں کسی دوسری کتاب کی صرف وہ احادیث جمع کر دی گئی ہوں جو صحیحین میں موجود نہیں، مثلاً علامہ نور الدین ہیثمی رحمۃ اللہ علیہ کی "موارد الظمآن الی زوائد ابن حبان"، جس میں صحیح ابن حبان رحمۃ اللہ علیہ کی صرف وہ احادیث جمع کی گئی ہیں، جو صحیحین میں موجود نہیں ہیں، اسی طرح "زوائد ابن حبان علی الصحیحین للحافظ مغلطائی"

بعض مرتبہ زوائد کا لفظ مستدرک کے مرادف سمجھا جاتا ہے، چنانچہ "زوائد مسند احمد لعبد اللہ ابن احمد" اسی معنی میں ہے،

(۲۳) العلل، یعنی وہ کتب حدیث جن میں ایسی احادیث ذکر کی گئی ہوں جن کی سند پر کلام ہو، جیسے کتاب العلل للبخاری رحمۃ اللہ علیہ "کتاب العلل لمسلم" "کتاب العلل الصغیر والکبیر للترمذی" اسی طرح امام دار قطنی رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابن ابی حاتم رحمۃ اللہ علیہ کی "کتاب العلل" بھی معروف ہیں،

(۲۴) الامالی: پہلے زمانہ میں تدریس کا طریقہ یہ تھا کہ استاذ اپنی یاد کی ہوئی حدیثیں شاگردوں کو املاء کراتا تھا، اس طرح شاگردوں کے پاس جو مجموعہ تیار ہوتا تھا اسے شیخ کی "امالی" کہتے تھے، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی امالی مشہور ہیں، جب طباعت کا رواج عام ہو گیا تو احادیث کی تدریس کے لئے املاء کی ضرورت باقی نہ رہی، لیکن احادیث کی تشریح اور اس کے متعلقات جو استاذ بطور تقریر بیان کرتا ہے اُسے قلمبند کرنے کا دستور اب تک جاری ہے، اور آجکل ان ہی تقاریر کو "امالی" کہتے ہیں، اس نوع کی بہت سی تقاریر شائع ہو چکی ہیں، جن میں مفصل ترین کتاب "فیض الباری" ہے، جو صحیح بخاری پر علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کی تقاریر کا مجموعہ ہے، جسے حضرت مولانا بدر عالم صاحب میرٹھی رحمۃ اللہ علیہ نے مرتب فرمایا ہے، اسی طرح علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ ہی کی تقریر ترمذی ہے، جو "العرف الشذی" کے نام سے شائع ہو چکی ہے، اسی طرح "الکوکب الدری" ترمذی پر حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کی امالی ہیں، اور "لامع الدراری" بخاری پر انہی کی امالی ہیں، جسے حضرت مولانا محمد یحییٰ صاحب سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے مرتب فرمایا ہے، جس پر حضرت شیخ الحدیث صاحب مدظلہم کی تعلیقات بھی ہیں،

(۲۵) التراجم: ان کتبِ حدیث کو کہتے ہیں جن میں ایک طریقِ سند کی تمام احادیث ایک باب میں یک جا کر دی گئی ہوں، مثلاً اس میں باب اس طرح قائم کیا جاتا ہی "ذکر ما روی مالک عن نافع عن ابن عمرؓ" اور اس کے تحت وہ تمام احادیث نقل کی جاتی ہیں جو اس سند سے مروی ہیں، اسی نوع میں وہ کتابیں بھی داخل ہیں جو "من روی عن ابیہ عن جدّہٖ" کہلاتی ہیں،

(۲۶) الثلاثیات: یعنی وہ کتبِ احادیث جن میں صرف وہ حدیثیں ذکر کی گئی ہوں جو مصنفؒ کو صرف تین واسطوں سے پہنچیں، یعنی جن کی سند میں مصنّف سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک کل تین واسطے ہوں، جیسے "ثلاثیات البخاریؒ" "ثلاثیات الدارمیؒ" "ثلاثیات عبد بن حمید" وغیرہ،

(۲۷) الوحدان: یعنی اُن راویوں کی احادیث کا مجموعہ جن سے صرف ایک ایک حدیث مروی ہے،

(۲۸) شرح الحدیث: یعنی وہ کتابیں جن میں کسی حدیث کی کتاب کی شرح کی گئی ہو، مثلاً "فتح الباری" "عُمدۃ القاری" وغیرہ،

(۲۹) الاذکار: یہ وہ کتبِ حدیث ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول دعائیں جمع کی گئی ہوں، جیسے امام نوویؒ کی "کتاب الاذکار" اور علامہ ابن الجزریؒ کی "الحصن الحصین من کلام سید المرسلین" صلی اللہ علیہ وسلم،

(۳۰) الترغیب والترہیب: یہ وہ کتبِ حدیث ہیں، جن میں صرف ترغیب و ترہیب کی احادیث جمع کی گئی ہوں، اس میں سب سے زیادہ جامع کتاب حافظ منذریؒ کی "الترغیب والترہیب" ہے

(۳۱) کتب المصاحف: ان کتابوں کو کہتے ہیں جن میں قرآن کریم کی جمع و ترتیب، اختلافِ قراءات اور اختلافِ نسخ کی تاریخ بیان کی جاتی ہے، مثلاً ابن عامر کی "کتاب المصاحف، اس کے علاوہ بہت سے لوگوں نے "کتاب المصاحف" کے نام سے کتابیں لکھی ہیں، جن میں کتاب المصاحف لابن اشتہ" "کتاب المصاحف لابن ابی داوٗد" "کتاب المصاحف لابن الانباری" زیادہ مشہور ہیں، لیکن آج اُن میں سے صرف ایک کتاب موجود ہے، اور وہ ہے "کتاب المصاحف لابن ابی داوٗد، جو امام ابوداوٗد صاحب السنن کے صاجزادے کی تالیف ہی، اور کچھ عرصہ پہلے اسے ایک انگریز مستشرق نے شائع کیا ہے،

(۴۲) **المسلسلات**: ان کتابوں کو کہا جاتا ہے جن میں ایسی احادیث ذکر کی جائیں جن کی روایت میں تمام راوی کسی ایک صفت یا خاص لفظ یا خاص فعل پر متفق ہو گئے ہوں، مثلاً کسی حدیث کے تمام راوی فقیہ ہوں یا محدّث ہوں، یا اس کے ہر راوی نے روایتِ حدیث کے وقت کوئی خاص کام کیا ہو، مثلاً ہر راوی نے روایت کے وقت مصافحہ کیا ہو، وغیرہ، انتہیٰ،

طبقات کتب الحدیث باعتبار الصّحۃ:

حدیث کے طالب علم کے لئے یہ بھی جاننا ضروری ہے کہ حدیث کی کونسی کتاب صحت کے اعتبار سے کیا درجہ رکھتی ہے؟ حضرت شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے ایک شاگرد کو ایک مکتوب لکھا، جو کہ ایک مختصر رسالہ کی حیثیت رکھتا ہے، جس کا نام "مایجب حفظہ للناظر" ہے، اس میں حضرت شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ نے کتبِ حدیث کو پانچ طبقات پر منقسم کیا ہے، ہم یہاں ان پانچ طبقات کے بارے میں چند ضروری معلومات پیش کرتے ہیں،

طبقۂ اُولیٰ پہلا طبقہ ان کتبِ حدیث کا ہے جن کے مصنفین نے اس بات کا التزام کیا ہے کہ ان کی کتاب میں تمام احادیث صحیح کی شرائط پر پوری اُترتی ہوں، ایسی کتابوں کو "صحاحِ مجرّدہ" کہتے ہیں، چنانچہ اس طبقہ کی کتابوں میں ہر حدیث کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ اس کے مؤلف کے نزدیک صحیح ہے، اس طبقہ میں مندرجہ ذیل کتابوں کو شامل کیا جاتا ہے: صحیح بخاری، صحیح مسلم، مؤطأ، مستدرکِ حاکم، صحیح ابن حبان، صحیح ابن خزیمہ، المنتقیٰ لابی محمد عبداللہ ابن الجارود، المنتقیٰ للقاسم بن اصبغ، المختارۃ لضیاء الدین المقدسی، صحیح ابن السکن، صحیح ابن ابی عوانہ،

البتہ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ان کتابوں کو صحاحِ مجرّدہ میں شمار کرنا اس اعتبار سے ہے کہ ان کے مؤلفین نے صرف وہ احادیث لی ہیں جو اُن کے اپنے زعم میں صحیح تھیں، لیکن نفس الامر میں اُن کا صحیح ہونا ضروری نہیں، جہاں تک صحیحین اور مؤطا کا تعلق ہے اُن کے بارے میں اتفاق ہے کہ ان کی تمام احادیث نفس الامر میں بھی صحیح ہیں، صرف امام دارقطنی رحمہ اللہ نے اس سے اختلاف کیا ہے، اور اپنی کتاب "التتبع علی الصحیحین" میں صحیحین کی بہت سی احادیث پر تنقید کر کے انھیں غیر صحیح ثابت کیا ہے،

لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "ھدی الساری مقدمۃ فتح الباری" میں ان تمام احادیث کو ذکر

کیا ہے جو امام دارقطنیؒ نے اعتراض کے لئے منتخب کی تھیں، اور پھر امام دارقطنیؒ کے تمام اعتراضات کا کافی اور شافی جواب دیا ہے، چنانچہ ان کے بعد کے تمام علماء صحیحین کی ہر حدیث کی صحت پر متفق ہیں،

البتہ مستدرک حاکمؒ کے بارے میں یہ کہنا درست ہے کہ وہ نفس الامر میں صحیح مجرد نہیں ہے، چنانچہ تقریباً تمام اہلِ علم کا اس پر اتفاق ہے کہ حقیقت میں مستدرک حاکم تیسرے طبقہ سے تعلق رکھتی ہے کیونکہ امام حاکمؒ تصحیح احادیث کے معاملہ میں بہت متساہل ہیں، اور انھوں نے نہ صرف ضعیف اور منکر بلکہ موضوع احادیث تک کو صحیح قرار دیدیا ہے، جہاں تک اس کو پہلے طبقہ میں شمار کرنے کا تعلق ہے وہ صرف اس وجہ سے ہے کہ اس کے مصنف نے اپنے زعم کے مطابق تمام حدیثیں بخاری یا مسلم کی شرائط کے مطابق صحیح جمع کی ہیں، اگرچہ وہ اپنی اس کوشش میں قطعاً کامیاب نہیں ہو سکے، چنانچہ امام حاکمؒ کا تساہل اس قدر مشہور و معروف ہے کہ ابو سعید المالینیؒ نے تو یہ کہدیا کہ مستدرک میں ایک حدیث بھی صحیح نہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس میں بہت سی احادیث صحیح ہیں، چنانچہ حافظ شمس الدین ذہبیؒ جو حاکمؒ کے سب سے بڑے نقاد ہیں ان کا قول علامہ سیوطیؒ نے "تدریب الراوی" میں یہ نقل کیا ہے کہ "مستدرک حاکم کی تقریباً نصف احادیث تو بیشک بخاری یا مسلم کی شرائط پر پوری اُترتی ہیں، اور ایک ربع ایسی ہیں جن کے رجال قابلِ استدلال ہیں، لیکن ان میں کوئی علت پائی جاتی ہے، ایسی احادیث کی تعداد دو سو یا اس سے کچھ اوپر ہے ان پر عمل کرنا مناسب نہیں، اور باقی ایک چوتھائی حصہ انتہائی ضعیف منکر اور موضوع احادیث پر مشتمل ہے[1]،، حافظ ذہبیؒ نے مستدرک کی تلخیص میں جو مستدرک کے ساتھ چھپی ہوئی ہے ہر ہر حدیث پر الگ الگ تبصرہ کیا ہے،

امام حاکم کے تساہل کے اسباب پھر علماء میں یہ بات زیرِ بحث رہی ہے کہ امام حاکم جیسے حافظِ حدیث سے ایسا تساہل کیوں سرزد ہوا؟ اس کی بہت سی وجوہ بیان کی گئی ہیں، بعض حضرات نے اُن پر تشیع کا الزام لگایا ہے، لیکن یہ صحیح نہیں، بعض نے کہا کہ روافض کے ساتھ اختلاط کی وجہ سے انھیں بہت سی احادیث کے ضعف کا احساس نہ ہو سکا[2]، لیکن اس سوال کا سب سے بہترین اور فاضلانہ جواب حافظ جمال الدین زیلعیؒ

---

[1] دیکھئے تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی (ج ۱ ص ۱۰۶) تساھل الحاکم فی المستدرک ۱۲ مرتب

[2] وقال الامام الکشمیری رحمہ اللہ (کما فی مقدمۃ فیض الباری ج ۱ ص ۳۶) لا ادری ما ذا وقع للحافظ الحاکمؒ وای امر دعاہ الی وضع الموضوعات فی کتابہ؟ وکیف ساغ لہ ذلک؟ وقد اعتذر عنہ الناس وذکروا فی التفصی عنہ وجوھا لا ترجع الی کثیر طائل، ثم اعلم انی اری فیہ احادیث فی اسانیدھا رجال البخاریؒ من اعلاھا والوضاعون والکذابون من طرف آخر ومع ذلک یحکم علیہا الحاکم انہا علی شرطہ ثم ظہر لی ان حکمہ ھذا ینسحب علی قطعۃ دون قطعۃ فکانہ اصطلاح جدید منہ والا فالظاہر ان یحکم باعتبار مجموع الاسناد لا باعتبار جزء منہ اھ ۱۲

نے "نصب الرایہ" میں جہر بسملہ کی بحث کے تحت دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حاکم کے تساہل کے کئی اسباب ہیں:

(١) حاکمؒ کے تساہل کا پہلا سبب یہ ہے کہ امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ بعض اوقات کسی متکلم فیہ راوی کی روایت بھی نقل کرتے ہیں، لیکن اس وقت جبکہ اس کے بہت سے متابعات اور شواہد بھی موجود ہوں، مثلاً ابو اویس متکلم فیہ ہے، لیکن امام مسلمؒ نے ان کی حدیث "قسمتُ[1] الصلوٰۃ بینی وبین عبدی نصفین" نقل کی ہے، وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث دوسرے قوی راویوں مثلاً امام مالکؒ، شعبہؒ اور ابن عیینہ وغیرہ سے بھی مروی ہے، ایسے مواقع پر حاکمؒ صرف یہ دیکھتے ہیں کہ ابو اویس مسلم کے راوی ہیں، اور ان کی وہ احادیث بھی نقل کر دیتے ہیں جن کی متابعات موجود نہیں، اس کے باوجود یہ کہتے ہیں کہ "ھٰذا صحیح علی شرط مسلم"

(٢) بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک راوی کی احادیث ایک شیخ سے قوی اور صحیح ہوتی ہیں لیکن دوسرے شیخ سے قوی نہیں ہوتیں، ایسے مواقع پر بخاریؒ و مسلمؒ اس کی صرف وہ احادیث لیتے ہیں جو پہلے شیخ سے مروی ہیں، مثلاً بخاریؒ و مسلمؒ دونوں نے خالد بن مخلد القطوانی کی وہ احادیث روایت کی ہیں جو سلیمان بن بلال سے مروی ہیں، حاکمؒ نے صرف خالد بن مخلد کا نام دیکھا اور ان کو شیخین کا راوی سمجھ کر ان کی ہر حدیث کو "صحیح علی شرط الشیخین" کہہ دیا، حالانکہ دوسرے شیوخ سے اُن کی روایات اس درجہ کی نہیں تھیں جس درجہ کی سلیمان بن بلال سے تھیں، چنانچہ اگر کوئی شخص کسی اور روایت میں خالد بن مخلد عن عبداللہ بن المثنیٰ دیکھ کر یہ سمجھے کہ خالد اور عبداللہ دونوں بخاریؒ کے راوی ہیں لہٰذا یہ حدیث بھی صحیح علی شرط البخاری ہے، تو یہ انتہائی غلط ہوگا کیونکہ خالد بن مخلد کی روایات عبداللہ بن المثنیٰ سے مقبول نہیں۔

(٣) حاکم کے تساہل کا تیسرا سبب یہ ہے کہ بعض اوقات ایک راوی کی احادیث ایک مخصوص زمانہ تک صحیح و مقبول ہوتی ہیں اور اس کے بعد کی روایات ضعیف و مردود، امام بخاریؒ ایسے موقع پر اس بات کا اہتمام کرتے ہیں کہ ایسے راوی کے صرف پہلے دَور کی روایات لی جائیں۔ مثلاً مروان بن الحکم کے بارے میں علماءِ رجال کا کلام مشہور ہے، لیکن اُن کے بارے میں قول فیصل یہ بیان کیا گیا ہے کہ ان کی حاکم بننے سے پہلے کی روایات مقبول ہیں، اور حاکم بننے کے بعد اُن کی عدالت و ثقاہت مشکوک ہوگئی، چنانچہ امام بخاریؒ نے اُن کی جو روایات لی ہیں وہ امیر بننے سے پہلے کی ہیں، اب اگر کوئی شخص صرف مروان بن الحکم کا نام دیکھ کر یہ سمجھ بیٹھے کہ یہ بخاری کے راوی ہیں لہٰذا ان کی ہر حدیث صحیح ہے تو یہ غلط ہوگا، امام حاکم کو اس قسم کے مغالطات بھی لگے ہوئے ہیں،

---

[1] صحیح مسلم ص ۱۶۹ ج ۱، کتاب الصلوٰۃ باب وجوب قراءۃ الفاتحۃ فی کل رکعۃ وانہ اذا لم یحسن الفاتحۃ ولا امکنہ تعلمہا قرأ ما تیسر لہ من غیرہا۔

④ بعض اوقات امام مسلم کسی ضعیف راوی کو ثقہ راوی کے ساتھ ملا کر ذکر کر دیتے ہیں، مثلاً امام مسلمؒ نے عبداللہ بن لہیعہ کو عمرو بن الحارث کے ساتھ ملا کر ذکر کر دیا، یعنی عن عمرو بن الحارث وعبد اللہ بن لھیعۃ، اس کا مطلب عبداللہ بن لہیعہ کی توثیق نہیں بلکہ دراصل انھوں نے روایت کا مدار عمرو بن الحارث پر رکھا ہے، اور عبداللہ بن لہیعہ کو ضمناً ذکر کر دیا ہے، اب اگر کوئی شخص اس بنا پر ابن لہیعہ کو مسلم کا راوی قرار دے کر اس کی ہر حدیث کو صحیح علی شرط مسلم کہے تو یہ بدترین تساہل ہوگا،

⑤ حاکم کے تساہل کا ایک اور سبب یہ بھی ہے کہ امام حاکمؒ ایک سند کے بعض راویوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ بخاری کے راوی ہیں اور دوسرے بعض کو دیکھتے ہیں کہ وہ مسلم کے راوی ہیں تو اس سند کو صحیح علی شرط الشیخین قرار دیدیتے ہیں، حالانکہ یہ درست نہیں ہوتا،

⑥ ایک سبب یہ ہی کہ امام حاکم بعض اوقات ایک سند کے اکثر راویوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ صحیحین کے راوی ہیں، لیکن ان میں سے کوئی ایک یا دو راوی ضعیف ہوتے ہیں انکے ضعف پر اُن کی نگاہ نہیں جاتی،

علامہ کتانی مغربیؒ نے "الرسالۃ المستطرفۃ"[ا] میں امام حاکمؒ کے تساہل کا ایک عذر بھی بیان کیا ہے، اور وہ یہ کہ امام حاکمؒ کتاب کا مسودہ تیار کرنے کے بعد اس پر نظرِ ثانی نہ کر سکے، اور تصحیح وتنقیح سے پہلے ہی اُن کی وفات ہوگئی، یہی وجہ ہے کہ کتاب کے پہلے خمس میں جس پر وہ نظرِ ثانی کر چکے تھے تسامحات بہت کم ہیں،

بہرحال مندرجہ بالا اسباب کے تحت امام حاکمؒ تصحیح کے معاملہ میں بہت متساہل سمجھے جاتے ہیں، اور اسی بنا پر حافظ ذہبیؒ نے "تلخیص المستدرک" میں بعض مقامات پر اُن پر شدید نکیر کی ہے،

اس طبقہ کی دوسری کتاب صحیح ابن حبان ہے، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ کتاب بھی مستدرک کی طرح صحت کو نہیں پہنچی، کیونکہ ابن حبان بھی تصحیح کے معاملہ میں حاکم کی طرح متساہل ہیں لیکن علامہ سیوطیؒ "تدریب الراوی" (ج اص ۵۴) پر لکھتے ہیں کہ صحیح ابن حبان اس لحاظ سے مستدرک پر فائق ہے کہ ابن حبان نے جو شرائط مقرر کی ہیں ان کی انھوں نے پوری پابندی کی ہے، البتہ یہ درست ہے کہ تصحیح کے معاملہ میں ابن حبان کی شرائط دوسرے تمام محدثین کے مقابلہ میں نرم ہیں، جس کی دو وجوہ ہیں، ایک تو یہ کہ ابن حبان حسن احادیث کو بھی صحیح قرار دیتے ہیں، اُن کے نزدیک حسن کوئی الگ قسم نہیں، بلکہ صحیح ہی کا ایک حصہ ہے، لہٰذا انھوں نے اپنی کتاب میں ایسی بہت سی احادیث روایت کی ہیں جو دوسرے محدثین کے نزدیک صحیح کے مرتبہ کو نہیں پہنچیں، لیکن ابن حبان نے

[ا] (ص ۲۱ و ۲۲) ۱۲ م

حسن ہونے کی بنا پر انھیں صحیح قرار دیدیا،

دوسری وجہ یہ ہے کہ ابن حبان کے نزدیک اگر ایک مجہول راوی کے استاذ اور شاگرد دونوں معروف اور ثقہ ہوں تو اس کی جہالت مضر نہیں ہوتی، بلکہ اس کی حدیث اُن کے نزدیک صحیح قرار پاتی ہے، جبکہ دوسرے محدثین اس حدیث کو جہالتِ راوی کی بنا پر رد کرتے ہیں، ابن حبان کا یہ دستور اُن کی کتاب "الثقات" میں بھی جاری رہا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک ثقہ کی تعریف یہ ہے کہ جس پر کوئی سببِ جرح ثابت نہ ہو، لہٰذا انھوں نے بہت سے مجہول راویوں کو ثقات کی فہرست میں شامل کرلیا ہے، اسی بنا پر عام محدثین کسی راوی کی توثیق محض اس بنا پر نہیں کرتے کہ اسے ابن حبانؒ نے ثقات میں شمار کیا ہے، تاوقتیکہ اس کا غیر مجہول ہونا ثابت نہ ہو، بہرحال صحیح ابن حبان اس لحاظ سے تو بیشک مستدرک پر فائق ہے کہ ابن حبانؒ نے اپنی شرائط کی پابندی کی ہے، لیکن یہ شرائط بھی اتنی نرم ہیں کہ حسن بلکہ ضعیف احادیث بھی اُن کے تحت صحیح کی تعریف میں آجاتی ہیں، اس لئے اس کتاب کو مستدرک پر تو اگرچہ فوقیت حاصل ہے، لیکن دوسری صحاح مجرّدہ کا مقام اس کو حاصل نہیں ہے۔

تیسری کتاب صحیح ابن خزیمہ ہے، اس کو صحت کے اعتبار سے صحیح ابن حبان پر فوقیت دی گئی ہے، تاہم حافظ سخاویؒ نے "فتح المغیث" میں لکھا ہے کہ صحیح ابن خزیمہ میں تمام احادیث صحیح نہیں، بلکہ بعض احادیث ضعیف بھی آگئی ہیں، مثلاً اس میں ایک حدیث مروی ہے عن کثیر بن عبد اللہ المزنی عن ابیہ عن جدہ قال سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن هذہ الآیۃ "قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ" قال انزلت فی زکوۃ الفطر،

لیکن حافظ منذریؒ نے "الترغیب والترہیب، الجزء الثانی، ص ۱۵۲، الترغیب فی صدقۃ الفطر وبیان تاکیدہا رقم الحدیث ۱۶۱" میں اس حدیث کو صحیح ابن خزیمہ کے حوالہ سے نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ "کثیر بن عبد اللہ واہ" حافظ سخاویؒ نے اسی طرح کی کچھ مزید مثالیں بھی دی ہیں، لہٰذا اس سے ثابت ہوا کہ صحیح ابن خزیمہ کو صحیح مجرّد قرار دینا خود اس کے مؤلف کے زعم کے مطابق ہے، لیکن نفس الامر میں اس کی بعض احادیث ضعیف ہیں،

حافظ ابن فہد مالکیؒ نے "لحظ الالحاظ فی طبقات الحفاظ" میں حافظ ابن حجرؒ کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ صحیح ابن خزیمہ کا تین چوتھائی حصہ حافظ ابن حجرؒ کے وقت سے پہلے ہی نایاب ہوچکا تھا، اور صرف ایک رُبع حصہ ملتا تھا، حافظ سخاویؒ "فتح المغیث" میں لکھتے ہیں کہ یہ چوتھائی حصہ بھی ہمارے اس زمانہ میں انتہائی نایاب ہے، اس کے بعد بھی سالہا سال تک اس

کتاب کا کوئی پتہ معلوم نہ تھا، اب حال ہی میں استنبول کے ایک کتب خانہ میں ایک قلمی نسخہ دریافت ہوا جس سے نقل کرکے دو جلدیں بعض اہلِ مدینہ نے شائع کردی ہیں،

چوتھی کتاب "المنتقیٰ لابی محمد عبداللہ ابن الجارود" ہے، یہ چوتھی صدی ہجری کی تصنیف ہے، اور اس کی اکثر احادیث صحیح ہیں، البتہ معدودے چند احادیث پر تنقید کی گئی ہے، لیکن یہ ایک مختصر کتاب ہے، اور اس میں زیادہ تر وہی احادیث ہیں جو صحیحین میں مروی ہیں، تقریبًا یہی حال المنتقیٰ للقاسم بن اصبغ کا ہے،

چھٹی کتاب "المختارۃ لضیاء الدین المقدسی" ہے، جو ساتویں صدی ہجری کی تصنیف ہے، یہ حروفِ تہجی کے لحاظ سے صحابہ کی ترتیب پر مرتب ہے، اور ضخیم کتاب ہے، لیکن نفس الامر کے اعتبار سے اس کو بھی صحیح مجرّد کہنا مشکل ہے، کیونکہ اس میں بھی غیر صحیح احادیث آگئی ہیں، اگرچہ ان کی تعداد بہت کم ہے،

ساتویں کتاب صحیح ابن سکن ہے، یہ چونکہ عرصۂ دراز سے نایاب ہے، اس لئے اس کے بارے میں علیٰ وجہ البصیرۃ کچھ کہنا مشکل ہے،

بہر حال مذکورہ تفصیل سے یہ ثابت ہوا کہ طبقۂ اُولیٰ کی ان کتابوں میں صرف بخاری اور مسلم ہی ایسی ہیں کہ انھیں نفس الامر کے اعتبار سے بھی صحیح مجرّد کہا جاسکتا ہے، اور جو حدیث ان میں نظر آئے اسے بے کھٹکے صحیح کہہ سکتے ہیں، باقی کوئی کتاب اس درجہ کی نہیں، البتہ باقی کتابوں کی احادیث کے مقابلہ میں یہ ضرور کہا جاسکتا ہے کہ اُن کے مؤلفین کے نزدیک وہ صحیح ہیں، اور لبا اوقات حدیث کی تصحیح و تضعیف میں محدثین کا اختلاف ہوجاتا ہے، ایسی صورت میں ان حضرات کی تصحیح قابلِ لحاظ ہوتی ہے،

دوسرا طبقہ اس طبقہ میں وہ کتابیں آتی ہیں جن کے مؤلفین نے یہ التزام کیا ہے کہ کوئی حدیث درجۂ حسن سے کم نہ آنے پائے، اور اگر کوئی حدیث ضعیف آگئی ہے تو انھوں نے اس کے ضعف پر تنبیہ کرنے کا اہتمام کیا ہے، لہٰذا جس حدیث سے یہ لوگ سکوت کریں تو وہ ان کے نزدیک کم از کم حسن ضرور ہوگی، اس طبقہ میں سب سے اعلیٰ مقام سننِ نسائی کا ہے، چنانچہ اس میں کوئی حدیث ایسی نہیں جو امام نسائی کے نزدیک حسن سے کم ہو، اِلّا یہ کہ انھوں نے خود اس کے ضعف کی تصریح کردی ہو،

دوسرے نمبر پر سنن ابی داؤد ہے، اس میں بھی امام ابو داؤد جس حدیث پر سکوت کریں وہ ان کے

نزدیک قابلِ استدلال ہوتی ہے، البتہ بعض اوقات حدیث کی سند میں معمولی ضعف ہوتا ہے، امام ابوداؤدؒ اس کو گوارا کرلیتے ہیں اور اس پر بھی سکوت فرماتے ہیں، ابوداؤد کی ایک تلخیص حافظ منذریؒ نے لکھی ہے، اس میں وہ معمولی ضعف کو بھی بیان کئے بغیر نہیں چھوڑتے، لہٰذا ابوداؤد کی جس حدیث پر امام ابوداؤدؒ کے علاوہ حافظ منذریؒ نے بھی سکوت کیا ہو اس کا درجۂ قوت بڑھ جاتا ہے،

حافظ ذہبیؒ لکھتے ہیں کہ "ابوداؤد" میں تقریباً نصف احادیث تو وہ ہیں جن کی تخریج شیخین نے بھی کی ہے، اور بعض احادیث وہ ہیں جو علیٰ شرط الشیخینؒ یا علیٰ شرط احدہما ہیں اور بعض احادیث ایسی ہیں جن کے کسی راوی میں حافظہ کی کمی پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ صحیح کے مرتبہ سے اُتر کر حَسن میں داخل ہوگئی ہیں، ان تینوں اقسام پر امام ابوداؤد عموماً سکوت کرتے ہیں، البتہ چوتھی قسم اُن احادیث کی ہے جن میں واضح ضعف اور نکارت پایا جاتا ہے، ایسی احادیث پر امام ابوداؤد عموماً سکوت نہیں کرتے، البتہ شاذ ونادر کسی موقع پر ایسی احادیث کو بغیر کسی کلام کے اس لئے نقل کردیتے ہیں کہ ان کی نکارت بیحد مشہور ہوتی ہے،

یہاں پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ فقہی اختلافات کے مباحث میں بعض اوقات ایسا دیکھنے میں آتا ہے کہ بعض ائمہ اُن احادیث کی سند پر بھی کلام کرکے انھیں چھوڑ دیتے ہیں، جنھیں ابوداؤدؒ نے سکوت کے ساتھ روایت کیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ابوداؤدؒ کا سکوت صرف اس بات کی علامت ہے کہ وہ حدیث ابوداؤدؒ کے نزدیک قابلِ استدلال ہے، لیکن کوئی محدّث جو علومِ حدیث میں اجتہاد کے مرتبہ پر فائز ہو ابوداؤدؒ کی رائے سے اختلاف کرسکتا ہے،

تیسرے درجہ پر جامع ترمذی ہے وہ اس لحاظ سے تمام کتبِ حدیث میں منفرد ہے کہ اس میں ہر حدیث کے ساتھ اس کا مرتبۂ صحت بھی صراحۃً بیان کردیا گیا ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ کوئی حدیثِ ضعیف بغیر تنبیہ علی الضعف کے ذکر نہیں کرتے، البتہ بعض علماء نے اُن کو تحسین اور تصحیح کے معاملہ میں نسبۃً متساہل قرار دیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے بعض ایسی احادیث کی تصحیح وتحسین کردی ہے، جو دوسروں کے نزدیک ضعیف ہیں، اس مسئلہ پر مکمل بحث ان شاء اللہ آگے آئے گی،

یہ تینوں کتابیں باتفاق دوسرے طبقہ میں شامل ہیں، بعض حضرات نے اس میں سُنن دارمی کو بھی داخل کیا ہے، لیکن بعض نے اس کو تیسرے طبقہ میں شمار کیا ہے، اور شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا کہ مسندِ احمد بھی اسی طبقہ میں داخل ہے، یعنی اس میں کوئی حدیث حَسن سے کم نہیں، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ کا یہ ارشاد درست نہیں، حقیقت یہ ہے کہ مسند احمد کی بہت سی روایات ضعیف اور

منکر ہیں، اسی لئے بعض علماء نے اس کو طبقہ ثالثہ میں شمار کیا ہے، اور حقیقت بھی یہی ہے، یہاں یہ بات ملحوظ رہے کہ یہ اختلاف اصل مسند احمد کے بارے میں ہے، مسند احمد کا ایک حصّہ "زیادات" بھی ہے، جو اُن کی وفات کے بعد اُن کے صاحبزادے عبداللہ بن احمدؒ نے جمع کیا ہے، اور مسند کے ساتھ لگایا اس حصّے کے بارے میں سب کا اتفاق ہے، کہ یہ تیسرے طبقہ میں شامل ہے، یعنی اس میں احادیث ضعیفہ بھی موجود ہیں،

تیسرا طبقہ اس طبقہ میں وہ کتابیں آتی ہیں جن میں ہر طرح کی احادیث موجود ہیں، صحیح اور حسَن بھی، ضعیف و منکر اور موضوع بھی، اس طبقہ کی کتابوں کا مختصر تعارف ضروری ہے:-

(۱) سُنن ابن ماجہ: یہ اگرچہ صحاح ستّہ میں شامل ہے لیکن اس میں ضعیف اور منکر احادیث کی تعداد بہت زیادہ ہے، یہاں تک کہ اس میں کم از کم انیس روایات موضوع بھی ہیں، اسی بناء پر علماء کی ایک بڑی جماعت نے اس کو صحاح میں شامل نہیں کیا، بعض نے اس کی جگہ مؤطا امام مالکؒ کو رکھا ہے، اور بعض نے سنن دارمی کو،

(۲) سُنن دارقطنی: یہ امام ابوالحسن الدارقطنی کی تصنیف ہے، جو اونچے درجہ کے حافظِ حدیث ہیں، انھوں نے اس کتاب میں ہر فقہی باب کے تحت تمام متعلقہ احادیث کو اختلافِ متن وسند کے ساتھ جمع کرنے کا اہتمام کیا ہے، اس لئے یہ کتاب احادیثِ احکام کا جامع ذخیرہ ہے، امام دارقطنیؒ ہر حدیث ذکر کر کے اس کی سند پر مختصر کلام بھی کرتے ہیں، اس میں بھی ہر قسم کی رطب و یابس احادیث موجود ہیں، لیکن عموماً امام دارقطنیؒ احادیث کے ضعف پر تنبیہ کر دیتے ہیں، اس کتاب پر مولانا شمس الحق عظیم آبادی نے جو مشہور علماء اہلِ حدیث میں سے ہیں، ایک حاشیہ لکھا ہے جس کا نام "التعلیق المغنی علی سنن الدارقطنی" ہے، امام دارقطنیؒ سے حدیث کی سند پر کلام کے سلسلہ میں جو کمی رہ جاتی ہے، عموماً یہ اس کو پورا کر دیتے ہیں، یہ حاشیہ اصل کتاب کے ساتھ چھپا ہوا ہے،

(۳) السُنن الکبریٰ للبیہقی: امام بیہقیؒ امام دارقطنیؒ کے شاگرد ہیں اور انھوں نے یہ کتاب فقہ شافعی کے مشہور متن "مختصر المزنی" کی ترتیب پر لکھی ہے، اور ان کا اصل مقصد فقہِ شافعی کے دلائل بیان کرنا ہے، چنانچہ وہ اپنے مستدلات کی توثیق اور مخالفین کے دلائل کی تضعیف و توہین کرتے رہتے ہیں، اس پر حافظ علاء الدین المارد ینیؒ نے جو ابن الترکمانی کے نام سے بھی مشہور ہیں

ایک حاشیہ لکھا ہے جس کا نام "الجوہر النقی فی الرد علی البیہقی" ہے، یہ حنفی المسلک ہیں، اور علم حدیث میں مقام بلند کے حامل ہیں، اس لئے امام بیہقیؒ کے دلائل پر مستحکم تنقید کرتے ہیں، اور اس میں حنفیہ کے دلائل کا نہایت عمدہ ذخیرہ ملتا ہے،

(۴) مصنف عبد الرزاقؒ: یہ امام عبد الرزاق بن ہمام الصنعانیؒ کی تالیف ہے، جو امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد ہیں، اور امام بخاریؒ وغیرہ کے استاذ الاستاذ، اس میں انھوں نے احادیثِ مرفوعہ کے علاوہ صحابہؓ تابعینؒ کے فتاویٰ بھی بکثرت نقل کئے ہیں، اور اس میں بھی ہر طرح کی احادیث ملتی ہیں، یہ کتاب اب تک نایاب تھی، اب حال ہی میں طبع ہو کر آئی ہے،

(۵) مصنف ابن ابی شیبہؒ: یہ امام ابوبکر بن ابی شیبہؒ کی تالیف ہے، جو اکثر ائمہ ستہ کے استاذ ہیں، اور اس کا طرز تالیف مصنف عبد الرزاق کی طرح ہے، ان دونوں کتابوں میں حنفیہ کے دلائل کا ایک بڑا ذخیرہ ملتا ہے،

(۶) مسند الطیالسیؒ، یہ امام ابو داؤد طیالسیؒ کی تصنیف ہے، جو امام ابو داؤد سجستانیؒ سے مقدم ہیں، بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ مسند کی تالیف میں اولیت کا شرف ان کو حاصل ہے، لیکن یہ بات درست نہیں ہے[1]، یہ کتاب حیدر آباد دکن سے شائع ہو چکی ہے،

(۷) سنن سعید بن منصورؒ، اس کتاب میں معضل و منقطع اور مرسل احادیث بکثرت موجود ہیں، یہ کتاب "مجلس علمی" نے شائع کر دی ہے،

(۸) مسند الحمیدیؒ: اس کے مؤلف امام بخاریؒ کے استاذ ہیں، اور امام ابو حنیفہؒ کے سخت مخالفین میں سے ہیں، اُن کی یہ کتاب بھی دو جلدوں میں "مجلس علمی" سے شائع ہو چکی ہے،

(۹) معاجم طبرانیؒ: ان کا تعارف پہلے آچکا ہے،

یہ چند کتابیں تو وہ تھیں جن کے حوالے بکثرت آتے ہیں، ان کے علاوہ بہت سی مزید کتابیں اسی طبقہ میں داخل ہیں جن میں سے مسند بزار، مسند ابو یعلی الموصلی، مسند عبد بن حمید، مسند احمد ابن منیع، حلیۃ الاولیاء لابی نعیمؒ، دلائل النبوۃ لابی نعیم و للبیہقی، مسند ابن جریر اور انہی کی تہذیب الآثار، تفسیر القرآن اور التاریخ، تفسیر ابن مردویہ، اسی طرح تفسیر کی بیشتر کتب بھی اسی طبقہ میں داخل ہیں، البتہ تفسیر ابن کثیرؒ اس سے مستثنیٰ ہے، کیونکہ حافظ ابن کثیرؒ حدیث کے محقق نقال ہیں، اور وہ عموماً ضعیف احادیث پر تنبیہ کرنے کے عادی ہیں،

اس تیسرے طبقہ کی کتابوں میں کوئی حدیث دیکھ کر اس وقت تک اس پر اطمینان نہ کرنا چاہئے

---

[1] تفصیل کیلئے دیکھئے "الرسالۃ المستطرفۃ" (ص ۵۳) ۱۲ مرتب

جب تک کہ اس کی سند کی مکمل تحقیق نہ ہوجائے، خواہ اس کے مؤلف کتنے ہی جلیل القدر ہوں،

چوتھا طبقہ ان کتابوں کا ہے جن کی احادیث کی اکثریت ضعیف ہے، بلکہ حضرت شاہ عبدالعزیزؒ نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ اُن کی ہر حدیث ضعیف ہے، جیسے ابو عبداللہ محمد بن علی بن الحسن ابن بشر (جو کہ حکیم ترمذی کے نام سے معروف ہیں) کی "نوادر الاصول فی احادیث الرسول صلی اللہ علیہ وسلم" اور ابن عدیؒ کی "الکامل" جو ساٹھ اجزاء پر مشتمل ہے، اور بارہ جلدوں میں ہے، مرتضیٰ کی شرح قاموس میں ہے کہ یہ آٹھ جلدوں میں ہے، کتب جرح میں کامل بن عدی کا مقام بہت بلند ہے، اور یہ جامع ترین کتاب سمجھی جاتی ہے، ابن طاہر نے اس کی احادیث کو جمع کر کے معجم کی ترتیب پر مرتب کیا ہے، اور ابن الرومیہ ابوالعباس احمد بن محمد بن مفرج الاموی الاندلسی الاشبیلیؒ نے "الکامل" پر حاشیہ بھی لکھا ہے جو "الحافل فی تکملۃ الکامل" کے نام سے معروف ہے، اور ایک ضخیم جلد پر مشتمل ہے، اسی طرح کتاب الضعفا للعقیلیؒ اور علامہ دیلمیؒ کی "مسند الفردوس" جس میں انھوں نے دس ہزار مختصر قولی احادیث حروفِ تہجی کی ترتیب سے جمع کی ہیں، اور علامہ سیوطیؒ کی "تاریخ الخلفاء"، حافظ ابن عساکرؒ کی "تاریخ دمشق" جو اسّی جلدوں میں ہے، اور خطیب بغدادیؒ کی "تاریخ بغداد" جو تقریباً بیس جلدوں میں ہے، یہ تمام کتب بھی اسی طبقہ کے تحت آتی ہیں؛

جہاں تک نوادر الاصول للحکیم الترمذیؒ، الکامل لابن عدیؒ، اور کتاب الضعفاء للعقیلیؒ کا تعلق ہے اُن کے بارے میں حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ کا یہ فرمانا بڑی حد تک درست ہے کہ ان کی ہر حدیث ضعیف ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان حضرات نے یہ کتابیں ضعیف راویوں کے تذکرے میں لکھی ہیں، اور ان کی احادیث بھی بیان کی ہیں، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ اُن کی ہر حدیث ضعیف ہوگی، تا وقتیکہ اس کی صحت قوی دلائل سے ثابت ہوجائے، لیکن باقی کتابوں کے بارے میں حضرت شاہ صاحبؒ کے قول کا مطلب غالباً یہ ہے کہ ان کتابوں میں وہ روایات ضعیف ہیں جو ان کتابوں کے علاوہ کسی دوسری کتاب میں مروی نہ ہوں، ورنہ اُن میں بعض احادیث ایسی بھی ہیں جو صحاحِ ستہ میں مروی ہیں، ایسی احادیث کو علی الاطلاق ضعیف نہیں کہا جا سکتا،

پانچواں طبقہ اُن کتب پر مشتمل ہے جو موضوعات کے تذکرے میں لکھی گئی ہیں، جیسے؛ موضوعاتِ کبریٰ لابن الجوزیؒ، یا الموضوعات للصغانی، یا اللآلی المصنوعۃ للسیوطیؒ، ان کے بارے میں ظاہر یہی ہے کہ یہ موضوعات کے مجموعے ہیں،

له المرزبان الصوفی احد الاوتاد والاربعۃ وصاحب التصانیف المتوفی مقتولاً ببلخ قیل؛ سنۃ خمس وتسعین ومائتین،

علمِ حدیث کے کثیر التالیف مصنفین

کتبِ حدیث کے ان طبقات کے ساتھ ان علماء ومحدثین کا حال معلوم کرنا بھی ضروری ہے جو اپنی تصانیف میں احادیث کو بکثرت تعلیقاً نقل کرتے ہیں، مثلاً امام غزالیؒ، علامہ ابن الجوزیؒ، حافظ منذریؒ، حافظ ابن حجرؒ، حافظ ذہبیؒ، علامہ سیوطیؒ، علامہ ابن تیمیہؒ، علامہ ابن قیمؒ، علامہ قرطبیؒ، علامہ نوویؒ،

جہاں تک امام غزالیؒ کا تعلق ہے وہ کلام، تصوف، معقولات، اور اصولِ فقہ کے امام ہیں، لیکن علمِ حدیث سے ان کا اشتغال بہت کم رہا ہے، خود انھوں نے اپنی ایک کتاب میں اس کا اعتراف یوں کہہ کر کیا ہے "بضاعتی فی الحدیث مزجاۃ" چنانچہ امام غزالیؒ اپنی کتابوں میں بکثرت ضعیف، منکر اور موضوع احادیث ذکر کردیتے ہیں، خاص طور سے اُن کی مشہور کتاب "احیاء علوم الدین" میں بہت سی ایسی احادیث مذکور ہیں، جو محدثین کے معیار سے بہت فروتر ہیں، اسی لئے متعدد محدثین نے "احیاء العلوم" کی تخریج بھی کی ہے جس میں حافظ زین الدین عراقی کی تخریج مشہور ہے جس میں ایسی احادیث کی سند پر کلام کیا گیا ہے، نیز علامہ مرتضیٰ زبیدیؒ نے "اتحاف السادۃ المتقین بشرح احیاء علوم الدین" میں بھی اُن احادیث کی تخریج کرکے ان احادیث پر محدثانہ کلام کیا ہے،

دوسرے کثیر التصنیف عالم علامہ ابن الجوزیؒ ہیں، پیچھے گذر چکا ہے کہ یہ تنقیدِ حدیث کے معاملہ میں بہت محتاط اور متشدد ہیں، چنانچہ علمِ حدیث میں اُن کی کتابیں ضرورت سے زیادہ متشدد ہیں .... اور انھوں نے بہت سی صحیح احادیث کو بھی موضوع قرار دیدیا ہے، لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اپنے تشدد کے باوجود خود انھوں نے وعظ ونصیحت کے لئے جو کتابیں لکھی ہیں مثلاً:۔ "تلبیسِ ابلیس"، "ذمّ الہویٰ" اور "التبصرہ" وغیرہ میں نقدِ حدیث کا وہ معیار باقی نہیں رہا بلکہ ان میں بکثرت ضعیف، موضوع اور منکر احادیث بغیر کسی تنبیہ کے ذکر کرتے چلے گئے ہیں لہٰذا ان کی کتابوں پر اعتماد درست نہیں ہے،

تیسرے کثیر التصنیف عالم حافظ منذریؒ ہیں، یہ جلیل القدر محدث ہیں، اور حدیث کے محقق نقال ہیں، چنانچہ یہ کوئی حدیث ضعیف بغیر تنبیہ کے نقل نہیں کرتے، اس لئے اُن کا کسی حدیث کو بغیر تنقید کے نقل کردینا اس بات کی دلیل ہے کہ اُن کے نزدیک وہ حدیث قابلِ استدلال ہے، لیکن انھوں نے اپنی مشہور کتاب "الترغیب والترہیب" میں ایک خاص اصطلاح مقرر کی ہے

جس سے ناواقفیت کے سبب اکثر لوگوں کو دھوکہ ہو جاتا ہے، وہ اصطلاح یہ ہے کہ جو روایت اُن کے نزدیک صحیح یا حسن ہوتی ہے اس کو وہ لفظ عَن کے ساتھ روایت کرتے ہیں، مثلاً "عن ابی هریرۃ" لیکن جو حدیث اُن کے نزدیک ضعیف ہوتی ہے وہ اس کو "روی عن" کہہ کر روایت کرتے ہیں، مثلاً "روی عن ابن عمرؓ کذا" اور سند پر کوئی کلام نہیں کرتے، جو لوگ اس اصطلاح سے ناواقف ہیں وہ دوسری قسم کی احادیث کو بھی اس اعتماد پر قابلِ استدلال سمجھ لیتے ہیں کہ انھیں حافظ منذریؒ نے بغیر کسی کلام کے ذکر کیا ہے، حالانکہ وہ صحیح نہیں ہوتیں،

چوتھے کثیر التصنیف عالم حافظ ابن حجر عسقلانیؒ ہیں، یہ حدیث کے مشہور امام، حافظ اور نقاد ہیں، علماء نے لکھا ہے کہ ان کی کتاب "فتح الباری" اور "التلخیص الحبیر" میں جو حدیث بغیر کسی کلام کے آئی ہو وہ کم از کم حسن ضرور ہوتی ہے،

پانچویں کثیر التصنیف عالم حافظ شمس الدین ذہبیؒ ہیں، یہ بلاشبہ علم حدیث کے بہترین نقاد ہیں، لہٰذا ان کی کتابوں میں بھی کسی حدیث ضعیف کے بغیر کلام کے آجانے کا احتمال بہت کم ہے، البتہ ان کی "کتاب الکبائر" میں ضعیف احادیث بھی آگئی ہیں،

چھٹے عالم علامہ جلال الدین سیوطیؒ ہیں، یہ اگرچہ ہر علم و فن میں مجتہدانہ مقام رکھتے ہیں، لیکن تصحیح احادیث کے معاملہ میں بہت متساہل ہیں، چنانچہ علمِ حدیث میں اُن کا لقب "حاطبِ لیل" مشہور ہے، چنانچہ یہ جب کسی موضوع پر احادیث نقل کرتے ہیں تو ہر قسم کی رطب و یابس احادیث لے آتے ہیں، اور اُن پر کوئی تنقید نہیں کرتے، اُن کی کتاب "الخصائص الکبریٰ" اور "تفسیر الدر المنثور" اور "الاتقان" ہر قسم کی رطب و یابس احادیث کا مجموعہ ہیں، اور "الجامع الصغیر" کے بارے میں اگرچہ انھوں نے خود ابتداءِ کتاب میں یہ لکھا ہے کہ میں اس کتاب میں کسی کذاب یا وضاع کی حدیث نقل نہیں کروں گا، لیکن اس کے باوجود انھوں نے "الجامع الصغیر" میں بہت سی موضوع احادیث بھی ذکر کردی ہیں، یہاں تک کہ اُن میں بعض احادیث ایسی بھی ہیں جنھیں خود علامہ سیوطیؒ نے "اللآلی المصنوعۃ" میں موضوع قرار دیا ہے، اب اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ اُن سے سہو ہو گیا، یا یہ ہے کہ بعد میں ان کی رائے بدل گئی ہو، اور یہ بات پہلے بھی ذکر کی جا چکی ہے کہ "جامع صغیر" میں ہر حدیث کے ساتھ صح، ح یا ض کے جو رموز بنے ہوئے ہیں وہ قابلِ اعتماد نہیں ہیں، کیونکہ علامہ عبدالرؤف مناویؒ نے "فیض القدیر شرح الجامع الصغیر" میں لکھا ہے کہ ان میں سے بہت سے رموز بعد کے لوگوں نے لکھے ہیں، اور جو علامہ سیوطیؒ نے لکھے ہیں اُن میں بہت تحریف ہو گئی ہے،

ساتویں کثیر التصنیف عالم علامہ ابن تیمیہؒ ہیں، یہ احادیث کے معاملہ میں ضرورت سے زیادہ متشدد ہیں، اور صحیح وحسن احادیث کو بھی بعض اوقات ضعیف قرار دیدیتے ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے "لسان المیزان" میں یوسف بن حسین بن مطہر الحلّی کے ترجمہ کے تحت لکھا ہے کہ علامہ ابن تیمیہؒ نے "منہاج السنۃ" میں بہت سی صحیح احادیث کو بھی ناقابلِ استدلال قرار دیدیا ہے،

آٹھویں عالم علامہ ابن القیمؒ ہیں، یہ علامہ ابن تیمیہؒ کے شاگرد اور علمِ حدیث میں مقامِ بلند کے حامل ہیں، اکثر وبیشتر احادیث نقل کرنے میں صحت کا اہتمام کرتے ہیں، لیکن بعض اوقات ضعیف احادیث کی نہ صرف توثیق کرتے ہیں بلکہ اُن کو متواتر کی طرح قطعی قرار دیدیتے ہیں، اور بعض مرتبہ قابلِ استدلال احادیث کو ضعیف قرار دیدیتے ہیں،

نویں عالم علامہ قسطلانیؒ ہیں، ان کے بارے میں ہمارے استاذ شیخ عبدالفتاح ابوغدہ الحلبی حفظہ اللہ تعالیٰ نے "الاجوبۃ الفاضلہ" کے حواشی میں لکھا ہے کہ اُن کا طریقہ یہ ہے کہ وہ جس حدیث کو قابلِ اعتماد سمجھتے ہیں، اسے حوالہ کے ساتھ ذکر کرتے ہیں، اور جس کے بارے میں انھیں شبہ ہوتا ہے اس کو بغیر حوالے کے نقل کردیتے ہیں، لہٰذا دوسری قسم کی احادیث پر بغیر تحقیق کے اعتماد نہ کرنا چاہیئے،

دسویں عالم علامہ نوویؒ ہیں، یہ حدیث کے معاملہ میں بہت محتاط ہیں اور عموماً ضعیف اور موضوع احادیث کو بغیر تنبیہ کے ذکر نہیں کرتے، چنانچہ حدیث کے معاملہ میں اُن کی کتب پر اعتماد کیا جاسکتا ہے، البتہ "کتاب الاذکار" اس سے مستثنیٰ ہے، کیونکہ اس میں ضعیف احادیث بھی آگئی ہیں،

آخر میں یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ وعظ وتصوّف، تاریخ وسِیَر، علاماتِ قیامت، بدء الخلق اور تفسیر وغیرہ کی روایات میں عموماً ضعیف اور موضوع احادیث کی بڑی کثرت ہوتی ہے، لہٰذا ان ابواب میں پوری احتیاط اور تحقیق سے کام لینا چاہیئے،

طبقاتُ الرُّواۃ

راویانِ حدیث کے طبقات دو مختلف حیثیتوں سے بیان کیئے گئے ہیں، ایک راویوں کی قوتِ حفظ اور صحبتِ شیخ کے اعتبار سے اور دوسرے اُن کے زمانہ اور تاریخ کے اعتبار سے، پہلی حیثیت سے راویوں کے پانچ طبقے ہیں، ہمارے علم کے مطابق ان طبقاتِ خمسہ کو سب سے پہلے

علامہ ابوبکر حازمیؒ نے اپنی کتاب "شروط الائمۃ الخمسۃ"[1] میں ص ۴۳ پر ذکر کیا ہے وہ طبقاتِ خمسہ یہ ہیں:-

① قویُّ الضبط، کثیر الملازمۃ ؛ یعنی جن کا حافظہ بھی قوی ہو اور انہوں نے اپنے استاذ و شیخ کی صحبت بھی زیادہ حاصل کی ہو،

② قویُّ الضبط، قلیل الملازمۃ ؛ یعنی جن کا حافظہ تو قوی ہو لیکن انھوں نے اپنے شیخ کی صحبت زیادہ حاصل نہ کی ہو،

③ قلیل الضبط کثیر الملازمۃ ؛ یعنی جن کا حافظہ کمزور ہو، البتہ....... انھوں نے اپنے شیوخ کی صحبت زیادہ حاصل کی ہو،

④ قلیل الضبط، قلیل الملازمۃ ؛ یعنی جن کا حافظہ تو کم ہو ہی، اس کے علاوہ انھوں نے صحبتِ شیخ بھی کم حاصل کی ہو،

⑤ الضعفاء والمجاهیل،

انہی طبقاتِ خمسہ کے اعتبار سے صحاح ستہ کا درجۂ استناد معیّن کیا گیا، امام بخاریؒ کا معمول یہ ہے کہ وہ مستقلاً صرف پہلے طبقہ کی احادیث لاتے ہیں، البتہ کبھی کبھی استشہاد کے طور پر دوسرے طبقہ کو بھی لے آتے ہیں، اس لئے صحت کے اعتبار سے اُن کی جامع سب پر مقدم ہے، امام مسلمؒ پہلے دونوں طبقوں کو تو بلا تکلف لاتے ہیں، البتہ انھوں نے کہیں کہیں شاذ و نادر بطور استشہاد تیسرے طبقہ کو بھی لیا ہے، اس لئے صحت کے اعتبار سے اُن کی کتاب دوسرے نمبر پر ہے،

امام نسائیؒ پہلے تین طبقوں کو مستقلاً لائے ہیں، اس لئے ان کی کتاب تیسرے نمبر پر ہے

امام ابوداؤدؒ نے چونکہ تینوں طبقات کے ساتھ استشہاد کے طور پر طبقۂ رابعہ کی روایات بھی لی ہیں، اس لئے اُن کی سنن کا نمبر چوتھا ہے،

امام ترمذیؒ چوتھے طبقہ کو مستقلاً اور بعض مقامات پر پانچویں طبقہ کو بھی لے آتے ہیں اس لئے اُن کی کتاب پانچویں نمبر پر ہے،

اور امام ابن ماجہؒ نے چونکہ پانچوں طبقات کی روایات بلا تکلف اور مستقلاً ذکر کی ہیں اس لئے

---

[1] یہ کتاب قاہرہ سے ۱۳۵۷ھ میں شیخ کوثریؒ کی تعلیقات کے ساتھ چھپ چکی ہو اور کتب خانہ دار العلوم کراچی میں ۲۱۶/۵ کے تحت موجود ہے، انتہائی مفید اور مطالعہ کے لئے ناگزیر ہے،

وہ چھٹے نمبر پر ہے، لہٰذا قوتِ سند کے اعتبار سے "صحاحِ ستّہ" کی ترتیب یوں ہے:۔

① بخاری ، ② مسلم ، ③ نسائی ، ④ ابوداؤد ، ⑤ ترمذی ، ⑥ ابن ماجہ ،

ابن ماجہ میں ضعیف اور منکر روایات کا بڑا اجتماع ہے، بلکہ اس میں بعض روایات موضوع بھی آگئی ہیں، جن کی تعداد بعض نے سترہ، بعض نے انیس، بعض نے اکیس، اور بعض نے پچیس بتلائی ہے، اسی لئے محدثین کے ایک طبقہ نے اسے صحاح میں شامل نہیں کیا، بلکہ اس کی جگہ بعض نے مؤطا امام مالکؒ اور بعض نے مسندِ دارمی کو رکھا ہے، لیکن ابن ماجہ کی حُسنِ ترتیب کی بنا پر جمہور کا رجحان اسے صحاح میں شامل کرنے کا رہا ہے،

رُواۃ کے یہ طبقات معیارِ استناد کے اعتبار سے تھے، تاریخی اعتبار سے راویانِ حدیث کے بارہ طبقات مقرر کئے گئے، اور جب رجال کی کتابوں میں .... کسی راوی کا کوئی طبقہ بیان کیا جاتا ہے تو اس سے مراد یہی تاریخی طبقات ہوتے ہیں، ان تاریخی طبقات کو سب سے پہلے حافظ ابن حجرؒ نے "تقریب التہذیب" میں بیان فرمایا، بعد کے حضرات نے انہی کا اتباع کیا، وہ طبقات یہ ہیں:۔

① طبقۃ الصحابۃؓ؛ اس میں تمام صحابہ داخل ہیں بلا فرقِ مراتب،
② طبقۃ کبار التابعینؒ؛ جیسے حضرت سعید بن المسیبؒ،
③ الطبقۃ الوسطیٰ من التابعینؒ؛ جیسے حسن بصریؒ و محمد بن سیرینؒ،
④ وسطیٰ کے بعد والا طبقہ؛ جن کی روایتیں صحابہ سے کم اور کبار تابعین سے زیادہ ہیں، جیسے امام زہریؒ، قتادہؒ وغیرہ،
⑤ الطبقۃ الصغریٰ من التابعین؛ یہ وہ حضرات ہیں جنھوں نے ایک یا دو صحابہ کی زیارت کی ہے، لیکن ان سے روایات نہیں لیں، جیسے سلیمان الاعمش،
⑥ الطبقۃ الاخیرۃ من التابعین، یہ وہ حضرات ہیں جو پانچویں طبقہ کے معاصر ہیں، لیکن انھوں نے کسی صحابی کی زیارت نہیں کی، جیسے ابن جریجؒ، درحقیقت یہ تابعی نہیں ہیں، لیکن تابعین کے معاصر ہونے کی وجہ سے ان کو تابعین کے طبقات میں شمار کیا گیا ہے،
⑦ کبار اتباع التابعینؒ؛ جیسے امام مالکؒ اور سفیان ثوریؒ،
⑧ الطبقۃ الوسطیٰ من اتباع التابعینؒ؛ جیسے اسماعیل ابن علیہؒ اور سفیان بن عیینہؒ

(۹) الطبقة الصغریٰ من اتباع التابعینؒ، جیسے امام شافعیؒ، امام عبدالرزاقؒ وغیرہ
(۱۰) کبار الآخذین عن تبع الاتباع؛ جیسے امام احمد بن حنبلؒ وغیرہ،
(۱۱) الطبقۃ الوسطیٰ منھم؛ جیسے امام بخاریؒ، امام ذہلیؒ وغیرہ۔
(۱۲) الطبقۃ الصغریٰ منھم؛ جیسے امام ترمذیؒ اور ان کے معاصرین،

ان بارہ طبقات میں سے پہلے دو طبقوں کے بیشتر رُواۃ پہلی صدی ہجری کے ہیں، اور تیسرے طبقہ سے آٹھویں طبقہ تک کے بیشتر رواۃ دوسری صدی ہجری کے ہیں، اور نویں طبقہ سے لے کر بارہویں تک کے رواۃ تیسری صدی ہجری کے ہیں،

ان طبقات کے مقرر کرنے سے اسماء الرجال کے مصنفین کو بڑی سہولت ہوگئی ہے، اس لئے کہ کتبِ رجال کے مصنفین کا دستور ہے کہ وہ ہر راوی کے ساتھ اس کے اساتذہ اور شاگردوں کی ایک طویل فہرست نقل کرتے ہیں، اساتذہ کا ذکر کرتے ہوئے اُن کی عبارت یوں ہوتی ہے:۔ "رَوىٰ عن فلان وعن فلانٍ" اور شاگردوں کے تذکرہ کے وقت اُن کی عبارت یوں ہوتی ہے:۔ "رَوىٰ عنه فلانٌ وفلانٌ"، لیکن جب مختصر کتبِ رجال لکھی گئیں تو ان میں استادوں اور شاگردوں کی طویل فہرست لکھنے کے بجائے راوی کا صرف تاریخی طبقہ بیان کرنے پر اکتفاء کیا جاتا ہے، یہ طریقہ سب سے پہلے حافظ ابن حجرؒ نے "تقریب التہذیب" میں شروع کیا، بعد میں دوسرے حضرات نے اُن کی پیروی کی، اسی لئے اب راوی کے ساتھ صرف اتنا لکھنا کافی ہوجاتا ہے، "ثقۃ من الثالثۃ" وغیرہ، یعنی وہ متوسط تابعین میں سے ہیں، اس طرح اساتذہ اور شاگردوں کی طویل فہرست لکھنے کی ضرورت نہیں ہوتی،

اقسامِ تحمّلِ حدیث

شیخ سے احادیث حاصل کرنے کو اصطلاحاً "تحمّل" کہتے ہیں، اور اس کی پانچ قسمیں ہیں، ان قسموں کا مختصر تعارف درج ذیل ہے:۔

(۱) السّماع: اس کا مطلب یہ ہے کہ اُستاذ حدیث پڑھے اور شاگرد سُنے، اس صورت میں شاگرد کے لئے "حدثنی" "اخبرنی" "سمعتُ فلاناً یقول" کے صیغے استعمال کرنے کی اجازت ہے، پھر اس میں اختلاف ہے کہ ان میں سے کونسا صیغہ افضل ہے، بعض حضرات "سمعتُ" کے صیغہ کو ترجیح دیتے ہیں اور بعض "حدثنی" کو،

(۲) القراءۃ علی الشیخ: یعنی شاگرد حدیث پڑھے اور استاذ سُنے، اس صورت میں بھی شاگرد کے لئے استاذ سے روایت جائز ہے، اور اس قسم میں "اخبرنی" "أنبأنی" اور "قرأت علیہ" کے صیغے استعمال کئے جاتے ہیں، اگر جماعت ایک سے زیادہ ہو تو "اخبرنا" اور "أنبأنا" کہا جاتا ہے، بعض حضرات نے ان دونوں میں بھی فرق کیا ہے، کہ جماعت میں سے جو شاگرد پڑھ رہا ہو وہ "اخبرنا" کہے گا، اور دوسرے شاگرد جو سُن رہے ہیں "أنبأنا" کہیں گے، "أنبأنا" کی صورت میں الفاظ "قرأتُ علیہ" "وانا اسمع" کا اضافہ مستحسن ہے، پھر اس میں اختلاف ہے کہ "سماع" اور اور "قرأت علی الشیخ" ان دونوں میں سے کونسا طریقہ افضل ہے؟ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ وہ سماع کو افضل کہتے ہیں، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک "قراءۃ علی الشیخ" افضل ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ.. اس صورت میں احتیاط اور تثبت زیادہ ہے، اس لئے کہ اگر شاگرد کوئی غلطی کرے تو استاذ اس کی اصلاح کر سکتا ہے، حافظ سخاویؒ نے قولِ فیصل یہ بیان کیا ہے کہ اصل چیز خطا کے امکان سے بچنا ہے، اور یہ چیز جس طریقہ میں زیادہ حاصل ہو وہ افضل ہے، اور حالات کے اختلاف سے کہیں یہ بات سماع میں حاصل ہوتی ہے اور کہیں قراءۃ میں،

(۳) المراسلۃ یا المکاتبۃ، یعنی خط میں لکھ کر کسی کے پاس روایت میں بھیجنا، اس میں اختلاف ہے کہ ایسی صورت میں شاگرد کے لئے روایت کرنا کب جائز ہوتا ہے، بعض حضرات کے نزدیک جب تک شیخ کی طرف سے روایت کی مصرح اجازت نہ ہو شاگرد کے لئے روایت ..... جائز نہیں، لیکن معتمد بات یہ ہے کہ اگر شاگرد شیخ کے خط کو پہچانتا ہو تو روایت جائز ہے، خواہ اجازت کی تصریح نہ ہو، البتہ اس صورت میں "حدثنی" یا "اخبرنی" کا صیغہ استعمال نہیں کیا جا سکتا، بلکہ "کاتبنی" یا "کتب الیّ" یا "أرسل الیّ" کے الفاظ مستعمل ہوں گے،

(۴) المناولۃ: یعنی شیخ اپنی مرویات کا کوئی مجموعہ شاگرد کے حوالہ کرے، بعض حضرات اس سے روایت کرنے کے لئے بھی شیخ کی اجازت مصرحہ کو ضروری قرار دیا ہے، لیکن یہاں بھی قولِ فیصل یہ ہے کہ صریح اجازت کی ضرورت نہیں، اگر شاگرد کو یہ اعتماد ہو کہ استاذ نے یہ مجموعہ روایت کے لئے دیا ہے تو وہ روایت کر سکتا ہے، البتہ یہاں بھی "حدثنی" یا "اخبرنی" کہنا جائز نہیں، بلکہ "ناولنی" کہنا چاہئے،

(۵) الوجادۃ: یعنی کسی شیخ کی مرویات کے مجموعہ کا شیخ کے علاوہ کسی اور طریقہ سے مل جانا اس کے بارے میں اکثر حضرات محدثین کا مسلک یہ ہے کہ اس سے روایت جائز نہیں، کیونکہ

ممکن ہو کہ شیخ نے یہ مجموعہ موضوعات یا معلولات کو یاد رکھنے کے لئے تیار کیا ہو، بعض حضرات اس سے بھی روایت کو جائز قرار دیتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ اس صورت میں اگر شیخ کے خط پر اعتماد ہو تو "وجدتُ بخط فلان" کے الفاظ سے روایت کرنے میں کوئی حرج نہیں،

احادیث کی تصحیح و تضعیف کے اصول و قواعد

اگرچہ احادیث کی تصحیح و تضعیف ایک مستقل فن ہے، جو علم اصولِ حدیث اور علم جرح و تعدیل میں مدوّن ہو چکا ہے، اور یہاں اس کو تمام تفصیلات کے ساتھ بیان کرنا ممکن نہیں ہے لیکن اس سلسلہ میں چند وہ قواعد بیان کئے جاتے ہیں جو عام طور سے لوگوں کی نگاہ سے اوجھل رہتے ہیں، اور حدیث کے مباحث میں ان کی ضرورت پڑتی ہے، اور جن کو نظر انداز کرنے کی وجہ سے لوگ حنفیہ پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ حنفیہ کے اکثر مستدلات ضعیف ہیں،

پہلا قاعدہ بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ احادیثِ صحیحہ صرف صحیح بخاری یا صحیح مسلم میں منحصر ہیں، نیز بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ جو حدیث صحیحین میں نہ ہو وہ لازماً کمزور ہوگی، اور وہ کسی حال میں بھی صحیحین کی حدیث کا معارضہ نہیں کرسکتی، حالانکہ یہ خیال بالکل غلط ہے، کیونکہ کسی حدیث کی صحت کا اعتبار اس کے بخاری یا مسلم میں ہونے پر نہیں بلکہ اس کی اپنی سند پر ہے، خود امام بخاریؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے اپنی کتاب میں احادیثِ صحیحہ کا استیعاب نہیں کیا، لہٰذا یہ عین ممکن ہو کہ کوئی حدیث صحیحین میں نہ ہو اور اس کے باوجود اس کا رتبہ سند کے اعتبار سے صحیحین کی بعض احادیث سے بھی بلند ہو، مثلاً مولانا عبدالرشید نعمانی نے "ماتمس الیہ الحاجۃ" میں ابن ماجہ کی بعض ایسی روایات نقل کی ہیں جن کے بارے میں محدثین کا فیصلہ یہ ہے کہ ان کی سند بخاری کی سند سے بھی افضل ہے، لہٰذا صحیحین کو جو "اصح الکتب بعد کتاب اللہ" کہا جاتا ہے، وہ مجموعی اعتبار سے ہے نہ کہ ہر ہر حدیث کے اعتبار سے، اس مسئلہ کی مزید تفصیل کے لئے حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی صاحبؒ کی "انہاء السکن الی من یطالع اعلاء السنن" قابلِ دید ہے،

دوسرا قاعدہ احادیث کی تصحیح و تضعیف انتہائی نازک کام ہے، جس کے لئے انتہائی وسیع اور عمیق علم کی ضرورت ہے، لہٰذا اس کے اہل وہی لوگ ہیں جو اس علم میں اجتہاد کے درجہ پر فائز ہیں، اسی بناء پر حافظ ابن صلاحؒ نے اپنے مقدمہ میں یہ خیال ظاہر

کیا ہے کہ پانچویں صدی ہجری کے بعد کسی شخص کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ کسی حدیث کو نئے سرے سے صحیح یا ضعیف قرار دے، لیکن جمہور نے ان کے اس خیال کی مخالفت کی ہے، اور محقق بات یہ ہے کہ تصحیح و تضعیف کا منصب کسی زمانہ کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ علم و فہم کی مطلوبہ شرائط جس کسی میں پائی جائیں وہ تصحیح و تضعیف کا فیصلہ کر سکتا ہے، چنانچہ پانچویں صدی ہجری کے بعد بہت سے علماء نے تصحیح و تضعیف کا کام کیا ہے، اور اس کو امت نے معتبر مانا ہے. مثلاً حافظ ذہبیؒ حافظ ابن حجرؒ، علامہ عینیؒ، حافظ سخاویؒ، حافظ زیلعیؒ، اور حافظ عراقیؒ جیسے محدثین پانچویں صدی ہجری کے بعد کے ہیں، لیکن اُن کی تصحیح و تضعیف معتبر سمجھی گئی، اسی آخری دور میں حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ بھی غالباً اس منصب پر فائز تھے،

تیسرا قاعدہ بعض اوقات ایک ہی حدیث یا ایک ہی راوی کے بارے میں علماء کے مختلف اقوال ملتے ہیں، بعض حضرات اس کی تضعیف کرتے ہیں، اور بعض توثیق، سوال یہ ہے کہ ایسے موقعہ پر کس کے قول کو اختیار کیا جائے؟ اس سوال کے جواب میں حضرت مولانا عبدالحیؒ نے "الاجوبۃ الفاضلۃ" ص ۱۶۱ تا ص ۱۸۰ میں مفصل بحث کی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان اقوال میں ترجیح کے تین طریقے ہیں:

① پہلا طریقہ یہ ہے کہ اگر دو علماء میں سے کوئی ایک تصحیح کے معاملہ میں متساہل ہو اور دوسرا محتاط ہو، تو دوسرے کے قول پر عمل کیا جائے گا، مثلاً ایک حدیث کی حاکم تصحیح کرتے ہیں اور حافظ ذہبیؒ اسے ضعیف کہتے ہیں، تو حافظ ذہبیؒ کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ حاکم متساہل ہیں، اسی طرح اگر ایک راوی کو ابن حبّان ثقہ کہتے ہیں اور دوسرے حضرات غیر ثقہ قرار دیتے ہیں تو ابن حبّان کا قول معتبر نہ ہوگا، کیونکہ یہ گذر چکا ہے کہ وہ مجاہیل کو بھی ثقات میں شمار کرتے ہیں،

② دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اگر دو محدثین میں سے کوئی ایک متشدد ہو اور دوسرا معتدل تو دوسرے کے قول کا اعتبار ہوگا، مثلاً ابن الجوزیؒ بہت متشدد ہیں، اور حافظ ابن حجرؒ یا حافظ ذہبیؒ معتدل ہیں، لہٰذا ابن الجوزیؒ کے مقابلہ میں ان دو حضرات کا قول معتبر ہوگا،

مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے حافظ ابن حجرؒ سے نقل کیا ہے کہ ائمہ جرح و تعدیل میں زمانہ کے اعتبار سے چار طبقات ہیں، انہی طبقات میں حافظ ابن حجرؒ نے یہ بتلایا ہے کہ ان میں کون متشدد ہیں اور کون معتدل؟

(۱) پہلا طبقہ شعبہؒ اور سفیان ثوریؒ کا ہے، ان دونوں میں شعبہ اشد ہیں،

(۲) دوسرا طبقہ یحییٰ بن سعید القطان اور عبد الرحمٰن بن مہدی کا ہے، ان دونوں میں یحییٰؒ اشد ہیں،

(۳) تیسرا طبقہ یحییٰ بن معینؒ اور علی بن المدینیؒ کا ہے، ان دونوں میں یحییٰ بن معینؒ اشد ہیں،

(۴) چوتھا طبقہ ابن ابی حاتمؒ اور امام بخاریؒ کا ہے، ان دونوں میں ابن ابی حاتمؒ اشد ہیں۔

لہٰذا جہاں ان حضرات میں باہم اختلاف ہو وہاں اشد کے قول کو چھوڑ کر متوسط کے قول کو اختیار کیا جائے گا،

مولانا لکھنویؒ فرماتے ہیں کہ ان حضرات کے بعد کے علماء میں علامہ ابن الجوزیؒ[1]، عمر بن بدر الموصلیؒ، علامہ جوزقانیؒ، حافظ صغانیؒ، اور صاحب سفر السعادۃ اور ابوالفتح ازدیؒ، اور علامہ ابن تیمیہؒ بھی متشددین میں سے ہیں، لہٰذا حافظ ابن حجرؒ، حافظ ذہبیؒ، حافظ عراقیؒ اور حافظ زیلعیؒ وغیرہ جیسے معتدل علماء کے مقابلہ میں ان حضرات کے اقوال کو چھوڑ دیا جائے گا،

③ تیسرا طریقہ یہ ہے کہ فریقین کے دلائل پر غور کیا جائے اور جس کے دلائل قوی معلوم ہوں اس کا قول اختیار کیا جائے، لیکن یہ کام وہی شخص کر سکتا ہے جسے علم حدیث کے متعلقات پر مکمل عبور حاصل ہو، معتدل علماء کے مابین اختلاف کی صورت میں یہی تیسرا طریقہ اختیار کیا جائے گا، یعنی اگر کسی شخص میں دونوں فریق کے دلائل کا موازنہ کرنے کی صلاحیت ہو تو وہ

---

[1] قال السخاویؒ فی فتح المغیث (ص ۱۰۹) والموقع لہ (ای لابن الجوزیؒ) استنادہ غالباً لضعف راویہ الذی رمی بالکذب مثلاً غافلاً عن مجیئہ من وجہ آخر، وربما یکون اعتمادہ فی التفرد قول غیرہ ممن یکون کلامہ محمولاً علی النسبیۃ ہذا مع ان تفرد الکذاب بل الوضاع، ولو کان بعد الاستقصاء فی التفتیش من حافظ متبحر تام الاستقراء غیر مستلزم لذلک ولذلک کان الحکم من المتاخرین عسیراً جداً" انتہی قول السخاویؒ، وقال السیوطیؒ فی اللآلی المصنوعۃ (۱/۱۴۱ و ۱۱) اعلم انہ جرت عادۃ الحفاظ کالحاکمؒ وابن حبانؒ والعقیلیؒ وغیرہم انہم یحکمون علی حدیث بالبطلان من حیثیۃ سند مخصوص لکون راویہ اختلق ذلک السند لذلک المتن ویکون ذلک المتن معروفاً من وجہ آخر ویذکرون ذلک فی ترجمۃ ذلک الراوی یجرحونہ بہ فیغتر ابن الجوزی بذلک ویحکم علی المتن بالوضع مطلقاً، ویوردہ فی کتاب الموضوعات، ولیس ہذا بلائق (انتہی کلام السیوطیؒ) وقال الذہبی وما لم یصب فیہ (ابن الجوزی) اطلاقہ الوضع علی احادیث بکلام بعض الناس فی احد رواتہا، کقولہ فلان ضعیف او لیس بالقوی او لین، ولیس ذلک لحدیث مما یشہد القلب ببطلانہ، کذا نقلہ السیوطیؒ (تدریب الراوی، ص ۱۸۱)

موازنہ کرکے کسی قول کو ترجیح دے سکتا ہے ورنہ جس کے قول پر زیادہ اعتماد ہو اسے اختیار کیا جائے،

چوتھا قاعدہ احادیث کی تصحیح و تضعیف ایک اجتہادی معاملہ ہے، جیسا کہ محقق ابن ہمام نے اس کی تصریح کی ہے، جس میں مجتہدین کی آرا مختلف ہو سکتی ہیں، اور ایسی صورت میں کسی بھی مجتہد پر کوئی ملامت نہیں، نیز کسی مجتہد کا کسی حدیث سے استدلال کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ حدیث اس کے نزدیک قابلِ استدلال ہے، لہٰذا اس کے مقابلہ میں کسی دوسرے مجتہد کا یہ قول پیش کرنا درست نہیں کہ وہ حدیث ناقابلِ استدلال ہے، کیونکہ ایک مجتہد کا قول دوسرے مجتہد کے خلاف حجت نہیں ہوتا،

پانچواں قاعدہ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کسی متقدم مثلاً امام ابوحنیفہؒ کو ایک حدیث بالکل صحیح سند سے پہنچی، لیکن اُن کے بعد اس حدیث کی سند میں کوئی ضعیف راوی آگیا، چنانچہ بعد کے لوگ اسے ضعیف قرار دیدیتے ہیں، ظاہر ہے کہ بعد کے لوگوں کی یہ تضعیف امام ابوحنیفہؒ پر حجت نہیں ہو سکتی، حنفیہ کے علاوہ دوسرے علمار نے بھی اس قاعدہ کی تصریح کی ہے، اسی وجہ سے یہ ضروری نہیں کہ جو حدیث امام بخاریؒ کے زمانہ میں ضعیف قرار دی گئی ہو وہ پہلے زمانہ میں بھی ضعیف رہی ہو،

چھٹا قاعدہ حافظ ابن صلاحؒ نے مقدمہ میں لکھا ہے کہ جب ہم کسی حدیث کو صحیح قرار دیتے ہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ وہ نفس الامر میں بھی یقیناً صحیح ہو بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس میں صحیح کی وہ فنی شرائط موجود ہیں جو محدثین نے صحیح کے لئے مقرر کی ہیں، لہٰذا ظنِ غالب یہ ہوتا ہے کہ وہ نفس الامر میں بھی صحیح ہوگی، اس لئے کہ نفس الامر کی صحت کا یقین تواتر کے بغیر نہیں ہوتا، لہٰذا صحیح میں بھی یہ احتمال موجود ہے کہ نفس الامری طور پر کوئی غلطی رہ گئی ہو، کیونکہ خطاء و نسیان ثقہ سے بھی ممکن ہے، اور اس کا امکان ہے کہ کسی راوی سے کوئی وہم ہوا ہو، البتہ اس احتمال پر عمل اُس وقت تک جائز نہیں جب تک کہ اس احتمال کا ثبوت دوسرے قرائن و دلائلِ قویہ سے نہ ہو جائے، لہٰذا اگر دوسرے دلائل قویہ اس بات پر دلالت کرتے ہوں کہ اس حدیث صحیح پر کسی راوی کو وہم ہوا ہے تو اس حدیث کو ترک کیا جا سکتا ہے، مثلاً یہ کہ زیادہ صحیح احادیث اس کے معارض ہوں، یا وہ حدیث قرآن کریم کی کسی واضح آیت کے خلاف ہو، اسی طرح جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں حدیث ضعیف ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ وہ نفس الامر میں بھی واقعۃً جھوٹی ہے، بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس میں صحیح یا حسن کی فنی شرائط نہیں پائی جاتیں جنکی

درجہ سے وہ اتنی قابلِ اعتماد نہیں ہے، کہ اس پر کسی شرعی مسئلہ کی بنیاد رکھی جاسکے، ورنہ یہ احتمال موجود ہے کہ ضعیف راوی نے بالکل سچی بات نقل کی ہو، اس لئے کہ ضعیف راوی ہمیشہ غلطی نہیں کرتا لیکن اس احتمال پر عمل اس وقت تک جائز نہیں جب تک دوسرے دلائلِ قویہ اس کو ثابت نہ کردیں اب بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کسی مجتہد کے پاس ایسے دلائلِ قویہ موجود ہوتے ہیں جن کی بناء پر وہ اس ضعیف احتمال کو راجح قرار دے کر کسی حدیثِ صحیح کو ترک کر دیتا ہے، یا حدیثِ ضعیف کو اختیار کرتا ہے تو اس صورت میں اس کو حدیثِ صحیح کا تارک یا حدیثِ ضعیف پر عامل نہیں کہا جاسکتا یہ بات ایک مثال سے واضح ہوگی:

امام ترمذیؒ نے کتاب العلل میں لکھا ہے کہ میری کتاب میں دو حدیثیں ایسی ہیں کہ جن پر کسی فقیہ کا عمل نہیں ہے، ایک حضرت ابن عباسؓ کی روایت "قال جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین الظهر والعصر وبین المغرب والعشاء بالمدینۃ من غیر خوف ولا مطر (ترمذی ج ۱ باب ماجاء فی الجمع بین الصلوتین) حالانکہ سند کے اعتبار سے یہ حدیث قابلِ استدلال ہے، دوسری حدیث امیر معاویہؓ کی ہے: قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من شرب الخمر فاجلدوہ فان عاد فی الرابعۃ فاقتلوہ (ترمذی ص ۲۰۹ ج ۱ ابواب الحدود باب ماجاء من شرب الخمر فاجلدوہ فان عاد فی الرابعۃ فاقتلوہ) حالانکہ یہ حدیث بھی قابلِ استدلال ہے، ان دونوں حدیثوں کے ظاہر کو باجماعِ امت ترک کر دیا گیا ہے، کیونکہ دوسرے دلائلِ قویہ اُن کے خلاف موجود تھے، لیکن ان حدیثوں کے ترک کرنے کی وجہ سے کسی کو بھی تارکِ سنت نہیں کہا گیا،

اسی طرح امام ترمذیؒ نے "ابواب النکاح باب ماجاء فی الزوجین المشرکین یسلم احدھما" میں ابن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے " ردّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ابنتہ زینبؓ علی ابی العاص بن الربیع بعد ست سنین بالنکاح الاول ولم یحدث نکاحًا، اس حدیث کا صریح تقاضا یہ ہے کہ اگر زوجۂ مشرکہ کے اسلام لانے کے چھ سال بعد بھی اس کا پرانا شوہر مسلمان ہوجائے تو نکاحِ جدید کی ضرورت نہیں، حالانکہ اس پر کسی بھی فقیہ کا عمل نہیں، چنانچہ امام ترمذیؒ اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ "ھٰذا حدیث لیس باسنادہ بأس ولکن لا نعرف وجہ الحدیث ولعلہ قد جاء ھٰذا من قبل داؤد بن الحصین من قبل حفظہ " یہاں پر امام ترمذیؒ نے ایک حدیثِ صحیح

میں راوی کے وہم کے احتمال کو دوسرے دلائل کی وجہ سے راجح قرار دیا ہے،

اس کے برعکس حدیث ضعیف پر بعض اوقات دوسرے دلائل کی وجہ سے عمل کرلیا جاتا ہے، چنانچہ اسی باب میں امام ترمذیؒ نے عمرو بن شعیبؒ کی روایت نقل کی ہے "عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ردّ ابنتہ زینب علی ابی العاص بن الربیع بمھر جدید ونکاح جدید، اس حدیث کے بارے میں امام ترمذیؒ لکھتے ہیں، ھٰذا حدیث فی اسنادہ مقال والعمل علی ھٰذا الحدیث عند اھل العلم الخ (ثم قال) وھو قول مالک بن انس والاوزاعی والشافعی واحمد واسحاق، کیا ان تمام ائمہ کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ عامل "بالحدیث الضعیف" ہیں، ظاہر ہے کہ ان حضرات نے حدیث کو اس لئے اختیار کیا کہ دوسرے دلائل سے اس کی تائید ہو رہی تھی، لہٰذا اگر امام ابوحنیفہ کسی مقام پر حدیث ضعیف کو دوسرے دلائل[1] کی وجہ سے اختیار کریں تو وہ تنہا نشانۂ ملامت کیسے ہوسکتے ہیں، یہ بحث تفصیل کے ساتھ مولانا ظفر احمد صاحب عثمانیؒ کی کتاب "انہاء السکن" میں دیکھی جاسکتی ہے،

ساتواں قاعدہ اگر کوئی حدیث ضعیف مؤیّد بالتعامل ہو، یعنی صحابہ و تابعین کا عمل اس کے مطابق ثابت ہو تو وہ اپنے ضعف کے باوجود قابلِ استدلال ہوجاتی ہے، (کما صرح بہ الجصاص فی احکام القرآن وغیر واحد من المحدثین والاصولیین) مثلاً حدیث "طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتھا حیضتان" ضعیف ہے لیکن تعامل کی وجہ سے قابل استدلال ہوگئی، چنانچہ امام ترمذیؒ اس کے تحت لکھتے ہیں کہ "حدیث عائشۃ حدیث غریب لانعرفہ مرفوعاً الا من حدیث مظاھر بن اسلم ومظاھر لایعرف لہ فی العلم غیر ھٰذا الحدیث والعمل علی ھٰذا عند اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وغیرھم" (ترمذی جلد اوّل ابواب الطلاق باب ماجاء ان طلاق الامۃ تطلیقتان) اسی طرح حدیث "لاوصیۃ لوارث[2]" اور "القاتل لایرث[3]" کی اسانید بھی ضعیف ہیں، لیکن تلقی بالقبول کی وجہ سے انھیں قابلِ استدلال سمجھا گیا، اسی طرح

---

[1] ان دلائل کی تفصیل ساتویں قاعدہ میں آرہی ہے ۱۲

[2] ترمذی (ج ۲ ص ۳۲) ابواب الوصایا باب ما جاء "لاوصیۃ لوارث" فی حدیث ابی امامۃ الباہلی ۱۲

[3] ترمذی (ج ۲ ص ۳۰) ابواب الفرائض باب ماجاء فی ابطال میراث القاتل "عن ابی ہریرۃؓ مرفوعاً" ۱۲

حدیث "هو الطهور ماؤہ والحل میتتہ"[۱] کو بہت سے محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے، لیکن تلقی بالقبول کی وجہ سے اسے قابلِ استدلال سمجھا گیا، اسی اصول کے مطابق امام ابوحنیفہؒ اور دیگر احناف بعض مرتبہ ایسی حدیث ضعیف کو اختیار کرتے ہیں جو مؤید بالتعامل ہو، حدیث ضعیف اگر متعدد طرق سے مروی ہو اس صورت میں اسے حسن لغیرہ کہہ کر قابلِ استدلال سمجھا جاتا ہے،

آٹھواں قاعدہ اگر دو قابلِ استدلال حدیثوں میں تعارض ہو جائے تو فقہاء محدثین کی ایک جماعت علی الاطلاق قوتِ سند کو وجہ ترجیح قرار دیتی ہے، اور "اصح ما فی الباب" کو اختیار کر لیتی ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ایسے مواقع پر یہ ہے کہ وہ اُس حدیث کو ترجیح دیتے ہیں جو قرآن کریم یا شریعت کے اصولِ کلیہ کے موافق ہو، خواہ قوتِ سند کے اعتبار سے راجح نہ ہو، واللہ سبحانہٗ اعلم،

اگر یہ قواعد ذہن میں رہیں تو ان بہت سے اعتراضات کا جواب معلوم ہو سکتا ہے جو عموماً حنفیہ پر عائد کئے جاتے ہیں، واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم،

اصحاب الحدیث و اصحاب الرّائے

متقدمین کے زمانہ سے دو مختلف قسم کے علماء کے لئے یہ اصطلاحیں معروف رہی ہیں کہ اُن کے ایک طبقہ کو "اصحاب الحدیث" اور دوسرے طبقہ کو "اصحاب الرّائے" کہا جاتا ہے، بعض معاندین نے اس اختلاف کو اس طرح شہرت دی کہ گویا "اصحاب الحدیث" وہ لوگ ہیں جو صرف حدیث کا اتباع کرتے ہیں اور قیاس ورائے کو حجت نہیں مانتے، اور "اصحاب الرّائے" وہ لوگ ہیں جو محض قیاس ورائے کی پیروی کرتے ہیں، اور حدیث کو اس کے مقابلہ میں ترک کر دیتے ہیں، عہدِ حاضر کے بعض مستشرقین نے بھی اس خیال کو شہرت دی ہے، حالانکہ یہ بات واقعہ کے بالکل خلاف ہے، اور یہ دونوں طبقے اصولی طور پر کوئی بڑا اختلاف نہیں رکھتے، نہ اصحاب الحدیث قیاس کے منکر ہیں، اور نہ اصحاب الرّائے حدیث کی اہمیت کے منکر ہیں، بلکہ اس بارے میں دونوں اس امر پر متفق ہیں کہ نصوص قیاس پر مقدم ہیں، اور جہاں نصوص نہ ہوں وہاں قیاس سے کام لیا جا سکتا ہے، اس پر سوال کیا جا سکتا ہے کہ اگر دونوں میں کوئی اختلاف ہی نہیں تو یہ دونوں اصطلاحیں

---

[۱] ترمذی، ص ۹ ج ۱ ابواب الطہارۃ باب ما جاء فی ماء البحر انہٗ طہور فی حدیث ابی ہریرۃؓ ۱۲

الگ الگ کیوں ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ابتدائی زمانہ میں ان اصطلاحوں کا حقیقی مطلب صرف اتنا تھا کہ مشتغلین بالحدیث کو "اصحاب الحدیث" کہا جاتا تھا، اور مشتغلین بالفقہ کو "اصحاب الرائے" گویا یہ دو فرقے یا دو مکتبِ فکر نہیں تھے، بلکہ علومِ دین کی دو الگ الگ شاخیں تھیں، محدثین کو "اصحاب الحدیث" اس بناء پر کہا جاتا تھا کہ انھوں نے حدیث کے حفظ و روایت کو اپنا اوڑھنا بچھونا بنایا ہوا تھا، اور انھوں نے اپنی ساری توانائیاں اس میں صرف کی ہوئی تھیں، احادیث سے احکام مستنبط کرنے کی طرف ان حضرات کی توجہ کم تھی، اور فقہاء کو اصحاب الرائے اس بنا پر کہا جاتا تھا کہ انھوں نے استنباطِ احکام کو اپنا مشغلہ بنا لیا تھا، اور اُن کی زیادہ توجہ احادیث کی کتابیں تالیف کرنے اور احادیث کی نشر و اشاعت کی طرف ہونے کے بجائے ان احادیث سے مستنبط ہونے والے احکام کی نشر و اشاعت کی طرف تھی، پھر چونکہ استنباطِ احکام میں وہ حضرات قیاس سے بکثرت کام لیتے تھے اس مناسبت سے ان کو "اصحاب الرائے" کہا جانے لگا، لہٰذا یہ علم کی دو الگ الگ شاخیں ہیں جن میں درحقیقت کوئی تضاد و تباین نہیں،

عام طور سے اس بات کی تشہیر کی جاتی ہے، کہ اصحاب الرائے صرف حنفیہ اور اہلِ کوفہ کا لقب تھا، لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ لقب تمام فقہاء کے لئے استعمال کیا جاتا تھا، چنانچہ ابن قتیبہ نے اپنی کتاب "المعارف" میں تمام فقہاء کا تذکرہ "اصحاب الرائے" کے عنوان سے کیا ہے، اور اس میں انھوں نے امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام اوزاعیؒ اور سفیان ثوریؒ جیسے محدثین کو بھی شامل کیا ہے، اسی طرح علامہ محمد بن الحارث الخشنیؒ نے اپنی کتاب "قضاۃ القرطبۃ" میں مالکی علماء کا تذکرہ "اصحاب الرائے" کے نام سے کیا ہے، اسی طرح حافظ ابوالولید الفرضی المالکیؒ اپنی کتاب "تاریخ علماء الاندلس" میں فقہاءِ مالکیہ کا تذکرہ کرتے ہوئے انھیں "اصحاب الرائے" کہتے ہیں، علامہ ابوالولید باجی مالکی مؤطا کی شرح منتقیٰ میں تمام فقہاء کے لئے "اصحاب الرائے" کا لفظ استعمال کرتے ہیں، حافظ ابن عبدالبرؒ نے بھی علماءِ مالکیہ کے لئے یہ لفظ بکثرت استعمال کیا ہے، یہاں تک کہ انھوں نے مؤطا کی جو شرح لکھی ہے اُس کا نام یہ ہے "الاستذکار لمذاہب الامصار فیما تضمنہ المؤطا من معانی الرأی والآثار" اس سے صاف واضح ہے کہ "اصحاب الرائے" کا لقب تمام فقہاء کے لئے استعمال ہوتا تھا، البتہ یہ درست ہے کہ بعد میں رفتہ رفتہ یہ لفظ اہلِ عراق و کوفہ کے لئے استعمال ہونے لگا، اور اس کے بعد امام ابوحنیفہؒ اور ان کے متبعین کے لئے مخصوص ہوتا چلا گیا اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ وہ قیاس اور رائے کو نصوص پر مقدم رکھتے تھے، بلکہ اس کی وجہ یہ تھی کہ دوسرے علماء کے مقابلہ میں اہلِ کوفہ خاص طور سے امام ابوحنیفہؒ اور ان کے متبعین نے استنباطِ احکام

کو بہت زیادہ اور اپنا خصوصی مشغلہ بنایا تھا، دوسرے حضرات کا معاملہ تو یہ تھا کہ روزمرہ کے جو مسائل پیش آتے وہ صرف ان کو قرآن وحدیث سے مستنبط کرتے تھے، لیکن امام ابوحنیفہؒ وغیرہ نے صرف روزمرہ کے مسائل پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ کسی مسئلہ کی جتنی صورتیں عقلاً ممکن تھیں ان کے احکام بھی منضبط کردیئے، اور ظاہر ہے کہ اس کام کے لئے قیاس کا استعمال وسیع پیمانے پر ہوا، اسی لئے اُن پر بطور خاص اصحاب الرائے کا لقب چسپاں کیا گیا، اور احناف کے حق میں یہ کوئی عیب نہ تھا، بلکہ اُن کے لئے یہ بات باعثِ فخر تھی کہ انھوں نے "فقہ" کو پہلی مرتبہ مدوّن کیا،

چونکہ "اصحاب الرائے" کا لفظ زیادہ تر حنفیہؒ پر بولا جاتا تھا، اس لئے بعض دشمنانِ حنفیہ کو یہ پروپیگنڈہ کرنے کا موقع ہاتھ آگیا کہ یہ لوگ رائے کو نصوص پر ترجیح دیتے ہیں، اس پروپیگنڈے سے بعض مخلص اہلِ علم بھی متأثر ہوئے، اور ان کے دل میں بھی یہ غلط فہمی پیدا ہوگئی کہ حنفیہؒ کے اصحاب الرائے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ رائے کو نصوص پر مقدم سمجھتے ہیں، اس کی وجہ سے بعض اہلِ علم سے حنفیہ کے خلاف سخت جملے بھی منقول ہیں، ورنہ حقیقتِ حال صرف اتنی تھی جتنی کہ اوپر بیان کی گئی، اس لئے کہ حنفیہ تو احادیثِ مرفوعہ ہی کو نہیں بلکہ صحابہ وتابعین کے آثار کو بھی اپنے قیاس سے مقدم قرار دیتے ہیں، اس کی تفصیل انشاء اللہ آگے آئے گی، اسی لئے بے شمار مخالفین بھی اس لقب کو کسی تنقیص یا مذمت کے طور پر استعمال نہیں کرتے تھے، اور جو حضرات علماء اس کی حقیقت سے واقف تھے انھوں نے حنفیہ کے خلاف اس امر کی پوری تردید کی، چنانچہ علامہ ابن حجر مکیؒ نے جو شافعی المسلک ہیں اپنی کتاب "الخیرات الحسان فی مناقب ابی حنیفۃ النعمان" میں صراحۃً لکھا ہے کہ جس کسی نے حنفیہؒ کو اصحاب الرائے قرار دیا اس کا منشا کوئی عیب لگانا نہیں تھا، بلکہ اس بات کی طرف اشارہ کرنا تھا کہ انھوں نے استنباطِ احکام پر خصوصی توجّہ دی،

لہٰذا اس سے یہ نتیجہ نکالنا بڑی نادانی ہے کہ امام اعظمؒ قیاس کو نص پر ترجیح دیتے تھے، یا وہ اور ان کے رفقاء علم حدیث میں کمزور تھے، یا اُن کے پاس روایاتِ حدیث کی تعداد بہت تھوڑی تھی، حقیقت یہ ہے کہ امام اعظمؒ بذاتِ خود ایک جلیل القدر محدّث ہیں اور علمِ حدیث میں ان کا پایہ بڑے بڑے محدثین سے بلند تر ہے، لیکن چونکہ انھوں نے اپنا مشغلہ روایتِ حدیث کو نہیں بنایا اس لئے حدیث کی معروف کتابوں میں ان کی مرویات کم رہی ہیں ورنہ جہاں تک حدیث میں انکی مہارت کا تعلق ہے وہ ایک مسلّم امر ہے اور اس کا اندازہ کرنے کے لئے سب سے پہلے امام صاحبؒ کے وطن کوفہ کے علمی حالات پر ایک نظر ڈال لینا مناسب ہوگا،

کوفہ اور علمِ حدیث

عہدِ صحابہ و تابعین میں کوفہ علمِ حدیث اور علمِ فقہ کا سب سے بڑا مرکز اور مخزن تھا، یہ شہر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آباد کیا تھا، اور چونکہ یہ نومسلم افراد کا مسکن تھا، اس لئے آپ نے یہاں تعلیم و تربیت کی طرف خصوصی توجہ دی تھی، اور اس میں صحابۂ کرام کی بڑی تعداد کو بسایا تھا یہاں تک کہ صحابہ میں سب سے زیادہ فقیہ صحابی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو وہاں معلم بنا کر بھیجا، اور اہلِ کوفہ سے فرمایا کہ :۔" آثرتکم بعبد اللہ علی نفسی " اور حضرت عبداللہؓ کے بارے میں حضرت حذیفہ بن الیمانؓ کا یہ ارشاد مشہور ہے کہ "ما کان رجل اشبہ برسول اللہ صلی اللہ وسلم ھدیا و دلاً و سمتا من عبد اللہ بن مسعودؓ " نیز حضرت عمرؓ نے ان کے بارے میں فرمایا تھا " کنیف ملئ علما " چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ آخری عمر تک کوفہ میں مقیم رہے، اور اس شہر کو علمِ حدیث اور علمِ فقہ سے بھر دیا اور انوارِ نبوت کی پورے زور شور سے اشاعت فرمائی، اور یہاں اپنے ایسے شاگردوں کی ایک بڑی جماعت تیار کی، جو دن رات علم کی تحصیل و تدریس میں مشغول رہتے تھے، ایسے شاگردوں کی تعداد چوہتر بتائی جاتی ہے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی تعلیم و تربیت سے جو علماء تیار ہوئے اُن کی تعداد علامہ زاہد الکوثریؒ نے نصب الرایہ کے مقدمہ میں چار ہزار بتلائی ہے، پھر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے علاوہ بھی بعض دوسرے فقہاءِ صحابہ ... وہیں آکر مقیم ہوگئے تھے، جن میں سے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ، حضرت حذیفہ بن الیمانؓ، حضرت سلمان فارسیؓ، حضرت عمار بن یاسرؓ، حضرت عبداللہ بن ابی اوفیؓ، اور حضرت عبداللہ بن الحارث بن الجزءؓ بطورِ خاص قابلِ ذکر ہیں، ان کے علاوہ مزید سینکڑوں صحابہ کوفہ میں مقیم رہے ہیں، یہاں تک کہ کوفہ کو وطن بنانے والے صحابۂ کرام کی تعداد امام عجلیؒ نے ایک ہزار پانچ سو بتائی ہے، اس تعداد میں وہ صحابہ شامل نہیں ہیں جو عارضی طور پر کوفہ آئے اور پھر کہیں اور منتقل ہوگئے، ظاہر ہے کہ صحابہ کی اتنی بڑی تعداد کی موجودگی سے اس شہر میں علم و فضل کا کیا کیا چرچا ہوا ہوگا، چنانچہ جب حضرت علیؓ نے کوفہ کو اپنا دارالخلافہ بنایا تو وہاں علم و فضل کا چرچا دیکھ کر بہت مسرور ہوئے، اور فرمایا " رحم اللہ ابن ام عبد قد ملاء ھذہ القریۃ علما " نیز فرمایا " اصحاب ابن مسعود سرج ھذہ الامۃ "

حضرت علیؓ کی تشریف آوری کے بعد کوفہ کی علمی ترقی اور شہرت میں اور اضافہ ہوا، کیونکہ

وہ خود جلیل القدر صحابہ کرام میں سے ہیں، اور عبداللہ بن مسعودؓ بھی صحابہ کرام کے درمیان علم اور فقاہت کے اعتبار سے بیحد معروف تھے، جس کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ حضرت معاذ بن جبلؓ جیسے فقیہ صحابی نے اپنے شاگرد حضرت عمرو بن میمون کو حکم دیا کہ تم جاکر عبداللہ بنؓ مسعودؓ سے علم حاصل کرو، حضرت ابن مسعودؓ کے ساتھ حضرت علیؓ بھی مل گئے تو اس سے کوفہ کا علمی مقام تمام شہروں سے بلند تر ہو گیا، کیونکہ یہی دو حضرات صحابہ کے علوم کا خلاصہ تھے، چنانچہ حضرت مسروق بن اجدعؒ فرماتے ہیں: "درت فی الصحابة فوجدت علمهم ینتهی الی ستة ثم نظرت فوجدت علمهم ینتهی الی اثنین علیؓ وعبد اللہؓ" حضرت مسروقؒ کے اس قول کے مطابق حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ علوم صحابہ کے جامع تھے، اور یہ دونوں حضرات کوفہ میں رہے لہٰذا کہا جا سکتا ہے کہ کوفہ میں علوم صحابہ کا خلاصہ جمع تھا،

کوفہ میں علم حدیث کی گرم بازاری کا یہ نتیجہ تھا کہ وہاں گھر گھر میں علم حدیث کے چرچے تھے اور وہاں محلہ محلہ علم حدیث کی درسگاہ بن چکا تھا، چنانچہ علامہ ابو محمد الرامہرمزیؒ نے "المحدث الفاصل" میں حضرت انس بن سیرینؒ کا مقولہ نقل کیا ہے "اتیت الکوفة فوجدت بها اربعة آلاف یطلبون الحدیث واربع مائة قد فقهوا"، نیز علامہ تاج الدین سبکیؒ "طبقات الشافعیة الکبریٰ" میں حافظ ابو بکر بن داؤد کا قول نقل کرتے ہیں کہ "میں کوفہ پہنچا، تو میرے پاس ایک درہم تھا، میں نے اس سے تیس ۳۰ مُد لوبیا خرید لیا، ہر روز میں ایک مُد لوبیا کھاتا، اور حضرت اشج سے ایک ہزار حدیثیں لکھتا، یہاں تک کہ ایک مہینہ میں تیس ۳۰ ہزار احادیث کا مجموعہ تیار ہو گیا"، اندازہ کیجئے کہ جس شہر میں ایک ماہ میں صرف ایک استاذ کے پاس تیس ۳۰ ہزار حدیثیں لکھی جاتی ہوں وہاں علم کی وسعت کا کیا حال ہوگا یہی وجہ ہے کہ اگر صرف ایک بخاری کے رجال پر نظر ڈالی جائے تو ان میں تین سو آدمی صرف کوفہ کے ہیں، یہی وجہ ہے کہ امام بخاریؒ نے بار بار کوفہ کا سفر کیا،

امام اعظم رحمہ اللہ اور علم حدیث

امام اعظم ابو حنیفہؒ اسی شہر کوفہ میں پیدا ہوئے جو اس دور میں حدیث اور فقہ کا مرکز تھا، اور یہیں پرورش پائی، اور یہاں کے شیوخ سے علم حاصل کیا، چونکہ صحاح ستہ میں امام ابو حنیفہؒ کی کوئی حدیث مروی نہیں ہے اس لئے بعض تنگ نظر افراد نے یہ سمجھا کہ امام ابو حنیفہؒ علم حدیث

میں کمزور تھے، لیکن یہ انتہائی جہالت کی بات اور ایسا بے بنیاد افتراء ہے جس کی کوئی اصل نہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ صحاح ستہ میں صرف امام ابوحنیفہؒ ہی کی نہیں، بلکہ امام شافعیؒ کی بھی کوئی حدیث مروی نہیں، بلکہ امام احمدؒ جو امام بخاریؒ کے خاص استاذ ہیں، اُن کی احادیث بھی بخاری میں صرف تین چار جگہوں پر آئی ہیں، اس کی وجہ یہ نہیں کہ معاذ اللہ! یہ حضرات علم حدیث میں کمزور تھے، بلکہ وجہ یہ ہے کہ اوّل تو یہ حضرات فقیہ تھے، اس لئے ان کا اصل مشغلہ احکام و مسائل بیان کرنا رہا، دوسرے یہ حضرات مجتہدین تھے اور ان کے سینکڑوں شاگرد اور متبعین موجود تھے، لہٰذا اصحاب صحاح ستہ نے سمجھا کہ ان کے علوم اُن کے شاگردوں کے ذریعہ سے محفوظ رہیں گے، چنانچہ انہوں نے ان حضرات کے علوم کی حفاظت کی جن کے ضائع ہونے کا اندیشہ تھا، ورنہ جہاں تک علم حدیث میں امام ابوحنیفہؒ کی جلالتِ قدر کا تعلق ہے، وہ ایک مسلّم اور ناقابلِ انکار حقیقت ہے، کیونکہ وہ باتفاق امام مجتہد ہیں اور مجتہد کی شرائط میں یہ شرط لازمی ہے کہ اس کو علمِ حدیث میں پوری بصیرت حاصل ہو، اگر اس اعتبار سے امام ابوحنیفہؒ میں کوئی کمزوری ہوتی تو ان کو مجتہد کیسے مانا جا سکتا تھا، چنانچہ بڑے بڑے علماء حدیث نے ان کے مقام بلند کا پوری طرح اعتراف کیا ہے، اگر ان کے اقوال نقل کئے جائیں تو پوری کتاب تیار ہو سکتی ہے اور مناقب ابی حنیفہ کی کتابوں میں یہ اقوال دیکھے جا سکتے ہیں، یہاں صرف چند اقوال پیش کئے جاتے ہیں:۔

ایک حضرت مکی بن ابراہیمؒ کا ہے، یہ امام بخاریؒ کے وہ جلیل القدر استاذ ہیں، جن سے امام بخاریؒ کی اکثر ثلاثیات مروی ہیں، یہ امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد ہیں، "تہذیب التہذیب" میں اُن کا یہ قول امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں منقول ہے. "كان أعلم اهل زمانه"( )

واضح رہے کہ اس زمانہ میں علم کا اطلاق علم حدیث پر ہی ہوتا تھا، لہٰذا اس مقولہ کا مطلب یہ ہوا کہ امام ابوحنیفہؒ اپنے زمانہ میں علم حدیث کے سب سے بڑے عالم تھے۔

---

(١) وذكر الموفق المكي بسنده إلىٰ اسمٰعيل بن بشر قال: كنا في مجلس المكي فقال حدثنا ابو حنيفةؒ فصاح رجل غريب حدثنا عن ابن جريج ولاتحدثنا عن ابي حنيفة، فقال المكي انا لانحدّث السفهاء حرمت عليك أن تكتب عنّي، قم عن مجلسي فلم يحدث حتى أقيم من مجلسه ثم قال حدثنا ابو حنيفةؒ ومر فيه وفي رواية ابراهيم ابن ابي بكر المرابطي فغضب غضباً شديداً حتى رؤي ذلك في وجهه فقال الرجل تبت واخطأت فأبى أن يحدثهم ١٢ (مناقب الإمام الأعظم لموفق ١/٢٠٤)۔

دوسرا قول مشہور محدث حضرت یزید بن ہارون کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ "ادرکت الفاً من الشیوخ وکتبت منهم فما وجدت افقه ولا اورع ولا اعلم من خمسة اولهم ابوحنيفةؒ" (ذكرها الذهبي في تذكرة الحفاظ)

حافظ ذہبیؒ نے تذکرۃ الحفاظ جلد اول صفحہ ۱۹۵ پر اپنی سند سے سفیان بن عیینہ کا قول ذکر کیا ہے، وہ فرماتے ہیں "لم یکن فی زمان ابی حنیفةؒ بالکوفة رجل افضل منه واورع ولا افقه عنه"، اور حافظ ذہبیؒ نے صفحہ ۱۶۰ پر امام ابوداؤد کا قول ذکر کیا ہے "ان اباحنیفة کان اماماً"۔

امام ابوحنیفہؒ کے علمِ حدیث کا اندازہ ان کے شیوخ اور تلامذہ پر ایک نظر ڈالنے سے ہو سکتا ہے، حافظ ابوالحجاج مزیؒ نے "تہذیب الکمال" میں امام ابوحنیفہؒ کے چوہتر شیوخ شمار کئے ہیں، اور حافظ سیوطیؒ نے "تبییض الصحیفة لمناقب ابی حنیفة" میں اُن شیوخ کے ناموں کا تذکرہ کیا ہے، اور اہلِ علم جانتے ہیں کہ حافظ مزیؒ کسی راویِ حدیث کے تمام شیوخ کا استیعاب نہیں کرتے، بلکہ صرف چند بطور نمونہ بیان کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ مُلّا علی قاریؒ نے "مسندِ ابی حنیفةؒ" کی شرح میں امام ابوحنیفہؒ کے شیوخ کی تعداد چار ہزار بتلائی ہے، اور پھر یہ شیوخ بھی اس درجہ کے ہیں کہ جس درجہ کے شیوخ بعد کے مشہور و معروف محدثین میں سے کسی کو حاصل نہیں ہوسکے، کیونکہ امام صاحبؒ کے شیوخ میں یا تو صحابہ ہیں یا پھر تابعین اور تبع تابعین، اس کے نیچے کا کوئی شیخ نہیں ہے،

امام اعظمؒ کی تابعیت

جہاں تک صحابہ کا تعلق ہے تو امام صاحبؒ کی تابعیت ایک مسلّم اور ناقابلِ انکار حقیقت ہے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کی ولادت ۸۰ھ میں ہوئی اس وقت کوفہ میں حضرت عبداللہ بن ابی اوفی رضی اللہ عنہ موجود تھے، ناممکن ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے ان کی زیارت نہ کی ہو، نیز امام ابن سعدؒ نے طبقات میں نقل کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے حضرت انس بن مالکؓ کی زیارت کی ہے، اس کے علاوہ علامہ سیوطیؒ نے "تبییض الصحیفة بمناقب ابی حنیفة" میں متعدد روایات نقل کی ہیں، جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے حضرت انسؓ، حضرت عبداللہ ابن ابی اوفیٰؓ، حضرت عبداللہ بن الحارث بن الجزءؓ، حضرت عبداللہ بن اُنیسؓ، حضرت واثلہ ابن اسقعؓ اور حضرت عائشہ بنت عجردؓ سے روایات سُنیں، حافظ ابومعشر عبدالکریم بن عبدالصمد الطبریؒ نے ایک مستقل رسالہ اس موضوع پر لکھا ہے، اور اس میں امام ابوحنیفہؒ کی وہ روایات جمع کی ہیں جو انھوں نے براہِ راست صحابۂ کرام سے سُنیں، اس کتاب میں دوسرے صحابہؓ کے

علاوہ حضرت جابر بن عبداللہؓ حضرت معقل بن یسارؓ سے بھی امام ابوحنیفہؒ کا سماع ثابت کیا گیا ہے، اگرچہ حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ ان تمام روایات کی سند میں ضعف ہے، لیکن ان کے قطعی باطل ہونے کا حکم کسی نے نہیں لگایا، اگر فضائل و مناقب میں ضعیف روایات کو گوارہ کیا جاسکتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ ان روایات سے امام صاحبؒ کی فضیلت علی ظاہر نہ ہو، اس کے علاوہ علامہ سیوطیؒ نے "تبییض الصحیفۃ" میں ایک روایت حافظ ابومعشر کے حوالہ سے نقل کی ہے "ابوحنیفۃؒ عن انس بن مالك قال سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول طلب العلم فريضة على كلّ مسلم" اس روایت کے بارے میں علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ یہ صحیح کے ہم پلہ ہے، اور حافظ مزیؒ کا خیال ہے کہ یہ روایت تعدد طرق کی بناء پر حسن کے درجہ میں آگئی ہے، اگر یہ درست ہے تو پھر اس میں شبہ نہیں رہ جاتا کہ امام ابوحنیفہؒ کا صحابہؓ سے سماع بھی ثابت ہے، اور اگر بالفرض سماع ثابت نہ بھی ہو تو زیارت کا ثبوت یقینی ہے، اس لئے آپ کا تابعی ہونا محققین کے نزدیک مسلم ہے، چنانچہ امام ابن سعدؒ نے طبقات میں حافظ ذہبیؒ نے تذکرۃ الحفاظ میں، حافظ ابن حجرؒ نے علامہ سیوطیؒ کے قول کے مطابق ایک سوال کے جواب میں، حافظ مزیؒ نے تہذیب الکمال میں، علامہ قسطلانیؒ نے شرح بخاری میں، علامہ نوویؒ نے تہذیب الاسماء واللغات میں، علامہ سیوطیؒ نے تبییض الصحیفہ میں، امام ابوحنیفہؒ کے تابعی ہونے کا وضاحت کے ساتھ اعتراف کیا ہے،

امام اعظمؒ کے کبار اساتذہ

پھر امام صاحبؒ کے خاص اساتذہ میں وہ حضرات شامل ہیں جنھیں تابعین کے دور میں علم حدیث کا ستون سمجھا جاتا تھا جن میں سے چند درج ذیل ہیں:۔

امام صاحبؒ نے حضرت عامر بن شراحیلؒ سے علم حدیث حاصل کیا، حافظ ذہبیؒ نے لکھا ہے کہ "هو اكبر مشيوخ ابى حنيفةؒ" امام شعبیؒ نے پانچسو صحابہ سے علم حدیث حاصل کیا ہے، اُن کے حافظہ کا یہ عالم تھا کہ کبھی کوئی ایک حدیث بھی لکھ کر یاد نہیں کی، وہ فرمایا کرتے تھے کہ مجھے شعر سے زیادہ مناسبت نہیں، لیکن "لواردت لانشدت شهرا وما اعدت" ایک مرتبہ آپ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے غزوات بیان فرما رہے تھے کہ اتنے میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ پاس سے گذرے، امام شعبیؒ کی باتیں سُنکر انھوں نے فرمایا کہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوات میں شامل رہا ہوں، لیکن شعبی کو غزوات کا مجھ سے زیادہ علم ہے، خطیب بغدادیؒ نے حضرت علی بن المدینی کا قول نقل کیا ہے، کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ

کے علوم علقمہ، اسود، حارث، عمرو اور عبیدہ بن قیس پر ختم ہیں، اور ان سب کے علوم دو آدمیوں میں جمع ہوئے، ایک ابراہیم نخعیؒ اور دوسرے عامر شعبیؒ، اور یہ دونوں کے دونوں امام ابوحنیفہ کے استاذ ہیں،

امام صاحبؒ کے دوسرے خصوصی استاذ حضرت حماد بن سلیمانؒ ہیں، جنھیں باتفاق حدیث اور فقہ کا امام مانا گیا ہے، یہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے علوم کے حافظ سمجھے جاتے تھے، صحیح مسلم، ابوداؤد، ترمذی میں ان کی روایات موجود ہیں، انھوں نے حضرت انسؓ، حضرت زید بن اوہب، سعید بن المسیب، عکرمہ، ابووائل، ابراہیم نخعی، اور عبداللہ بن بریدہ کے علوم حاصل کئے تھے، امام ابوحنیفہؒ ان سے دو ہزار حدیثیں روایت کرتے تھے، امام اعظمؒ ان کا اس قدر احترام کرتے تھے کہ کبھی اُن کے مکان کی طرف پاؤں پھیلا کر نہیں لیٹتے تھے،

امام صاحبؒ کے تیسرے خاص اُستاذ ابواسحٰق سبیعیؒ ہیں، جنھوں نے اڑتیس صحابہ کرامؓ سے علم حاصل کیا، اور ابوداؤد طیالسیؒ کے قول کے مطابق وہ "اعلم الناس بحدیث مسعودؓ وعلیؓ" تھے، یہ صحاح ستہ کے راوی بھی ہیں،

ان کے علاوہ امام اعظمؒ کے اساتذہ میں ابراہیم نخعیؒ، قاسم بن محمدؒ، قتادہؒ، نافعؒ، طاؤسؒ بن کیسان، عکرمہؒ، عطاء بن ابی رباحؒ، عمرو بن دینارؒ، عبداللہ بن دینارؒ، حسن بصریؒ، امام شیبان سلیمان الاعمش رحمہم اللہ جیسے جلیل القدر تابعین اور اساطین الائمۃ داخل ہیں،

امام صاحبؒ کے جلیل القدر تلامذہ اب امام صاحبؒ کے شاگردوں کی طرف آئیں تو سب فہرست میں بھی بڑی بڑی ائمہ حدیث کے نام نظر آتے ہیں، آپ کے خصوصی شاگردوں میں عبداللہ بن المبارکؒ موجود ہیں، جن کا فرمان ہے "لولا ان اللہ اعاننی بابی حنیفۃؒ وسفیانؒ لکنت کسائر الناس"

نیز جرح وتعدیل کے مشہور امام یحییٰ بن سعید القطانؒ بھی امام صاحبؒ کے شاگرد ہیں، اور حافظ ذہبیؒ وغیرہ نے لکھا ہے کہ وہ امام صاحبؒ ہی کے قول پر فتویٰ دیا کرتے تھے، حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب میں یحیی القطان سے نقل کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں:- "قد اخذنا باکثر اقواله" اور حافظ عبدالقادر قرشیؒ نے "الجواہر المضیۃ فی طبقات الحنفیۃ" میں اور موفق نے "مناقب الامام" (ص ۱۹۱ ج ۱) میں یحییٰ بن معین سے یحییٰ بن سعید القطان کا یہ قول نقل کیا ہے: "جالسنا واللہ اباحنیفۃؒ وسمعنا منہ وکنت واللہ اذا نظرت الیہ عرفت فی وجہہ انہ یتقی اللہ عزوجل" (تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۳۵۲)

نیز امام شافعیؒ کے استاذِ خاص حضرت وکیع بن الجراح بھی امام صاحبؒ کے شاگرد ہیں، اور امام صاحبؒ سے انھوں نے نوسو احادیث روایت کی ہیں، ابن عبد البرؒ نے "الانتقاء" میں یحییٰ بن معینؒ سے نقل کیا ہے کہ وہ بھی امام صاحبؒ کے قول پر فتویٰ دیا کرتے تھے، واضح رہے کہ امام صاحبؒ کے قول پر فتویٰ دینا مقلدِ مطلق کی طرح نہیں تھا، بلکہ مجتہد فی المذہب کی طرح تھا، جس طرح امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ وغیرہ بعض مسائل میں امام ابو حنیفہؒ سے اختلاف کرتے تھے اسی طرح بعض مسائل میں وہ بھی اختلاف کرتے تھے، چنانچہ اشعار فی الحج کے مسئلہ میں ایسا ہی ہوا ہے، کما سیأتی فی کتاب الحج انشاء اللہ۔

ان کے علاوہ مشہور محدثین میں سے مکی بن ابراہیمؒ، زید بن ہارونؒ، حفص بن غیاث النخعیؒ، یحییٰ بن زکریا بن ابی زائدۃؒ، مسعر بن کدامؒ، ابو عاصم النبیلؒ، قاسم بن معنؒ، علی بن المسہرؒ، فضل بن دکینؒ، عبد الرزاق بن ہمامؒ جیسے جلیل القدر محدثین نے امام ابو حنیفہؒ کے سامنے زانوے تلمذ تہ کیا، جس محدث کے شیوخ اور تلامذہ میں اس مرتبہ کے حضرات موجود ہوں اُس کے بارے میں یہ کہنا کہ علمِ حدیث میں اس کا پایہ بلند نہ تھا کتنا بڑا ظلم ہے؟

تاریخ وسیَر کی کتب میں امام ابو حنیفہؒ کے حفظِ حدیث کے متعلق بڑے حیرت انگیز واقعات مروی ہیں، نمونہ کے طور پر یہاں اُن میں سے دو واقعات بیان کیے جاتے ہیں:۔

مُلّا علی قاریؒ نے "مناقب الامام الاعظم" میں نقل کیا ہے کہ ایک مرتبہ ایک مجلس میں امام صاحبؒ اور امام اعمشؒ دونوں موجود تھے، کسی نے آپ سے مسئلہ پوچھا آپ نے جواب دیدیا امام اعمشؒ نے جواب سُنکر کہا "من این اخذت ھذا" امام ابو حنیفہؒ نے برجستہ جواب دیا، "انت حدثتنا عن ابی صالح عن ابی ھریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا وانت حدثتنا عن ابی ایاس عن ابی مسعودؓ الانصاری وانت حدثتنا عن ابی وائل عن عبد اللہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا وانت حدثتنا عن ابی مجلز عن حذیفۃؓ بن الیمان قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا وانت حدثتنا عن ابی الزبیر عن جابرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا، اس پر امام اعمشؒ نے حیران ہو کر فرمایا "حسبک ما حدثتک بہ فی مائۃ یوم حدثتنی بہ فی ساعۃ واحدۃ" پھر فرمایا "یا معشر الفقہاء انتم الاطباء ونحن الصیادلۃ و انت ایھا الرجل اخذت بکلا الطرفین"۔

دوسرا واقعہ امام ابو یوسفؒ کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جب امام ابو حنیفہؒ کوئی شرعی

مسئلہ بیان فرماتے تو میں کوفہ کے تمام شیوخ حدیث کے پاس جاتا اور اُن سے وہ احادیث جمع کر کے لاتا جو امام ابو حنیفہؒ کے قول کی تائید کرتی تھیں، اور اس خیال سے امام اعظمؒ کو سُناتا تھا کہ آپ سُنکر خوش ہوں گے، لیکن جب میں حدیثیں سُناکر فارغ ہوتا تو امام صاحبؒ فرماتے، ان میں سے فلاں حدیث میں فلاں نقص ہے، اور فلاں حدیث میں فلاں راوی ضعیف ہے اور فلاں علت پائی جارہی ہے، اس لئے وہ قابل استدلال نہیں ہے، اور پھر امام اعظم رحمہ اللہ فرماتے " انا عالم بعلم اھل الکوفۃ"

کتاب الآثار امام ابو حنیفہؒ کے مآثر علیہ میں سے ان کی "کتاب الآثار" علم حدیث میں اُن کے مقام بلند کی شاہد ہے، یہ کتاب فقہی ابواب پر حدیث کی سب سے پہلی مرتب کتاب ہے، چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے "تبییض الصحیفہ" میں لکھا ہے کہ علم حدیث میں امام ابو حنیفہؒ کی یہ فضیلت کچھ کم نہیں کہ انھوں نے سب سے پہلے ابواب فقہیہ پر مرتب کتاب تالیف کی، یہ فضیلت کسی اور کو حاصل نہیں ہوسکی امام اعظمؒ کی یہ کتاب الآثار" موطا امام مالکؒ" کے مآخذ کی حیثیت رکھتی ہے، کیونکہ حافظ ذہبیؒ نے "مناقب" میں قاضی ابو العباس محمد بن عبد اللہ بن ابی العوامؒ کی" اخبار ابو حنیفہ" کے حوالہ سے سند متصل کے ساتھ مشہور محدث عبد العزیز دراوردی کا یہ قول نقل کیا ہے:" کان مالك ینظر فی کتب ابی حنیفة وینتفع بھا" اس سے واضح ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی کتاب الآثار کا مقام موطا امام مالکؒ کی نسبت سے ایسا ہی ہے جیسے موطا کا مقام صحیحین کی نسبت سے ہے،

حدیث کی دوسری کتب کی طرح کتاب الآثار کے بھی بہت سے راوی ہیں، جن میں سے چار مشہور ہیں ① امام ابو یوسفؒ ② امام محمدؒ ③ امام زُفرؒ ④ امام حسن بن زیادؒ،

پھر جس طرح امام بخاریؒ نے اپنی صحیح چھ لاکھ احادیث سے انتخاب کر کے مرتب کی ہے اسی طرح امام ابو حنیفہؒ نے بھی کتاب الآثار کو بہت سی احادیث سے انتخاب کر کے مرتب کیا ہے، پھر چونکہ امام ابو حنیفہؒ امام بخاریؒ وغیرہ سے بہت مقدم ہیں، اور ان کے زمانہ میں اسانید وطرق میں اتنی کثرت اور وسعت پیدا نہیں ہوئی تھی اس لئے امام اعظمؒ کا یہ انتخاب چالیس ہزار احادیث میں سے ہے، چنانچہ علامہ موفق مکیؒ نے "مناقب الامام الاعظم" (جلد اول ص ۹۵ مطبوعہ دکن ۱۳۲۱ھ) میں ابو بکر بن محمد الزرنجری کا قول نقل کیا ہے کہ "انتخب ابو حنیفة الآثار من اربعین الف حدیث" اور علامہ موفقؒ ہی نے حافظ ابو یحییٰ زکریا بن یحییٰ نیشاپوری کی

"مناقب ابی حنیفہؒ" کے حوالہ سے اُن کی سند کے ساتھ یحییٰ بن نصر بن حاجبؒ سے نقل کیا ہے کہ :۔
"سمعت اباحنیفۃؒ یقول عندی صنادیق من الحدیث ما اخرجت منہا الا الشئ الیسیر الذی ینتفع بہ" نیز علامہ زبیدیؒ نے "عقود الجواہر المنیفۃ" میں حافظ ابو نعیم اصفہانی کی سند سے یحییٰ بن نصر ہی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ میں ایک مرتبہ امام ابوحنیفہؒ کے پاس داخل ہوا تو دیکھا کہ اُن کا کمرہ کتابوں سے بھرا ہوا ہے، میں نے پوچھا یہ کیا ہے ؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ حدیث کی کتابیں ہیں" ان واقعات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ "کتاب الآثار" میں جتنی احادیث موجود ہیں وہ بھی امام صاحبؒ کی تمام احادیث نہیں، بلکہ ان کا ایک مختصر سا انتخاب ہے، بہر حال امام اعظمؒ کی فضیلت یہ ہے کہ حدیث کی جتنی کتابیں اس وقت متداول ہیں ان میں سے سب سے پہلی مبوّب کتاب اُن کی تالیف ہے،

علم حدیث میں اس کتاب کا مقام کیا تھا ؟ اس کا اندازہ اُس دَور کے محدثین کے اقوال سے ہوتا ہے، جنھوں نے اپنے شاگردوں کو اس کے مطالعہ کا نہ صرف مشورہ دیا بلکہ تاکید بھی کی اور فرمایا کہ اس کے بغیر علم فقہ حاصل نہیں ہو سکتا، یہ اقوال امام اعظمؒ کی مناقب کی کتابوں میں تفصیل کے ساتھ منقول ہیں،

پھر محدثین نے "کتاب الآثار" کی جو خدمت کی ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ کتاب اُن کے نزدیک کسی اہم مقام کی حامل ہے، یہی وجہ ہو کہ اس کتاب کی بہت سی شروح لکھی گئی ہیں، چنانچہ علامہ ابن ہمامؒ کے شاگرد حافظ زین الدین قاسم بن قطلوبغا نے کتاب الآثار کی شرح لکھی ہے، اور ایک مستقل کتاب اس کے رجال پر تصنیف کی ہے، نیز حافظ ابن حجر عسقلانی نے ایک کتاب کتاب الآثار کے رجال پر لکھی ہے، جس کا نام "الایثار لذکر رواۃ الآثار" ہے، اس کتاب کا تذکرہ خود حافظؒ نے "تعجیل المنفعۃ بزوائد رجال الاربعۃ" میں کیا ہے، پھر حافظ ابن حجرؒ ہی نے اپنی مشہور کتاب "تعجیل المنفعۃ بزوائد رجال الاربعۃ" میں "کتاب الآثار" کے تمام راویوں کو جمع کیا ہے، کیونکہ یہ کتاب حافظؒ نے ائمۂ اربعہ یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے رجال کے تذکرہ میں لکھی ہے، یہاں یہ بات بھی واضح رہے کہ نواب صدیق حسن خانصاحب نے "اتحاف النبلاء" میں یہ بات بالکل غلط لکھی ہے کہ حافظ ابن حجرؒ کی کتاب تعجیل المنفعہ سنن اربعہ کے رجال پر ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نواب صاحب نے خود تعجیل المنفعۃ کا مطالعہ نہیں کیا، ورنہ وہ ایسی غلط بات نہ کہتے، کیونکہ حافظ ابن حجرؒ نے کتاب کے مقدمہ ہی میں

یہ تصریح کردی ہے کہ ان کا مقصد ائمہ اربعہ کے رجال زوائد کا تذکرہ ہے، اسی طرح حافظ ابوبکر ابن حمزۃ الحسینیؒ نے ایک کتاب " التذکرۃ لرجال العشرۃ " کے نام سے لکھی ہے جس میں صحاح ستہ اور ائمہ اربعہ کے رجال کو جمع کیا ہے، اس میں کتاب الآثار کے تمام راوی موجود ہیں،

یہ تو " کتاب الآثار " تھی جو امام صاحبؒ کی واحد تصنیف ہے اس کے علاوہ بڑے بڑے محدثین نے امام ابوحنیفہؒ کی مرویات کو جمع کرکے " مسند ابی حنیفہؒ " کے نام سے مرتب کیا ہے، ان مسانید کی تعداد بیس کے قریب ہے، مسند لکھنے والوں میں ابونعیم اصفہانی، حافظ ابن عساکر، حافظ ابوالعباس الدوری، حافظ ابن عقدہ، یہاں تک کہ حافظ ابن عدیؒ شامل ہیں، جو شروع میں امام صاحبؒ کے بڑے مخالف تھے، بعد میں جب امام طحاویؒ کے شاگرد بنے تو امام صاحبؒ کی جلالت قدر کا اندازہ ہوا، اس وقت اپنے سابقہ خیالات کی تلافی کے طور پر مسند ابی حنیفہ مرتب فرمائی، اس طرح مسند امام ابوحنیفہؒ کے نام سے سترہ یا اس سے زائد کتابیں لکھی گئیں، جن کو بعد میں علامہ ابن خسروؒ نے " جامع مسانید الامام الاعظم " کے نام سے جمع کردی ہیں،

حقیقت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ پر یہ الزام کہ وہ قلیل الحدیث تھے، یا اُن کے پاس کل سترہ احادیث تھیں، کما نقلہ ابن خلدون عن بعض الناس، یہ ایک ایسا الزام اور سفید جھوٹ ہے جس کی تعصب یا ناواقفیت کے سوا کوئی اور تاویل نہیں کی جاسکتی، ابن خلدون نے نہ جانے کس بناء پر یہ لکھ دیا کہ امام ابوحنیفہؒ کی شرائط صحت حدیث چونکہ بہت سخت اور کڑی تھیں، اس لئے اُن کے نزدیک سترہ احادیث صحیح تھیں، دراصل ابن خلدون امام اعظم ابوحنیفہؒ سے اتنے دور رہے کہ اُن کو حقیقت حال کا علم نہ ہوسکا، حقیقت تو وہ ہے جس کا اظہار علامہ زاہد الکوثریؒ نے شروط الائمۃ الخمسۃ للحازمی کے حاشیہ پر صفحہ ۵۰ میں کیا ہے، کہ درحقیقت امام ابوحنیفہؒ کی مروج احادیث بھی ایسے سترہ دفتروں میں ہیں جن میں سے سب سے چھوٹا دفتر بھی سنن شافعی بروایۃ الطحاوی اور مسند شافعی بروایت ابی العباس الاصم سے بڑا ہے، جبکہ امام شافعیؒ کی احادیث کا مدار انہی دو کتابوں پر ہے،

امام صاحبؒ کے ایک شاگرد کا قول ہے کہ امام صاحبؒ کی تصانیف میں ستر ہزار احادیث ملتی ہیں، بعض لوگ اس پر تعجب کا اظہار کرتے ہیں اور اسے مبالغہ سمجھتے ہیں اس لئے کہ امام صاحبؒ کی تصانیف میں اتنی احادیث بظاہر نظر نہیں آتیں، لیکن اگر متقدمین کا طریقہ کار ذہن میں ہو تو اس مقولہ کی صداقت واضح ہوجاتی ہے، درحقیقت محدثین کے ہاں حدیث بیان کرنے کے دو طریقے تھے

بعض مرتبہ وہ حدیث کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر کے مرفوعاً بیان کرتے اور بعض مرتبہ وہ احتیاط کے پیش نظر اسے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف منسوب کرنے کے بجائے خود اپنا قول قرار دے کر فقہی مسئلہ کے طور پر بیان کر دیتے تھے، یہ اُن کی غایت احتیاط تھی تاکہ ان کی نقل روایت میں اگر کوئی فروگذاشت ہو تو وہ حضور علیہ السلام کی طرف منسوب نہ ہو، صحابہ اور تابعین میں سے جو حضرات حدیث کے معاملہ میں زیادہ محتاط تھے وہ عموماً یہ دوسرا طریقہ اختیار کرتے تھے، چنانچہ حضرت عمرؓ کی بیشتر روایات اسی قسم کی ہیں، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ سے جو احادیث مرفوعہ مروی ہیں اُن کی تعداد پانچ سو سے زیادہ اور ایک ہزار سے کم ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ محدثین کی اصطلاح کے مطابق انھیں متوسطین میں سے شمار کیا جائے، جیسا کہ محدثین نے اُن کو متوسطین میں شمار کیا ہے، لیکن حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے "ازالۃ الخفاء" میں لکھا ہے کہ انھیں مکثرینؒ میں سے شمار کرنا چاہئے، "مکثرین" محدثین کی اصطلاح میں اُن حضرات کو کہتے ہیں جن کی مرویات کی تعداد ایک ہزار سے زیادہ ہو، شاہ صاحبؒ نے حضرت عمرؓ کو مکثرین میں سے شمار کرنے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ اُن کی بیشتر روایات خود ان کے اپنے قول کے طور پر مروی ہیں، اسی طرح بعض تابعین کا مقولہ مشہور ہے "لأن نقول قال علقمة قال عبد الله احب الينا من ان نقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم" اس جیسے اور بھی کئی واقعات ہیں جنھیں حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی مدظلہم نے "انجاء الوطن عن الازدراء بامام الزمن" میں تفصیل سے بیان کیا ہے، اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ متقدمین بہت سی احادیث مرفوعہ کو خود اپنا قول قرار دے کر فقہی مسئلہ کے طور پر ذکر کر دیتے تھے، اگر اس لحاظ سے دیکھا جائے تو امام ابو حنیفہؒ کی مرویات کا ستر ہزار تک پہنچ جانا کچھ بعید نہیں، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ نے بھی یہی طریقہ اختیار فرمایا تھا، اس حقیقت کو پیش نظر رکھ کر اگر ان مسائل کا مطالعہ کیا جائے جو امام محمدؒ وغیرہ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کئے تو ان میں ایسے مسائل کی تعداد بیشمار نظر آتی ہے جو براہِ راست حدیث سے منقول ہیں، اس صورت میں امام اعظمؒ کی مرویات کی تعداد کا ستر ہزار سے زیادہ ہونا کچھ مستبعد نہیں، اس کے علاوہ مسئلہ حقیقت میں یہ نہیں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے کتنی روایات دوسروں سے بیان کیں، بلکہ مسئلہ یہ ہے کہ کتنی روایات اُن تک پہنچیں، واقعہ یہ ہے کہ امام صاحبؒ نے چونکہ اپنا مشغلہ روایتِ حدیث کو بنانے کی بجائے استنباطِ احکام کو بنایا ہے اس لئے اُن کی بہت سی روایات بحیثیت حدیث باقی نہ رہ سکیں، بلکہ بحیثیت مسائل فقہیہ باقی رہیں، واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم بالصواب۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ پر کئے جانیوالے اعتراضات کا منصفانہ جائزہ

اب ایک نظر اُن اعتراضات پر بھی ڈال لیجئے جو عموماً ابوحنیفہؒ پر وارد کئے جاتے ہیں ؛

(۱) سب سے پہلا اعتراض یہ ہے کہ امام نسائیؒ نے اپنی کتاب "الضعفاء" میں امام ابوحنیفہؒ کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ " نعمان بن ثابتؒ ابوحنیفۃ لیس بالقوی فی الحدیث"

اس کا جواب یہ ہے کہ علماء نے جرح و تعدیل کے کچھ قاعدے مقرر کئے ہیں، اور کسی راوی کے بارے میں جرح و تعدیل کا فیصلہ کرتے ہوئے اُن قواعد کو مدِّ نظر رکھنا نہایت ضروری ہے؛ ورنہ کسی بڑے سے بڑے محدث کی بھی عدالت و ثقاہت ثابت نہ ہوسکے گی، کیونکہ تمام بڑے بڑے ائمہ پر کسی نہ کسی کی جرح ضرور موجود ہے، چنانچہ امام شافعیؒ پر یحییٰ بن معینؒ نے امام احمدؒ پر امام کرابیسیؒ نے امام بخاریؒ پر ذہلیؒ نے امام اوزاعیؒ پر امام احمدؒ نے جرح کی ہے، اگر ان تمام اقوال کا اعتبار کیا جائے تو ان میں سے کوئی بھی ثقہ نہیں قرار پا سکتا، انتہا یہ ہے کہ ابن حزمؒ نے امام ترمذیؒ اور امام ابن ماجہؒ کو مجہول کہا ہے، خود امام نسائیؒ پر اتنے ہی علماء نے تشیّع کا الزام عائد کیا ہے، اور اس بناء پر انھیں مجروح کہا ہے،

حقیقت یہ ہے کہ علماء نے جرح و تعدیل کے کچھ اصول مقرر فرمائے ہیں، ان میں سے پہلا اصول یہ ہے کہ جس شخص کی امامت و عدالت حدِّ تواتر کو پہنچی ہوئی ہو اس کے بارے میں ایک دو افراد کی جرح معتبر نہیں، امام ابوحنیفہؒ کی عدالت و امامت بھی حدِّ تواتر کو پہنچی ہوئی ہے، بڑے بڑے ائمہ حدیث نے آپ کے علم و تقویٰ کو خراجِ تحسین پیش کیا ہے، اس لئے امام صاحبؒ پر بھی آحاد کی جرح معتبر نہیں،

اس جواب پر ہمارے زمانہ کے بعض جہلاء یہ اعتراض کرتے ہیں کہ محدثین کا معروف قاعدہ ہے کہ " الجرح مقدم علی التعدیل " لہٰذا جب امام صاحبؒ کے بارے میں جرح و تعدیل دونوں منقول ہیں تو جرح راجح ہوگی، لیکن یہ اعتراض جرح و تعدیل کے اصول سے ناواقفیت پر مبنی ہے؛ کیونکہ ائمہ حدیث نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ " الجرح مقدم علی التعدیل " کا قاعدہ مطلق نہیں، بلکہ چند شرائط کے ساتھ مقید ہے،

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی راوی کے بارے میں جرح اور تعدیل کے اقوال متعارض ہوں ان میں ترجیح کے لئے علماء نے اوّلاً دو طریقے اختیار کئے ہیں،

پہلا طریقہ جو کہ جرح و تعدیل کے دوسرے اصول کی حیثیت رکھتا ہے خطیب بغدادیؒ نے "الکفایۃ فی اصول الحدیث والروایۃ" میں یہ بیان کیا ہے کہ ایسے موقع پر یہ دیکھا جائے گا کہ جارحین کی تعداد زیادہ ہے یا معدّلین کی جس طرف تعداد زیادہ ہوگی اسی جانب کو اختیار کیا جائے گا، شافعیہ میں سے علامہ تاج الدین سبکیؒ بھی اسی کے قائل ہیں، اگر یہ طریق کار اختیار کیا جائے تب بھی امام ابوحنیفہؒ کی تعدیل میں کوئی شبہ نہیں رہتا، کیونکہ امام صاحبؒ پر جرح کرنے والے صرف معدودے چند افراد ہیں، یعنی امام نسائیؒ، امام بخاریؒ، امام دارقطنیؒ اور حافظ ابن عدیؒ، اور ہم پیچھے بتا چکے ہیں کہ ابن عدی بھی امام طحاویؒ کے شاگرد بننے کے بعد امام ابوحنیفہؒ کی عظمت کے قائل ہو گئے تھے، اور دوسری طرف امام صاحبؒ کے مادحین اتنی بڑی تعداد میں ہیں کہ ان کو گنا بھی نہیں جا سکتا، نمونہ کے طور پر ہم چند اقوال پیش کرتے ہیں،

علم جرح و تعدیل کے سب سے پہلے عالم جنھوں نے سب سے پہلے رجال پر باقاعدہ کلام کیا وہ امام شعبہ ابن الحجاج ہیں جو امیر المؤمنین فی الحدیث کے لقب سے مشہور ہیں وہ امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں فرماتے ہیں "کان واللہ ثقۃ ثقۃ"

جرح و تعدیل کے دوسرے بڑے امام یحیی بن سعید القطان ہیں، یہ خود امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد ہیں، اور حافظ ذہبیؒ نے "تذکرۃ الحفاظ" میں اور حافظ ابن عبد البرؒ نے "الانتقاء" میں نقل کیا ہے کہ وہ امام ابوحنیفہؒ کے اقوال پر فتویٰ دیا کرتے تھے، اور ان کا مقولہ ہے "جالسنا واللہ اباحنیفۃؒ وسمعنا منہ فکنت کلما نظرت الیہ عرفت فی وجہہ انہ یتقی اللہ عزوجل" اور یحیی ابن سعید القطان ہی کا ایک دوسرا مقولہ علامہ سندھی کی کتاب التعلیم کے مقدمہ میں منقول ہے، کہ "انہ لأعلم ھذہ الامۃ بما جاء عن اللہ ورسولہ صلی اللہ علیہ وسلم"

جرح و تعدیل کے تیسرے بڑے امام یحیی بن سعید القطان کے شاگرد یحیی بن معینؒ ہیں، وہ امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ :- "کان ثقۃ حافظاً لایحدث الا بما یحفظ ما سمعت احداً یجرحہ" ایک اور موقع پر اُن سے امام صاحبؒ کے بارے میں پوچھا گیا، "اثقۃ ھو؟" تو انھوں نے جواب دیا: "نعم ثقۃ ثقۃ ھو أورع من ان یکذب واجل قدراً من ذلک"، کذا فی مناقب الامام الاعظمؒ للکردی،

عہ جیسا کہ یہ مقولہ تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۵۲ کے حوالے سے پیچھے بھی گزر چکا ہے ۱۲

جرح وتعدیل کے چوتھے بڑے امام حضرت علی بن المدینیؒ ہیں، جو کہ امام بخاریؒ کے استاذ اور نقدِ رجال کے بارے میں بہت متشدّد ہیں، کما صرّح بہ الحافظ فی مقدمۃ فتح الباری، وہ فرماتے ہیں کہ "ابوحنیفۃ روی عنہ الثوری وابن المبارک وھشام ووکیع وعباد بن العوام وجعفر بن عون وھو ثقۃ لا بأس بہ"

نیز حضرت عبداللہ بن المبارکؒ فرماتے ہیں "لولا اعاننی اللہ بابی حنیفۃ وسفیان لکنت کسائر الناس" اور مکی بن ابراہیمؒ کا یہ مقولہ پیچھے گذر ہی چکا ہے کہ "کان اعلم اھل زمانہ" ان کے علاوہ یزید بن ہارونؒ سفیان ثوریؒ، سفیان بن عیینہؒ، اسرائیل بن یونسؒ، یحییٰ بن آدمؒ، وکیع بن الجرّاحؒ، امام شافعیؒ اور فضل بن دکین رحمہم اللہ جیسے ائمہ حدیث سے بھی امام ابوحنیفہؒ کی توثیق منقول ہے، علم حدیث کے ان بڑے بڑے اساطین کے اقوال کے مقابلہ میں دو تین افراد کی جرح کس طرح قابلِ قبول ہوسکتی ہے، لہٰذا اگر فیصلہ کثرتِ تعداد کی بنیاد پر ہو تب بھی امام صاحبؒ کی تعدیل بھاری رہے گی،

جرح وتعدیل کے تعارض کو رفع کرنے کا دوسرا طریقہ جو کہ جرح وتعدیل کے تیسرے اصول کی حیثیت رکھتا ہے وہ حافظ ابن الصلاحؒ نے مقدمہ میں بیان کیا ہے اور اسے جمہور محدثین کا مذہب قرار دیا ہے وہ یہ کہ اگر جرح مفسّر نہ ہو یعنی اس میں سببِ جرح بیان نہ کیا گیا ہو تو تعدیل ہمیشہ اس پر راجح رہے گی، خواہ تعدیل مفسّر ہو یا مبہم، اس اصول پر دیکھا جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے خلاف جتنی جرحیں کی گئی ہیں وہ سب مبہم ہیں اور ایک بھی مفسّر نہیں، لہٰذا ان کا اعتبار نہیں، اور تعدیلات تمام مفسّر ہیں، کیونکہ اس میں ورع وتقویٰ اور حفظ تمام چیزوں کا اثبات کیا گیا ہے۔ خاص طور سے اگر تعدیل میں اسبابِ جرح کی تردید کردی گئی ہو تو وہ سب سے زیادہ مقدّم ہوتی ہے، اور امام صاحبؒ کے بارے میں ایسی تعدیلات بھی موجود ہیں، مثلاً حافظ ابن عبدالبرؒ نے "الانتقاء فی فضائل الثلاثۃ الائمۃ الفقہاء" میں لکھا ہے کہ "اکثر ما عابوا علیہ الاغراق فی الرأی والقیاس ولیس ذلک بعیب" خلاصہ یہ ہے کہ "الجرح مقدّم علی التعدیل" کا قاعدہ اس وقت معتبر ہوتا ہے جبکہ جرح مفسّر ہو اور اس کا سبب بھی معقول ہو، اور بعض علماء کے نزدیک یہ شرط بھی ہے کہ معدّلین کی تعداد جارحین سے زیادہ نہ ہو،

(۲) امام ابوحنیفہؒ پر دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ حافظ شمس الدین ذہبی رحمہ اللہ

نے "میزان الاعتدال فی اسماء الرجال" میں امام ابوحنیفہؒ کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا ہے "النعمان بن ثابت الکوفی امام اھل الرائ ضعفہ النسائی وابن عدی والدارقطنی وآخرون"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ "میزان الاعتدال" میں یہ عبارت بلاشبہ الحاقی ہے، یعنی مصنف نے نہیں لکھی بلکہ کسی اور شخص نے اسے حاشیہ پر لکھا اور بعد میں متن میں شامل ہوگیا، یا تو کسی کاتب کی غلطی سے یا جان بوجھکر اس میں داخل کردیا گیا، اس کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:۔

۱۔ حافظ ذہبیؒ نے "میزان الاعتدال" کے مقدمہ میں یہ تصریح فرمائی ہے کہ میں اس کتاب میں اُن بڑے بڑے ائمہ کا تذکرہ نہیں کروں گا جن کی جلالت قدر حدِ تواتر کو پہنچی ہوئی ہے، خواہ ان کے بارے میں کسی شخص نے کوئی کلام بھی کیا ہو، پھر ان بڑے بڑے ائمہ کی مثال میں امام ابوحنیفہؒ کا نام بھی انھوں نے صراحۃً ذکر کیا ہے، پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ انھوں نے اس کتاب میں امام صاحبؒ کا ذکر کیا ہو؟

۲۔ پھر جن بڑے بڑے ائمہ کا تذکرہ حافظ ذہبیؒ نے "میزان الاعتدال" میں نہیں کیا اُن کے تذکرہ کے لئے انھوں نے ایک مستقل کتاب "تذکرۃ الحفاظ" لکھی ہے، اور اس کتاب میں امام ابوحنیفہؒ کا نہ صرف تذکرہ موجود ہے، بلکہ اُن کی بڑی مدح وتوصیف بیان کی گئی ہے،

۳۔ حافظ ابن حجرؒ نے اپنی کتاب "لسان المیزان" کو "میزان الاعتدال" پر ہی مبنی کیا ہے یعنی جن رجال کا تذکرہ "میزان الاعتدال" میں نہیں ہے اُن کا تذکرہ "لسان المیزان" میں بھی نہیں ہے سوائے چند ایک کے، اور "لسان المیزان" میں امام ابوحنیفہؒ کا تذکرہ موجود نہیں، یہ اس بات کی صریح دلیل ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں یہ عبارت اصل "میزان الاعتدال" میں بھی نہیں تھی بعد میں بڑھادی گئی،

۴۔ ہمارے شیخ عبدالفتاح ابوغدۃ الحلبی حفظہ اللہ نے "الرفع والتکمیل" کے حاشیہ کے صفحہ ۱۰۱ پر لکھا ہے کہ "میں نے دمشق کے مکتبۂ ظاہریہ میں "میزان الاعتدال" کا ایک نسخہ دیکھا ہے (تحت الرقم ۳۶۸ حدیث) جو پورا کا پورا حافظ ذہبیؒ کے ایک شاگرد علامہ شرف الدین الوانی کے قلم سے لکھا ہوا ہے اور اس میں یہ تصریح ہے کہ میں نے یہ نسخہ اپنے استاذ حافظ ذہبیؒ کے سامنے تین مرتبہ پڑھا اور ان کے مسودہ سے اس کا مقابلہ کیا، اس نسخہ میں امام ابوحنیفہؒ کا تذکرہ موجود نہیں ہے، اسی طرح میں نے مراکش کے دارالحکومت رباط کے مشہور کتب خانہ "الخزانۃ العامرہ" میں ۱۳۹ ق نمبر کے تحت "میزان الاعتدال" کا ایک قلمی نسخہ دیکھا، جس پر حافظ ذہبیؒ کے بہت سے

شاگردوں کے پڑھنے کی تاریخیں درج ہیں اور اس میں یہ بھی تصریح ہے کہ حافظ ذہبیؒ کے ایک شاگرد نے اُن کے سامنے اُن کی وفات سے صرف ایک سال پہلے پڑھا تھا، اس نسخہ میں بھی امام ابوحنیفہؒ کا تذکرہ موجود نہیں ہے، یہ اس بات کا دستاویزی ثبوت ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں یہ عبارت کسی نے بعد میں بڑھائی ہے، اصل نسخہ میں موجود نہ تھی، لہٰذا ثابت ہو گیا کہ حافظ ذہبیؒ کا دامن امام ابوحنیفہؒ کی تضعیف و تنقیص کے الزام سے بالکل پاک ہے، نیز حافظ ذہبیؒ ایسی بات لکھ بھی کیسے سکتے ہیں جبکہ خود انھوں نے ایک مستقل کتاب امام ابوحنیفہؒ کے مناقب پر لکھی ہے، پھر جہاں تک حافظ ابن عدیؒ کا تعلق ہے تو اُن کے بارے میں پیچھے لکھا جا چکا ہے کہ وہ بیشک شروع میں امام ابوحنیفہؒ کے مخالف تھے، اور اس زمانہ میں انھوں نے امام صاحبؒ پر جرح بھی کی لیکن بعد میں جب وہ امام طحاویؒ کے شاگرد بنے تو امام ابوحنیفہؒ کی عظمت کا احساس ہوا، چنانچہ انھوں نے اپنی سابقہ غلطی کے کفارہ کے طور پر امام ابوحنیفہؒ کی مسند ترتیب دی، لہٰذا ان کے سابقہ قول کو امام صاحبؒ کے خلاف حجت میں پیش نہیں کیا جا سکتا، اور امام نسائیؒ کی جرح کا جواب گذر چکا ہے،

(۳) تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ امام دارقطنیؒ نے اپنی سُنن میں حدیث نبوی ؐ "من کان له امام فقراءة الامام له قراءة" کے تحت لکھا ہے کہ "لم یسنده عن موسیٰ بن ابی عائشة غیر ابی حنیفة والحسین بن عمارة وهما ضعیفان"

اس کا جواب یہ ہے کہ بیشک امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں امام دارقطنیؒ کی جرح ثابت ہے، لیکن اس کا جواب وہی ہے جو امام نسائیؒ کی جرح کا ہے، غور کرنے کی بات ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں امام شعبہؒ، یحییٰ بن سعید القطانؒ، یحییٰ بن معینؒ، علی بن المدینیؒ، عبداللہ بن المبارکؒ، سفیان ثوریؒ، وکیع بن الجراح، مکی بن ابراہیمؒ، اسرائیل بن یونسؒ اور یحییٰ بن آدمؒ جیسے ائمہ حدیث کا قول معتبر ہوگا جو امام ابوحنیفہؒ کے معاصر ہیں، یا اُن کے قریب العہد ہیں، یا امام دارقطنیؒ کا جو امام صاحبؒ کے دو سو سال بعد پیدا ہوئے، بلکہ یحییٰ بن معین کے قول سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے زمانہ تک کسی شخص نے بھی امام صاحبؒ پر جرح نہیں کی، کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ "ما سمعت احداً یجرحه"

اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ امام نسائیؒ اور امام دارقطنیؒ جیسے ائمہ حدیث نے امام صاحبؒ کے بارے میں ایسی بے بنیاد بات کیسے کہہ دی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں ان بزرگوں کے اخلاص پر کوئی بدگمانی نہیں، لیکن واقعہ

؎ ج ۱ ص ۳۲۳ باب ذکر قوله صلی اللہ علیہ وسلم من کان له امام فقراءة الامام له قراءة واختلاف الروایات ۱۲

یہ ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ کو اللہ تعالیٰ نے جو مقام بخشا تھا اس کی بنا پر اُن کے حاسدین بے شمار تھے، اور انھوں نے امام صاحبؒ کے بارے میں طرح طرح کی باتیں مشہور کر رکھی تھیں، مثلاً یہ پروپیگنڈہ تو عام تھا کہ امام صاحبؒ قیاس کو احادیث پر ترجیح دیتے ہیں، یہ پروپیگنڈہ اس شدت کے ساتھ کیا گیا کہ بعض ایسے اہلِ علم بھی اس سے متأثر ہو گئے جو امام ابو حنیفہؒ کے حالات سے ذاتی طور پر واقف نہیں تھے، ان اہلِ علم میں سے جن حضرات کو حقیقتِ حال کا علم ہو گیا انھوں نے بعد میں امام صاحبؒ کی مخالفت سے رجوع بھی کر لیا، جیسے حافظ ابن عدی کی مثال گذری، دوسری مثال امام اوزاعی کی ہے،

علامہ کردریؒ نے صیمریؒ سے اپنی سند سے عبداللہ بن المبارکؒ کا یہ قول "مناقب الامام الاعظم" جلد اوّل میں صفحہ ۳۹ پر نقل کیا ہے کہ "میں شام آیا اور امام اوزاعیؒ سے ملا، انھوں نے جب یہ سُنا کہ میں کوفہ سے آیا ہوں تو مجھ سے پوچھا "من ھذا المبتدع الخارج بالکوفۃ یکنی باَبی حنیفۃ" عبداللہ ابن المبارکؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اس وقت اُن کو کوئی مفصّل جواب دینا مناسب نہ سمجھا، اور اپنے ٹھکانے پر واپس آ گیا، البتہ بعد میں میں نے یہ کیا کہ امام ابو حنیفہؒ کے مستنبط کئے ہوئے فقہی مسائل جو میرے پاس محفوظ تھے تین دن میں اُن کا ایک مجموعہ تیار کیا، اور اُن کے شروع میں "قال ابو حنیفۃ" کے بجائے "قال النعمان بن ثابت" لکھ دیا، اور اسے تیسرے دن امام اوزاعیؒ کے پاس لے گیا، انھوں نے اس کا مطالعہ کیا اور مجھ سے دریافت کیا، "مَن النعمان"؟ قلت ابو حنیفۃ الذی ذکرتہ" اس کے بعد میں نے دیکھا کہ امام اوزاعیؒ کی ملاقات امام ابو حنیفہؒ سے ہوئی، دونوں میں انہی مسائل پر گفتگو ہوتی رہی جو مسائل میں نے لکھ کر امام اوزاعی کو پیش کئے تھے، امام اعظمؒ ان مسائل کو میرے سے زیادہ کھول کھول کر وضاحت کے ساتھ بیان کرتے رہے، جب امام ابو حنیفہؒ چلے گئے تو میں نے امام اوزاعیؒ سے دریافت کیا "کیف رأیتہ"؟ تو انھوں نے جواب دیا "غبطت الرجل لکثرۃ علمہ ووفور عقلہ استغفر اللہ لقد کنت فی غلط ظاھر الزمہ فانہ بخلاف ما بلغنی عنہ"

البتہ جن اہلِ علم کو امام صاحبؒ کے بارے میں حقیقت معلوم نہ ہو سکی وہ اپنے سابقہ موقف پر قائم رہے، اپنے اخلاص کی وجہ سے وہ انشاء اللہ معذور ہیں، لیکن اُن کے اقوال کو ایسے لوگوں کے مقابلہ میں حجت نہیں بنایا جا سکتا جو امام صاحبؒ سے حقیقۃً واقف تھے، خلاصہ یہ کہ علمِ حدیث میں امام ابو حنیفہؒ کا مقام نہایت بلند پایہ ہے، اور جن حضرات کو

ان سے تکدر ہوا وہ غلط اطلاعات کی بناء پر ہوا یہی وجہ ہے کہ جن حضرات نے انصاف کے ساتھ امام صاحبؒ کے حالات کا مطالعہ کیا ہے وہ اسی نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ علمِ حدیث میں بھی امام ابوحنیفہؒ بلند مقام کے حامل ہیں، اور ان پر اعتراضات درست نہیں، چنانچہ نواب صدیق حسن خانصاحبؒ اپنی کتاب "التاج المکلل" میں امام ابوحنیفہؒ کا تذکرہ کرتے ہوئے ان کے فقہ اور ورع کی تعریف کرتے ہیں، اور آخر میں لکھتے ہیں "ولم یکن یعاب بشیءٍ سوی قلۃ العربیۃ"

یہاں نواب صدیق حسن خانصاحبؒ نے علمِ حدیث کے اعتبار سے امام ابوحنیفہؒ پر کوئی اعتراض نہیں کیا، البتہ قلّتِ عربیّت کا الزام لگایا ہے، اور یہ الزام بھی کسی طرح درست نہیں، دراصل یہ جملہ نواب صاحبؒ نے قاضی ابن خلکانؒ کی "وفیات الاعیان" سے نقل کیا ہے لیکن آگے خود قاضی ابن خلکانؒ نے اس الزام کی جو تردید کی ہے لسے نواب صاحب نے نقل نہیں کیا، قاضی ابن خلکانؒ نے لکھا ہے کہ امام صاحبؒ پر قلتِ عربیّت کا جو الزام عائد کیا گیا ہے اس کی بنیاد صرف ایک واقعہ پر ہے، اور وہ یہ کہ ایک مرتبہ امام ابوحنیفہؒ مسجدِ حرام میں تشریف فرما تھے، وہاں ایک مشہور نحوی نے ان سے پوچھا کہ اگر کوئی شخص کسی کو پتھر مار کر ہلاک کردے تو اس پر قصاص آئے گا یا نہیں، امام صاحبؒ نے فرمایا نہیں، اس پر نحوی نے متعجب ہوکر پوچھا "ولو رماہ بصخرۃ"؟ اس پر امام صاحبؒ نے فرمایا کہ "نعم ولو رماہ باباقبیس" اس سے اس نحوی نے یہ مشہور کردیا کہ امام صاحبؒ کو عربیّت میں مہارت نہیں، کیونکہ "بابی قبیس" کہنا چاہئے تھا، لیکن قاضی ابن خلکانؒ لکھتے ہیں کہ امام صاحبؒ پر یہ اعتراض درست نہیں کیونکہ بعض قبائل عرب کی لغت میں اسماء ستّہ مکبرہ کا اعراب حالتِ جرّی میں بھی الف سے ہوتا ہے، چنانچہ ایک شاعر کا مشہور شعر ہے ؎

ان اباھا وابا اباھا ✽ قد بلغا فی المجد غایتاھا

یہاں قاعدہ کی رُو سے "ابا ابیھا" ہونا چاہئے تھا، لیکن شاعر نے حالتِ جری میں بھی اعراب الف سے ظاہر کیا، لہٰذا امام ابوحنیفہؒ کا مذکورہ بالا قول انہی قبائل عرب کی لغت کے مطابق تھا، صرف اس واقعہ کو بنیاد بناکر امام اعظم ابوحنیفہؒ جیسی شخصیت پر قلتِ عربیت کا الزام ناانصافی کے سوا کچھ نہیں، یہاں اس بحث کا مختصر خلاصہ ذکر کیا گیا ہے، تفصیل علامہ ظفر احمد عثمانیؒ کی کتاب "انجاء الوطن عن الازدراء بامام الزمنؒ" میں دیکھی جاسکتی ہے،

(۴) چوتھا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ امام بخاریؒ نے "تاریخ صغیر"[۱] میں نعیم ابن حماد کے

---

[۱] ذکرہ البخاری فیمن مات فیما بین اربعین و مأۃ الی خمسین و مأۃ ج۱، ۰۵۰ من التاریخ الصغیر ص۱، طبع المکتبۃ الاثریۃ، شیخوپورہ ۱۲

حوالہ سے روایت کیا ہو کہ جب امام ابوحنیفہؒ کی وفات کی خبر سفیان ثوریؒ کی مجلس میں پہنچی، تو انھوں نے فرمایا "الحمد للہ کان ینقض الاسلام عروۃ عروۃ ما وُلِدَ فی الاسلام اشئم منہ"
اس کا جواب یہ ہو کہ یہ روایت بلاشبہ غلط ہو، اس کے بارے میں امام بخاریؒ کو تو متہم نہیں کیا جا سکتا، انھوں نے جیسا سنا ویسا لکھ دیا، یہ نعیم بن حماد امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں نہایت متعصب ہے، اسی لئے اس روایت کی تکذیب کے لئے صرف اتنا کہنا ہی کافی ہے کہ یہ نعیم بن حماد سے مروی ہے، کیونکہ حافظ ابن حجرؒ نے "تہذیب التہذیب" میں کئی ائمہ حدیث سے نقل کیا ہے کہ اگرچہ بعض لوگوں نے نعیم کی توثیق کی ہے لیکن وہ امام ابوحنیفہؒ کے معاملہ میں جھوٹی روایات نقل کرتے ہیں حافظؒ فرماتے ہیں "یروی حکایات فی ثلب ابی حنیفۃؒ کلّھا کذب" اس جملہ کے بعد اس حکایت کی جواب دہی کی ضرورت نہیں رہتی، اور سوچنے کی بات ہو کہ سفیان ثوریؒ ایسی بات کیسے کہہ سکتے ہیں جبکہ وہ خود امام صاحبؒ کے شاگرد ہیں، اور تقریباً نوّے فی صد مسائل فقہیہ میں امام ابوحنیفہؒ کی موافقت کرتے ہیں، اور خود انہی کا واقعہ ہے جو غالباً حافظ ابن حجرؒ ہی نے نقل کیا ہے، کہ جب امام ابوحنیفہؒ اُن کے بھائی کی تعزیت کے لئے اُن کے پاس آئے تو سفیان ثوریؒ نے اپنے حلقۂ درس سے کھڑے ہو کر ان کا استقبال کیا، بعض حاضرین نے اس تعظیم پر اعتراض کیا، تو امام سفیانؒ نے جواب دیا: "ھٰذا رجل من العلم بمکان فان لم اقم لعلمہ قمت لسنّہ وان لم اقم لسنّہ قمت لفقھہ وان لم اقم لفقھہ قمت لورعہ"۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ سفیان ثوریؒ امام ابوحنیفہ کی کتنی عزت کرتے تھے،

یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ امام بخاریؒ جیسے جلیل القدر محدث نے ایسا جھوٹا قصہ کیونکر روایت کر دیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے خلاف تعصب رکھنے والوں نے امام بخاریؒ کو امام ابوحنیفہؒ کے خلاف بہت مکدّر کیا ہوا تھا، اس لئے انھیں نعیم بن حماد کی روایات میں کوئی بھی خرابی محسوس ہی نہ ہو سکی، حاسدین کی سازشوں کے علاوہ امام بخاریؒ کے تکدّر کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے استاذ حُمیدی ظاہری المسلک تھے، اور ظاہریہ کو حنفیہ کے خلاف ہمیشہ سے غیظ رہا ہے، لہٰذا امام بخاری رحمہ اللہ بھی اپنے استاذ کے اثرات سے خالی نہ رہ سکے،

شیخ عبدالوہاب شعرانیؒ نے "المیزان الکبریٰ" میں نقل کیا ہے کہ شروع میں سفیان ثوریؒ

لہ تاریخ بغداد، ج ۱۳ ص ۳۹۴ ،

بھی بعض لوگوں کے اس خیال سے متاثر ہوگئے تھے کہ امام صاحبؒ قیاس کو نصوص پر مقدم رکھتے ہیں، چنانچہ ایک دن سفیان ثوریؒ مقاتل بن حیان، حماد بن سلمہ، اور جعفر صادق رحمہم اللہ اُن کے پاس گئے، اور بہت سے مسائل پر صبح سے ظہر تک گفتگو رہی جس میں امام صاحبؒ نے اپنے مذہب کے دلائل پیش کئے، تو آخر میں سب حضرات نے امام صاحبؒ کے ہاتھ چومے اور اُن سے کہا "انت سید العلماء فاعف عنا فیما مضی منا من وقیعتنا فیك بغیر علم"

⑤ ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ ولید بن مسلم کہتے ہیں کہ "قال مالك بن انس ایذکر ابوحنیفة فی بلادکم قلتُ نعم فقال ما ینبغی لبلادکم ان تُسکن"۔

اس کے جواب میں شیخ عبدالوہاب شعرانیؒ "المیزان الکبریٰ" میں لکھتے ہیں کہ حافظ مزنیؒ نے فرمایا ہے کہ اس روایت کے راوی ولید بن مسلم ضعیف ہیں، اور اگر بالفرض امام مالکؒ کا یہ قول ثابت بھی ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جس شہر میں امام ابوحنیفہؒ جیسا عالم موجود ہو تو وہاں کسی اور عالم کی ضرورت نہیں،

⑥ ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی روایات صحاح ستہ میں موجود نہیں اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ائمۂ ستہ کے نزدیک وہ قابل استدلال نہ تھے

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ انتہائی سطحی اور عامیانہ اعتراض ہے، ان حضرات کا کسی جلیل القدر امام سے روایات کو اپنی کتاب میں نہ درج کرنا اس کی تضعیف کو مستلزم نہیں، یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ امام بخاریؒ نے امام شافعیؒ کی بھی کوئی روایت نہیں لی ہے، بلکہ امام احمد بن حنبلؒ جو امام بخاری کے استاذ ہیں اور جن کی صحبت انھوں نے بہت اٹھائی ہے، اُن کی بھی پوری صحیح بخاری میں صرف دو روایتیں ہیں، ایک تعلیقاً منقول ہے اور دوسری امام بخاریؒ نے کسی واسطہ سے روایت کی ہے، اسی طرح امام مسلمؒ نے اپنی صحیح میں امام بخاریؒ سے کوئی روایت نقل نہیں کی، حالانکہ وہ اُن کے اُستاذ ہیں، نیز امام احمدؒ نے اپنی مسند میں امام مالکؒ کی صرف تین روایات ذکر کی ہیں، حالانکہ امام مالکؒ کی سند اصح الاسانید شمار کی جاتی ہے، کیا اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ امام شافعیؒ امام مالکؒ، امام احمدؒ، تینوں ضعیف ہیں، اس معاملہ میں حقیقت وہ ہے جو علامہ زاہد الکوثریؒ نے "شروط الائمة الخمسة للحازمیؒ" کے حاشیہ پر لکھی ہے، کہ درحقیقت ائمۂ حدیث کے پیش نظر یہ بات تھی کہ وہ ان احادیث کو زیادہ سے زیادہ محفوظ کر جائیں، جن کے ضائع ہونے کا خطرہ تھا بخلاف امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ جیسے حضرات کہ ان کے

تلامذہ اور مقلدین کی تعداد اتنی زیادہ تھی کہ اُن کی روایات کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ تھا، اس لئے انھوں نے اس کی حفاظت کی زیادہ ضرورت محسوس نہ کی،

امام ابوحنیفہؒ پر سب سے بڑا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ وہ قیاس کو نصوص پر مقدم کرتے ہیں،

اس کا جواب یہ ہو کہ یہ بات واقعہ کے بالکل خلاف ہے، اس کے برعکس امام صاحبؒ تو بعض اوقات متکلم فیہ حدیث کی وجہ سے بھی قیاس کو چھوڑ دیتے ہیں، جیسا کہ نقض الوضوء بالقہقہۃ کے مسئلہ میں انھوں نے قیاس کو ترک کردیا، حالانکہ اس باب میں احادیث متکلم فیہ ہیں اور دوسرے ائمہ نے اُن کو چھوڑ کر قیاس پر عمل کیا ہے،

اس مسئلہ میں شیخ عبدالوہاب شعرانیؒ نے جو خود شافعی المسلک ہیں اپنی کتاب "المیزان الکبریٰ" میں ایک مستقل فصل قائم کی ہے، "فصل فی بیان ضعف قول من نسب الامام اباحنیفة الی انه یقدم القیاس علی حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" اس فصل میں وہ تحریر فرماتے ہیں:" اعلم ان ھذا الکلام صدر من متعصب علی الامام متھور فی دینه غیر متورع فی مقاله غافلاً عن قوله تعالیٰ "اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالفؤاد کُلُّ اُولٰٓئِكَ کَانَ عَنْهُ مَسْئُوْلًا" وعن قوله تعالیٰ "مایلفظ مِنْ قَوْلٍ اِلَّا لَدَیْهِ رَقِیْبٌ عَتِیْدٌ" وقد روی الامام ابوجعفر الشیزاماری (نسبة الی قریة من قری بلخ) بالسند المتصل الی الامام ابی حنیفة رضی اللہ عنه "کذب واللہ وافتری علینا من یقول عنا اننا نقدم القیاس علی النص وھل یحتاج بعد النص الی قیاس وکان رضی اللہ عنه یقول نحن لا نقیس الا عند الضرورة الشدیدة وذلک اننا ننظر اولاً فی دلیل تلک المسئلة من الکتاب والسنة واقضیة الصحابة فان لم نجد دلیلاً قسنا حینئذٍ، وفی روایة اخریٰ کان یقول ماجاء عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فعلی الرأس والعین بابی ھو وامی ولیس لنا مخالفة و ماجاءنا عن اصحابه تخیرنا وماجاءنا عن غیرھم فھم رجال ونحن رجال،

اس کے علاوہ شیخ شعرانیؒ تحریر فرماتے ہیں:" اعلم یا اخی انی لم اجب علی الامام بالصدر واحسان الظن فقط کما یفعل بعض وانما اجبت عنه بعد التتبع والفحص فی کتب الادلة ومذھبه اول المذاھب تدویناً واٰخرھا انقراضاً

کما قال بعض أھل الکشف،

امام ابوحنیفہؒ پر یہ اعتراض بھی کیا جاتا ہے کہ اُن کے اکثر مستدلات علمِ حدیث کی رُو سے ضعیف ہوتے ہیں،

اس کا تفصیلی جواب تو ہر ہر مسئلہ کے تحت انشاء اللہ آئے گا ہی، اس کے علاوہ ان کا مجموعی جواب شیخ عبدالوہاب شعرانیؒ نے دیا ہے وہ لکھتے ہیں کہ "میں نے امام ابوحنیفہؒ کے ادلّہ پر خوب غور کیا، اور اس نتیجہ پر پہنچا کہ امام صاحبؒ کے دلائل یا تو قرآن کریم سے ماخوذ ہیں یا احادیث صحیحہ سے یا احادیث حسنہ سے، یا ایسی ضعیف احادیث سے جو تعدّدِ طرق کی وجہ سے حسَن کے درجہ میں آگئی ہیں، اس سے نیچے کی کوئی دلیل نہیں" انتہی کلامہ۔ اس کے علاوہ احادیث کی تصحیح و تضعیف کے جو اصول پہلے بیان کئے گئے اگر ان کو ذہن میں رکھا جائے تو اس اعتراض کا اور احناف پر کئے جانے والے دوسرے اعتراضات کا جواب بآسانی معلوم ہوسکتا ہے،

امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں اتنی باتیں ایک منصف کے لئے کافی ہوسکتی ہیں، مزید تفصیلات کے لئے مندرجہ ذیل کتابیں مفید ہوں گی:۔

(۱) "انجاء الوطن عن الازدراء بامام الزمن" لمولانا الشیخ ظفر احمد عثمانی نوّر اللہ مرقدہٗ،

(۲) "الرّفع والتکمیل فی الجرح والتعدیل" للامام عبدالحیّ اللکھنویؒ مع تعلیقہ للشیخ عبدالفتّاح ابی غدّۃ الحلبی حفظہ اللہ،

(۳) مقدمۃ التعلیق الممجّد علی الموطأ للامام محمد للشیخ اللکھنوی رحمہ اللہ تعالیٰ،

(۴) الانتقاء فی فضائل الثلاثۃ الائمۃ الفقہاء، للحافظ ابن عبدالبر الاندلسی رحمہ اللہ،

(۵) تبییض الصحیفۃ فی مناقب الامام ابی حنیفۃ رحمہ اللہ للجلال الدین السیوطیؒ،

واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب،

تقلیدِ ائمہ کا مسئلہ

ہر مسلمان پر اطاعت دراصل اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی فرض ہے، بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت بھی اس لئے کی جاتی ہے کہ آپؐ نے اللہ کے احکام کی تشریح فرمائی، ورنہ مُطاع بالذات سوائے اللہ تبارک و تعالیٰ کے کوئی نہیں، لیکن ظاہر ہے کہ ایک عام آدمی کے لئے نہ تو یہ ممکن ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے براہِ راست ہمکلام ہوکر اس کی مرضی معلوم کرسکے، اور نہ یہ ممکن ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے براہِ راست رجوع کرکے اللہ کے احکام کا علم حاصل کرسکے، لہٰذا اللہ اور اس کے رسولؐ کی اطاعت کا راستہ اب اس کے سوا کچھ نہیں کہ اللہ کے کلام یعنی قرآن کریم اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال یعنی سنت کی طرف رجوع کیا جائے،

اب قرآن وسنّت کے بعض احکام تو ایسے ہیں جو قطعی الثبوت بھی ہیں اور قطعی الدلالۃ بھی، اور ان میں نہ کوئی ابہام واجمال ہے اور نہ کوئی تعارضِ ادلّہ، مثلاً زنا کی حرمت، صلواتِ خمسہ کی فرضیت، صوم، زکوٰۃ، اور حج کی فرضیت، محرمات سے نکاح کا عدمِ جواز وغیرہ، اس قسم کے احکام کو ہر شخص قرآن وسنت سے سمجھ سکتا ہے، لہٰذا یہ مسائل نہ تو اجتہاد کا محل ہیں اور نہ تقلید کا،

البتہ قرآن وسنّت کے احکام کی دوسری قسم وہ ہے جس میں کوئی ابہام یا اجمال یا تعارضِ ادلّہ پایا جاتا ہے، مثلاً قرآن کریم کا ارشاد ہے "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ" اس میں قُرُوْءٌ لغوی اعتبار سے مشترک ہے، جس کے معنی حیض کے بھی آتے ہیں اور طُہر کے بھی، یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کے کون سے معنی پر عمل کیا جائے، اسی طرح حدیث میں ارشاد ہے "من لم یذر المخابرۃ فلیؤذن بحرب من اللہ ورسولہ"[1] اس میں "مُخابرۃ" یعنی مزارعت کی ممانعت کی گئی ہے، اب مزارعت کی کئی صورتیں ہوتی ہیں، اور حدیث میں اس کا بیان نہیں ہے کہ کونسی صورت جائز اور کونسی ناجائز ہے؟ یا مثلاً ایک طرف حدیث

---

[1] لفظہ لابی داؤد ج ۲ ص ۴۸۳، باب فی المخابرۃ ورواہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار ج ۲ فی کتاب المزارعۃ والمساقاۃ

میں ارشاد ہے، "لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب[1]" جس کا ظاہری تقاضا یہ ہے کہ قراءتِ فاتحہ امام، مقتدی اور منفرد سب پر فرض ہے، لیکن دوسری حدیث میں ارشاد ہے "من کان لہ امام فقراءۃ الامام لہ قراءۃ[2]" اس کا تقاضا یہ ہے کہ مقتدی پر کسی قسم کی قراءت واجب نہ ہو، اس ظاہری تعارض کو رفع کرنے کے لئے ایک صورت تو یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ پہلی حدیث اصل ہے، اور دوسری حدیث میں قراءت سے مراد قراءتِ فاتحہ نہیں بلکہ قراءتِ سورۃ ہے، اور دوسری صورت یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ دوسری حدیث اصل ہے اور پہلی حدیث میں خطاب صرف امام اور منفرد کو ہے، مقتدی کو نہیں، ان دونوں صورتوں میں سے کونسی صورت اختیار کی جائے؟ اس قسم کے مسائل قرآن و سنت کی تشریح میں بکثرت پیدا ہوتے رہتے ہیں،

ایسے مواقع پر عقلاً دو ہی صورتیں ممکن ہیں، ایک صورت یہ ہے کہ ان جیسے معاملات میں ہم خود اپنی عقل اور اپنے علم پر اعتماد کر کے کسی ایک جانب کو متعین کریں، اور اس پر عمل کریں، اور دوسری صورت یہ ہے کہ ہم اپنی عقل اور علم پر اعتماد کرنے کے بجائے یہ دیکھیں کہ ہمارے جلیل القدر اسلاف نے ان معاملات میں کیا طرزِ عمل اختیار کیا؟ اور اسلاف میں سے جس عالم مجتہد کے علم پر ہمیں زیادہ اعتماد ہو اُن کے قول پر عمل کریں، یہ دوسرا طریقہ کار اصطلاحاً "تقلید" کہلاتا ہے،

اگر انصاف کے ساتھ غور کیا جائے تو اس میں کوئی شبہ نہیں رہتا کہ ان دونوں طریقوں میں سے پہلا طریقہ زیادہ خطرناک ہے، اور اس میں گمراہی کے زیادہ امکانات ہیں، اس لئے کہ اس حقیقت سے کوئی بدترین جاہل ہی انکار کر سکتا ہے کہ ہمارے علم اور تقویٰ کو اسلاف کے علم اور تقویٰ سے کوئی نسبت نہیں، ائمۂ مجتہدین اوّل تو ہمارے مقابلہ میں عہدِ رسالت سے کہیں زیادہ قریب تھے، اس لئے اُن کے لئے نزولِ قرآن کے ماحول اور قرآن و سنت کے ارشادات کے پورے پس منظر سے واقف ہونا ہمارے مقابلہ میں کہیں زیادہ آسان تھا، دوسرے

---

[1] بخاری ج ۱ ص ۱۰۴، کتاب الصلوٰۃ باب وجوب القراءۃ للامام والماموم فی الصلوات کلہا فی الحضر والسفر وما یجہر فیہا وما یخافت ۱۲

[2] رواہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۰۶) فی باب القراءۃ خلف الامام،

ان حضرات کو اللہ تبارک وتعالیٰ نے جو قوتِ حافظہ اور جو علم وفضل عطا فرمایا تھا ہمارے علم اور حافظہ کو اس سے کوئی نسبت نہیں، جس کا امتحان ہر وقت کیا جا سکتا ہے، تیسرے اللہ تبارک وتعالیٰ اپنے اور اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کے حقائق ومعارف اُس شخص پر نہیں کھولتا جو اس کی نافرمانیوں پر کمربستہ ہو، لہٰذا قرآن وسنت کی صحیح مراد سمجھنے کے لئے علم کے ساتھ ساتھ تقویٰ کی شدید ضرورت ہے، اس لحاظ سے بھی جب ہم اپنے حالات کا موازنہ ائمۂ مجتہدین سے کرتے ہیں تو بلاشبہ خاک را با عالم پاک کی نسبت نظر آتی ہے، اس لئے ہر انصاف پسند آدمی مذکورہ دو راستوں میں سے لازماً اسی راستہ کو محتاط قرار دے گا کہ اپنی عقل وعلم پر اعتماد کے بجائے ائمۂ مجتہدین میں سے کسی کی عقل وعلم پر اعتماد کر کے اس کے مطابق عمل کیا جائے، اور اسی کو اصطلاح میں تقلید کہتے ہیں،

تقلید کی تعریف اصولیین نے اس طرح کی ہے کہ "العمل بقول امام مجتهدٍ من غیر مطالبۃ دلیل" اس تعریف کے پیش نظر بعض لوگوں نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ بلادلیل کسی کی بات مان لینا، اور اس کے قول کو حجت سمجھنا تو شرک ہے، لیکن تقلید کی جو حقیقت اوپر بیان کی گئی ہے اُس کی رُو سے یہ اعتراض خود بخود ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ مجتہد کا قول اس کو مُطاع یا شارع سمجھ کر اختیار نہیں کیا جا رہا، بلکہ شارح سمجھ کر اس کی تشریح پر اعتماد کیا جا رہا ہے اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ قرآن وسنت کے جو احکام قطعی الثبوت والدلالۃ ہیں، ان میں ہم کسی امام مجتہد کی طرف رجوع نہیں کرتے، بلکہ مجتہد کی طرف رجوع صرف ان معاملات میں کیا جاتا ہے جہاں اجمال، ابہام یا تعارض کی بنا پر قرآن وسنت کی تشریح میں کوئی دشواری پیش آجاتی ہے، اور تقلید کی تعریف میں "من غیر مطالبۃ دلیل" کے الفاظ سے یہ مغالطہ نہ ہو کہ مجتہد کی بالذات اطاعت کی جا رہی ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ مجتہد کی طرف رجوع کیا ہی اس لئے جاتا ہے کہ ہمیں اس پر اعتماد ہوتا ہے کہ ان کے پاس اپنے قول کی کوئی مضبوط قرآنی یا حدیثی دلیل موجود ہے، البتہ ہم اُن سے اس دلیل کے بیان کا مطالبہ اس لئے نہیں کرتے کہ دلائل میں محاکمہ کرنے کے لئے جو قوتِ اجتہادیہ درکار ہے وہ ہم میں موجود نہیں، اس لئے ہم مجتہد کے قول کو اختیار کرنے کے لئے اس کی دلیل اچھی طرح سمجھ لینے کو شرط قرار نہیں دیتے چنانچہ بہت سے معاملات میں مجتہد کی دلیل ہماری سمجھ میں آجاتی ہے اور بہت سے معاملات میں نہیں آتی، یہیں سے غیر مقلدین کا یہ اعتراض بھی دور ہو جاتا ہے کہ جب تقلید بے دلیل عمل کا

نام ہے، تو پھر مقلدین اپنی تصنیفات اور اپنی تقریروں میں دلائل سے بحث کیوں کرتے ہیں! اور جواب کا حاصل یہ ہوا کہ مجتہد کے دلائل کا علم تقلید کے منافی نہیں، البتہ مطالبۂ دلیل پر امام کی پیروی کو موقوف رکھنا تقلید کے منافی ہے، لہٰذا دلائل کا علم حاصل کرنے میں جتنی بھی کوشش کی جائے اس سے تقلید کی مخالفت لازم نہیں آتی،

پھر تقلید کی دو قسمیں ہیں، ایک صورت تو یہ ہے کہ تقلید کے لئے کسی امام و مجتہد کو معین نہ کیا جا بلکہ کسی مسئلہ میں ایک امام کے قول کی تقلید کرلی جائے اور دوسرے مسئلہ میں کسی دوسرے امام کے قول کی، اس کو تقلیدِ مطلق یا تقلیدِ غیر شخصی کہتے ہیں، اور دوسری صورت یہ ہے کہ تقلید کے لئے کسی ایک امام کو معین کرلیا جائے، اور ہر مسئلہ میں اسی کی طرف رجوع کیا جائے، اس کو تقلیدِ شخصی کہا جاتا ہے ان دونوں قسموں کی حقیقت اس سے زائد کچھ نہیں کہ جو شخص براہِ راست قرآن و سنت سے استنباطِ احکام کی صلاحیت نہیں رکھتا وہ کسی ایسے کے قول پر اعتماد کرتا ہے جو علم و تقویٰ کے اعتبار سے اس کی نظر میں مُعْتَمَدٌ عَلَیْہِ ہو، اور یہ وہ چیز ہے جس کا جواز بلکہ وجود قرآن و سنت سے ثابت ہے،

قرآن کریم اور تقلید

تقلیدِ ائمہ کی اصولی ہدایات خود قرآن کریم میں موجود ہیں۔

① سورۂ نساء میں ارشاد ہے، "یَآ اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ" اس آیت میں "اولی الامر" کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے، "اولوا الامر" کی تفسیر بعض حضرات نے یہ کی ہے کہ اس سے امراء اور حکام مراد ہیں، لیکن مفسرین کی ایک بڑی جماعت یہ کہتی ہے کہ اس سے مراد علماءِ مجتہدین ہیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت جابر بن عبداللہؓ حضرت حسن بصریؒ، حضرت عطاء بن ابی رباحؒ، حضرت عطاء بن السائبؒ اور حضرت ابوالعالیہ رحمہم اللہ وغیرہ سے یہی تفسیر منقول ہے، کما فی تفسیر ابن جریرؒ اور امام رازیؒ نے تفسیر کبیر میں اسی کو راجح قرار دیا ہے، اس تفسیر کے مطابق یہ آیت تقلید کی واضح دلیل ہے، کیونکہ اس میں اللہ اور اس کے رسولؐ کے ساتھ علماءِ مجتہدین کی اطاعت کا بھی حکم دیا گیا ہے، تو گویا آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ اور اس کے رسولؐ کی اطاعت کا طریقہ یہ ہے کہ علماء کی اطاعت کی جائے،

اس پر بعض غیر مقلدین یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اسی آیت کے آگے ارشاد ہے: "فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْہُ اِلَی اللّٰہِ وَالرَّسُوْلِ" جس کا تقاضا یہ ہے کہ جہاں علماء میں اختلاف ہو وہاں کسی ایک کی تقلید کرنے کے بجائے اس کو اللہ اور اس کے رسولؐ کی طرف لوٹانا چاہئے،

یعنی یہ دیکھنا چاہئے کہ کونسا قول قرآن وسنت کے زیادہ مطابق ہے، اور یہ دیکھنا تقلید کے منافی ہو
اس کا جواب یہ ہے کہ "فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ" میں خطاب مجتہدین کو ہے عوام کو نہیں، یعنی یہ مجتہدین کا کام ہے کہ وہ اختلافی مسائل میں یہ دیکھیں کہ کونسا حکم اوفق بالکتاب والسنۃ ہے، چنانچہ مشہور اہل حدیث عالم نواب صدیق حسن خان صاحبؒ اپنی تفسیر "فتح البیان" میں اس آیت کے تحت لکھتے ہیں: "والظاهر انه خطاب مستانف موجه للمجتهدين" اور جب یہ خطاب مجتہدین کو ہوا تو اس کا تقلید سے کوئی تعارض نہ رہا،

④ سورۂ نساء ہی میں ارشاد ہے: "وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ" اس آیت کا پس منظر یہ ہے کہ زمانۂ جنگ میں بعض منافقین طرح طرح کی افواہیں پھیلا دیتے تھے، اور بعض سادہ لوح مسلمان ان افواہوں پر اعتماد کرکے انھیں آگے نقل کر دیتے تھے، اس طرح غلط افواہیں شہر میں پھیلتیں اور ان سے بدنظمی اور بدمزگی پیدا ہوتی، قرآن کریم میں ارشاد فرمایا گیا کہ مسلمانوں کو یہ چاہئے کہ جب بھی کوئی افواہ سنے تو اس کی اشاعت سے پہلے فقہاء صحابہ کی طرف رجوع کرکے اُن کو بتائیں، تاکہ وہ معاملہ کی تہہ تک پہونچ کر مناسب کارروائی کر سکیں،

یہ آیت اگرچہ ایک خاص واقعہ سے متعلق ہے لیکن اصولِ تفسیر کا مسلّمہ قاعدہ ہے کہ "العبرة بعموم اللفظ لا لخصوص السبب" لہٰذا اس آیت میں تقلید کا اصولی جواز موجود ہے، چنانچہ امام رازیؒ نے تفسیر کبیر میں اور امام ابوبکر جصاصؒ نے احکام القرآن میں اس آیت سے تقلید کی مشروعیت پر استدلال کیا ہے، بعض غیر مقلدین اس کو دور دراز کا استدلال قرار دیتے ہیں، لیکن خود نواب صدیق حسن خانؒ نے تفسیر "فتح البیان" میں اس آیت سے حجیتِ قیاس پر استدلال کیا ہے، اگر اس سے قیاس کی حجیت پر استدلال دور دراز کا نہیں تو تقلید کا بھی استدلال کرنا دور دراز کا نہیں،

④ "فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ" اس آیت میں یہ ہدایت کی گئی ہے کہ تمام لوگوں کو ایک ہی کام میں مشغول نہ ہو جانا چاہئے، بلکہ کچھ لوگ جہاد کریں اور کچھ علم حاصل کریں، پھر علم حاصل کرنے والے لوگ پہلی قسم کے لوگوں کو دین کے مسائل بتائیں، اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں پہلی قسم کے لوگوں پر واجب ہوگا کہ وہ ان لوگوں کی بات مانیں اور یہی تقلید ہے،

④ "فَاسْئَلُوْا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ ٥" اس آیت میں یہ اصولی ہدایت کی گئی ہے کہ ناواقف آدمی کو واقف کار کی طرف رجوع کرنا چاہیے، یہاں بھی اگرچہ یہ آیت اہل کتاب کے بارے میں نازل ہوئی ہے لیکن "العبرة بعموم اللفظ" کے مطابق اس سے یہ قاعدہ نکلتا ہے کہ غیر عالم کو عالم کی طرف رجوع کرنا چاہیے، اور اسی کا نام تقلید ہے،

تقلید اور حدیث

① جامع ترمذی، سنن ابن ماجہ اور مسند احمد وغیرہ میں مروی ہے کہ "عن حذیفة رضؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انی لا ادری ما بقائی فیکم فاقتدوا بالذین من بعدی ابی بکر وعمر رضی اللہ عنہما، اس میں اقتدار کا حکم دیا گیا ہے، اور لفظ اقتدار انتظامی[1] امور میں کسی کی اطاعت کے لئے نہیں بلکہ دینی امور میں اطاعت کا حکم ہے،

② صحیح بخاری (ج ۱، ص ۹۹) میں کتاب الصلوٰۃ باب الرجل یأتم بالامام ویأتم الناس بالماموم" کے تحت مروی ہے کہ بعض صحابہؓ جماعت میں دیر سے آنے لگے تھے تو آپؐ نے ان کو جلدی آنے اور اگلی صفوں میں نماز پڑھنے کی تاکید کی اور ساتھ ہی ارشاد فرمایا "ائتموا بی ولیأتم بکم من بعدکم" اس کا ایک مطلب تو یہ ہے ہی کہ اگلی صفوں کے لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھ دیکھ کر آپؐ کی اقتدار کریں، لیکن اس کا ایک دوسرا مطلب یہ بھی ہے کہ صحابۂ کرام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کو اچھی طرح دیکھ لیں، کیونکہ آنے والی نسلیں صحابہ کی تقلید اور ان کا اتباع کریں گی، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے "فتح الباری" میں اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے، "وقیل معناه تعلموا منی احکام الشریعة ولیتعلم منکم التابعون بعدکم وکذلك اتباعهم الی انقراض الدنیا"

③ مشکوٰۃ المصابیح ج ۱ ص ۳٦ کتاب العلم کی فصل ثالث کے تحت امام بیہقیؒ کی "المدخل" کے حوالہ سے حضرت ابراہیم بن عبد الرحمٰن العذری سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "یحمل هذا العلم من کل خلف عدوله ینفون عنه تحریف الغالین وانتحال المبطلین وتأویل الجاهلین" اس حدیث میں جاہلوں کی تاویلات کی مذمت

---

[1] رواہ الترمذی وابن ماجہ واحمد (مرقاۃ المفاتیح ج ۵ ص ۵۴۹، باب مناقب ابی بکرؓ وعمرؓ) ۱۲

کی گئی ہے، اور بتایا گیا ہے کہ ان تاویلات کی تردید علماء کا فریضہ ہے، اس سے معلوم ہوا کہ جو لوگ قرآن وسنت کے علوم میں مجتہدانہ بصیرت نہیں رکھتے انھیں اپنی فہم پر اعتماد کر کے قرآن وسنت میں تاویلات نہیں کرنی چاہییں، بلکہ علماء کی طرف رجوع کر کے اُن سے دین کے مسائل معلوم کرنے چاہییں، اور اسی کا نام تقلید ہے، پھر یہاں یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ قرآن وسنت میں تاویلات وہی شخص کر سکتا ہے جسے قرآن وسنت کی کچھ شُدبُد ہو لیکن حدیث میں ایسے شخص کو بھی جاہل قرار دیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ قرآن وسنت سے استنباطِ احکام کے لئے تھوڑی بہت معلومات کافی نہیں ہیں،

عہدِ صحابہؓ میں تقلیدِ مطلق

یہی وجہ ہے کہ صحابۂ کرام کے زمانہ میں جہاں اجتہاد کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں وہاں تقلید کی بھی بہت سی مثالیں موجود ہیں، یعنی جو صحابۂ کرام براہِ راست قرآن وسنت سے استنباطِ احکام نہ کر سکتے تھے وہ فقہائے صحابہ کی طرف رجوع کر کے اُن سے مسائل معلوم کیا کرتے تھے، اور فقہاءِ صحابہ ان سوالات کا جواب دونوں طرح دیا کرتے تھے، کبھی دلیل بیان کر کے اور کبھی بغیر دلیل بیان کئے، البتہ صحابۂ کرام کے زمانہ میں تقلیدِ شخصی کو ضروری نہیں سمجھا جاتا تھا، بلکہ تقلیدِ مطلق اور تقلیدِ شخصی دونوں کا رواج تھا، تقلیدِ مطلق کی مثالیں صحابۂ کرام کے زمانہ میں بےشمار ہیں، کیونکہ ہر فقیہ صحابی اپنے اپنے حلقۂ اثر میں فتویٰ دیتا تھا، اور دوسرے حضرات اس کی تقلید کرتے تھے، چنانچہ علامہ ابن القیمؒ اپنی کتاب "اعلام الموقعین" میں لکھتے ہیں کہ "والذین حُفِظَتْ عنہم الفتویٰ من اصحاب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم مئۃ ونیّف وثلٰثون نفسا مابین رجل وامرأۃ"، ان حضرات کے تمام فتاویٰ تقلیدِ مطلق کی مثال ہیں، بلکہ متعدد روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صحابۂ کرام کے صرف قول کی نہیں بلکہ عمل کی بھی تقلید کی جاتی تھی، مثلاً مؤطا امام مالکؒ میں روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت طلحہؓ کو حالتِ احرام میں رنگین کپڑے پہنے ہوئے دیکھا تو اُن پر اعتراض کیا، انھوں نے جواب دیا کہ اس رنگ میں خوشبو نہیں ہے، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ " انکم ایھا الرّھط ائمۃ یقتدی بکم الناسُ فلو انّ رجلاً جاھلاً رأیٰ ھذا الثوب لقال إنّ طلحۃ بن عبید اللہ قد کان یلبس الثیاب المصبّغۃ فی الاحرام فلا تلبسوا ایھا الرھط شیئا من ھذہ الثیاب المصبغۃ

اخرجه المؤطا فی الحج فی باب لبس الثیاب المصبغة فی الاحرام واحمد فی مسندہ ج۱ص۱۹۲ فی احادیث عبد الرحمٰن بن عوف،

عہدِ صحابہ میں تقلیدِ شخصی

اسی طرح عہد صحابہ میں تقلیدِ شخصی کی بھی متعدد مثالیں ملتی ہیں، جن میں سے چند درج ذیل ہیں:۔

① صحیح بخاری ج ۱ ص ۲۳۷ میں کتاب الحج "باب اذا حاضت المرأة بعد ما افاضت" کے تحت حضرت عکرمہؓ سے روایت ہے "ان اهل المدینة سألوا ابن عباسؓ عن امرأة طافت ثم حاضت قال لهم تنفر قالوا لا نأخذ بقولك وندع قول زیدؓ"، اور یہی روایت معجم اسماعیلی میں عبد الوہاب الثقفی کے طریق سے منقول ہے، اس میں اہل مدینہ کے یہ الفاظ مروی ہیں کہ: "لا نبالی افتیتنا اولم تفتنا زید بن ثابت یقول لا تنفر[۵۱]" اور مسند ابوداؤد طیالسی میں اُن کے یہ الفاظ مروی ہیں کہ "لا نتابعك یا ابن عباسؓ وانت تخالف زیدًا[۵۲]"۔

اس سے وضاحت کے ساتھ معلوم ہوا کہ یہ حضرات زید بن ثابتؓ کی تقلیدِ شخصی کیا کرتے تھے، اسی بنا پر انھوں نے اس معاملہ میں حضرت ابن عباسؓ جیسے صحابی کا فتویٰ قبول نہیں کیا اور اُن کے قول کو رَد کرنے کی وجہ بجز اس کے بیان نہیں فرمائی کہ اُن کا یہ قول زیدؓ کے فتوے کے خلاف تھا، اور حضرت ابن عباسؓ نے بھی اُن پر یہ اعتراض نہیں کیا کہ تم تقلیدِ شخصی کرکے گناہ یا شرک کے مرتکب ہو رہے ہو، بلکہ انھیں یہ ہدایت فرمائی کہ وہ حضرت اُم سُلیم سے مسئلہ کی تحقیق کرکے حضرت زید بن ثابتؓ کی طرف دوبارہ رجوع کریں، چنانچہ ایسا کیا گیا، اور حضرت زیدؓ نے حدیث کی تحقیق فرما کر اپنے سابقہ فتویٰ سے رجوع فرمالیا، جیسا کہ مسلم[۵۳] وغیرہ کی روایات میں مصرح ہے، بہرحال اس واقعہ سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ یہ اہلِ مدینہ حضرت زیدؓ کی تقلیدِ شخصی کرتے تھے،

---

۵۱ فتح الباری، ج ۳، ص ۴۶۸ طبع میریہ ۱۳۰۰ھ وعمدة القاری ج ۴، ص ۷۷۷، ۱۲

۵۲ مسند ابو داؤد طیالسی، ص ۲۲۹ مرویات اُم سُلیمؓ،

۵۳ ج ۱ ص ۴۲۷ کتاب الحج باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض، ۱۲

(۲) صحیح بخاری (ج ۲ ص ۹۹۷) میں کتاب الفرائض باب میراث ابنۃ ابن مع ابنۃ کے تحت حضرت ھُذیل بن شرحبیل سے مروی ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے کچھ لوگوں نے ایک مسئلہ پوچھا، انھوں نے جواب تو دیدیا مگر ساتھ ہی یہ بھی فرمایا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی پوچھ لو، چنانچہ وہ لوگ حضرت ابن مسعودؓ کے پاس گئے، اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی رائے بھی ذکر کر دی حضرت ابن مسعودؓ نے جو فتویٰ دیا وہ حضرت ابو موسیٰؓ کے فتویٰ کے خلاف تھا، لوگوں نے حضرت ابو موسیٰؓ سے حضرت ابن مسعودؓ کے فتوے کا ذکر کیا تو انھوں نے فرمایا "لاتسئلونی مادام ھٰذا الحبر فیکم" اور مسند احمد (ج ۱ ص ۴۶۴ فی احادیث عبداللہ بن مسعودؓ) کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: "لاتسئلونی عن شیٔ مادام ھٰذا الحبر بین اظہرکم" یہاں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے ان کو یہ مشورہ دیا کہ ہر مسئلہ عبداللہ بن مسعودؓ ہی سے پوچھا کرو، اور اسی کا نام تقلید شخصی ہے،

(۳) ابو داؤد اور ترمذی وغیرہ میں مشہور واقعہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ ابن جبلؓ کو یمن بھیجا اور ان کو ماخذ شریعت کی ہدایت فرمائی، اس واقعہ میں حضرت معاذؓ اہل یمن کے لئے محض گورنر بن کر نہیں گئے تھے، بلکہ قاضی اور مفتی بن کر بھی گئے تھے، لہٰذا اہل یمن کے لئے صرف اُن کی تقلید کے سوا کوئی راستہ نہیں تھا، چنانچہ اہل یمن انہی کی تقلید شخصی کیا کرتے تھے، اس پر بعض غیر مقلدین کہتے ہیں کہ حضرت معاذؓ قاضی تھے، مفتی نہیں تھے، لیکن یہ خیال بالکل غلط ہے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۹۹۷) "کتاب الفرائض باب میراث البنات" میں حضرت اسود بن یزیدؒ کی روایت ہے کہ "اتانا معاذ بن جبل بالیمن معلماً او امیراً فسألناہ عن رجل توفی وترک ابنتہ واختہ فاعطی الابنۃ النصف وللاخت النصف" اس سے صاف واضح ہے کہ وہ بحیثیت مفتی کے فتویٰ دیتے تھے، اور زیر بحث مسئلہ میں انھوں نے اپنے فتویٰ کی کوئی دلیل بھی بیان نہیں فرمائی اور اہل یمن نے اس کو محض تقلیداً قبول کیا،

غرض عہد صحابہ میں تقلید مطلق اور تقلید شخصی دونوں کی نظائر بکثرت موجود ہیں، اور واقعہ یہی ہے کہ اصل کے اعتبار سے دونوں جائز ہیں، اور قرون اولیٰ میں دونوں طریقوں پر بلا نکیر عمل ہوتا رہا ہے، لیکن بعد کے علماء نے ایک عظیم انتظامی مصلحت سے تقلید مطلق کے بجائے تقلید شخصی کا التزام کیا،

اس مصلحت کو سمجھنے کے لئے پہلے تو یہ ذہن نشین کرنا ضروری ہے کہ اتباع ہویٰ قرآن کریم کی بیشمار تصریحات کے مطابق انتہائی سنگین بیماری ہے، پھر اتباع ہویٰ ایک تو یہ ہو کہ انسان

حرام کو حرام سمجھتے ہوئے اس کا ارتکاب کرے، اور اس سے بھی بدتر صورت یہ ہے کہ انسان اتباعِ ہویٰ کے تحت حرام کی حرمت ہی سے انکار کردے، یہ شکل اس لئے بہت بُری ہے کہ اس میں انسان کو اپنے فعل پر ندامت بھی نہیں ہوتی، فقہاءِ کرام نے یہ محسوس کیا کہ قرونِ اُولیٰ میں دیانت عام تھی، اس لئے تقلیدِ مطلق میں اتباعِ ہویٰ کا کوئی خطرہ نہیں تھا، لیکن بعد میں دیانت کا وہ معیار باقی نہیں رہا، لہٰذا اگر تقلیدِ مطلق کا دروازہ بالکل کھلا رکھا گیا تو لوگ اپنے نفس کی خواہشات کے مطابق جس امام کے قول میں آسانی دیکھیں گے اسے اختیار کرلیں گے، اور یہ وہ سنگین گمراہی ہے جس کے خلافِ اسلام ہونے میں کسی کو شبہ نہیں ہوسکتا، خود علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ میں اس طرزِ عمل کو انتہائی مذموم قرار دیا ہے، کہ نفسانی خواہشات کی پیروی میں کبھی کسی امام کا قول اختیار کرلیا جائے اور کبھی کسی امام کا،

حقیقت یہ ہے کہ اگر اس بات کی کھلی آزادی دیدی جائے کہ جس مجتہد کا چاہو قول اختیار کرلو تو دین ایک کھلونا بن کر رہ جائے، کیونکہ اکثر مجتہدین کے یہاں کچھ نہ کچھ منفرد اقوال ایسے ملتے ہیں جو خواہشاتِ نفس کے مطابق ہوتے ہیں، مثلاً امام شافعیؒ کے نزدیک شطرنج کھیلنا جائز ہے، حضرت عبداللہ بن جعفر کی طرف موسیقی کا جواز منسوب ہے، حضرت قاسم بن محمد کی طرف منسوب ہے کہ وہ بے سایہ تصویروں کو جائز کہتے تھے، مالکیہ میں سے امام سحنون کی طرف اپنی زوجہ کیساتھ وطی فی الدبر کا جواز منسوب ہے، امام اعمش سے منقول ہے کہ اُن کے نزدیک روزہ کی ابتداء طلوعِ شمس سے ہوتی ہے، ابن حزم ظاہری کا مسلک یہ ہے کہ جس عورت سے نکاح کا ارادہ ہو اسے برہنہ دیکھنا بھی جائز ہے، نیز انہی کا مسلک یہ ہے کہ اگر کسی عورت کو کسی مرد سے پردہ کرنا مشکل ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ اس بالغ مرد کو اپنی ثدی سے دُودھ پلادے اس طرح حرمتِ رضاعت ثابت ہوجائے گی، اور پردہ اُٹھ جائے گا، اور حضرت عطاء بن ابی رباح کا مسلک یہ ہے کہ اگر عید کا دن جمعہ کے روز آجائے تو اس دن ظہر اور جمعہ دونوں ساقط ہوجاتے ہیں،

غرض اس طرح اگر کوئی شخص ایسے اقوال کو تلاش کرکے اُن پر عمل شروع کردے تو ایک ایسا دین تیار ہوجائے گا کہ جس کا بانی سوائے شیطان اور نفس کے کوئی نہیں، اسی لئے بعض اسلاف کا قول ہے کہ "من اخذ بنوادر العلماء خرج من الاسلام"، اور حافظ ابن حجرؒ نے "تلخیص الحبیر" میں حضرت معمرؒ کا قول نقل کیا ہے کہ "لو ان رجلاً اخذ بقول اهل المدینة فی استماع الغناء واتیان النساء فی ادبارهن وبقول اهل مکة فی المتعة والصرف وبقول

فی المسلو کان شرّا الرّجال "

خلاصہ یہ ہے کہ تقلیدِ مطلق کی کھلی اجازت دینے میں اس قسم کے اتباع ہویٰ کا شدید خطرہ پیدا ہو گیا تھا، اس لئے علماء نے چوتھی صدی ہجری میں تقلیدِ شخصی کو واجب قرار دیا، حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ "حجۃ اللہ البالغہ" میں علماء کے اس فیصلہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:۔

"وکان ھذا ھو الواجب فی ذلک الزمان"۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ جو چیز عہدِ صحابہ میں واجب نہ تھی وہ بعد میں کیسے واجب ہو گئی ؟ اس کا جواب دیتے ہوئے حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے "الانصاف فی بیان سبب الاختلاف" میں لکھا ہے کہ واجب کی دو قسمیں ہیں، ایک واجب لعینہٖ دوسرے واجب لغیرہٖ، واجب لعینہٖ تو وہی چیزیں ہیں جن کو عہدِ رسالتؐ میں واجب کر دیا گیا، اور اس کے بعد ان میں اضافہ نہیں ہو سکتا، لیکن واجب لغیرہٖ میں اضافہ ہو سکتا ہے، اور وہ اس طرح کہ مقصود تو ایک واجب کی ادائیگی ہوتی ہے لیکن اگر اس واجب کی ادائیگی کا کسی زمانہ میں صرف ایک طریقہ رہ جائے تو وہ طریقہ بھی واجب ہو جاتا ہے، مثلاً عہدِ رسالتؐ میں احادیث کی حفاظت واجب تھی، لیکن کتابت واجب نہ تھی کیونکہ حفاظتِ حدیث کا فریضہ محض حافظہ سے بھی ادا ہو جاتا، لیکن بعد میں جب حافظوں پر اعتماد نہ رہا تو حفاظتِ حدیث کا کوئی طریقہ بجز کتابت کے نہیں تھا، اس لئے کتابت واجب ہو گئی اسی طرح عہدِ صحابہ و تابعین میں غیر مجتہد کے لئے مطلق تقلید واجب تھی، لیکن جب تقلیدِ مطلق کا راستہ پُرخطر ہو گیا تو اب صرف تقلیدِ شخصی ہی کو واجب قرار دیدیا گیا، یہی وہ بات ہے جس کی طرف حضرت شیخ الحدیثؒ نے ان الفاظ میں اشارہ فرمایا کہ تقلیدِ شخصی کا وجوب کوئی شرعی حکم نہیں، بلکہ ایک انتظامی فتویٰ ہے،

اس کی ایک واضح نظیر یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ سے پہلے قرآن کریم کو کسی بھی رسم الخط میں لکھنا جائز تھا، لیکن حضرت عثمانؓ نے ایک شدید فتنہ کے سدِّ باب کے لئے پوری اُمت کو ایک رسم الخط پر جمع کر دیا، اور دوسرے رسم الخط پر لکھنا ناجائز قرار دیدیا جس پر امت کا اجماع منعقد ہو گیا، اس کے بارے میں کوئی یہ اعتراض نہیں کر سکتا کہ ایک غیر واجب کو واجب کیسے قرار دیدیا گیا، ٹھیک یہی معاملہ تقلیدِ شخصی کا بھی ہے، کہ ایک عظیم فتنہ کے سدِّ باب کے لئے اس کو واجب قرار دیا گیا ہے،

تقلید کے مختلف درجات

یہاں تک تو مطلقاً تقلید کا اثبات تھا، البتہ مقلد کی علمی صلاحیت کے لحاظ سے تقلید کے مختلف درجات ہوتے ہیں، ان درجات کو نہ سمجھنے کی بنا پر بعض اوقات افراط و تفریط ہو جاتی ہے اور غیر مقلدین کے بیشتر اعتراضات اسی فرقِ مراتب کو نہ پہچاننے کا نتیجہ ہیں، چنانچہ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ تقلید کے چار درجات ہیں جن کے احکام جدا جدا ہیں،

① عوام کی تقلید؛

سب سے پہلا درجہ عوام کی تقلید کا ہے، عوام سے ہماری مراد تین قسم کے لوگ ہیں، ایک تو وہ لوگ جو عربی و اسلامی علوم سے بالکل واقف نہیں، خواہ کسی دوسرے فن میں وہ کتنے ہی ماہر ہوں، دوسرے وہ لوگ جو عربی زبان سے اچھی طرح واقف ہیں، لیکن اسلامی علوم کو انھوں نے باقاعدہ نہیں پڑھا، تیسرے وہ لوگ جو رسمی طور پر فارغ التحصیل ہیں، لیکن اسلامی علوم میں بصیرت اور تبحر اور مہارت اُن کو حاصل نہیں، ان تینوں کا حکم یہ ہے کہ اُن پر ہر حال میں تقلید ہی واجب ہے، اور اپنے امام یا مفتی کے قول سے خروج جائز نہیں، خواہ اس کا کوئی قول ان کو بظاہر حدیث کے خلاف ہی معلوم ہوتا ہو، بظاہر یہ بات عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ انسان کے سامنے ایک حدیث ہو اور وہ اس کو چھوڑ کر اپنے امام یا مفتی کے قول پر عمل کرے، لیکن جن عوام کی ہم بات کر رہے ہیں اُن کے لئے اس کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں، اس لئے کہ یہ لوگ قرآن و حدیث کے دلائل پر غور اور محاکمہ کے اہل نہیں، بسا اوقات قرآن و حدیث کے متبادر معنی کچھ ہوتے ہیں، لیکن دوسرے دلائل کی روشنی میں ان کا محمل کچھ اور ہوتا ہے، ایسی صورت میں اس قسم کے عوام کو اگر اس بات کی اجازت دیدی جائے کہ وہ کسی حدیث کو اپنے امام کے قول کے خلاف پائیں، تو قولِ امام کو ترک کر دیں، تو اس کا نتیجہ بسا اوقات شدید گمراہی کے سوا کچھ نہیں ہوگا، چنانچہ بیشمار لوگ اسی طریقہ سے گمراہ ہوئے، مثلاً بعض لوگوں نے آیتِ قرآن "وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ" سے استدلال کر کے نماز میں استقبالِ قبلہ کی فرضیت ہی سے انکار کر دیا، یا مثلاً حدیث میں "لا وضوء الا من صوت او ریح" ایک عام آدمی اس کے متبادر معنی پر عمل کر کے ائمہ کے قول کو چھوڑے گا تو باجماع گمراہ ہوگا، چنانچہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں

کہ اگر کوئی شخص روزہ کی حالت میں احتجام کرلے اور "افطر الحاجم والمحجوم"[۱] کی حدیث دیکھ کر روزہ توڑ دے تو اس پر کفارہ واجب ہے، اور اگر کوئی مفتی اسے غلط مسئلہ بتادے کہ حجامت سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، اور اس کی بنا پر وہ کھاپی لے، تو اس پر کفارہ واجب نہیں، اور اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں "لان علی العامی الاقتداء بالفقہاء لعدم الاھتداء فی حقہ الی معرفۃ الاحادیث کذا فی الھدایۃ (ج ۱ ص ۲۲۶ باب مایوجب القضاء والکفارۃ)

② متبحر عالم کی تقلید:

دوسرا درجہ متبحر عالم کی تقلید کا ہے، متبحر عالم سے ہماری مراد وہ شخص ہے جو درجۂ اجتہاد کو نہ پہنچا ہو لیکن قرآن و سنت کے علوم میں اُسے مہارت اور کافی بصیرت حاصل ہوگئی ہو، اور کم از کم اپنے مذہب کے مسائل میں اس کو استحضار اور ملکہ پیدا ہوگیا ہو، ایسے شخص کی تقلید عوام کی تقلید سے مختلف ہوتی ہے، یعنی ایسا شخص مندرجۂ ذیل امور میں ممتاز ہوتا ہے:-

① اپنے امام کے مذہب میں اگر ایک سے زائد اقوال ہوں تو ان میں ترجیح یا تطبیق دینے کا اہل ہوتا ہے،

② جن مسائل میں امام سے کوئی صراحت منقول نہیں ان میں امام کے اصول کے مطابق احکام مستنبط کرتا ہے،

③ ابتلاء عام اور ضرورتِ شدیدہ کے مواقع پر بعض اوقات کسی دوسرے مجتہد کے قول پر فتویٰ دیدیتا ہے، جس کی شرائط اصولِ فتاویٰ کی کتابوں میں مذکور ہیں،

④ ایسے شخص کو اگر امام کا کوئی قول کسی صحیح اور صریح حدیث کے خلاف معلوم ہو، اور

---

[۱] رواہ ابوداؤد (ج ۱ ص ۳۲۲) عن ثوبان مرفوعاً فی کتاب الصیام باب فی الصائم یحتجم، یہ حدیث سنداً صحیح ہے، لیکن صحیح بخاری میں ایک دوسری حدیث مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود روزہ کی حالت میں سینگی لگوائی اور نسائی میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں آپ نے روزہ دار کو سینگی لگوانے کی اجازت دی، بریں بنار جمہور علماء اس بات کے قائل ہیں کہ "افطر الحاجم والمحجوم" کا حکم یا تو منسوخ ہے یا آپؐ نے اُن خاص آدمیوں کو کوئی اور ایسا کام کرتے دیکھا ہوگا جس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، اس حدیث کی اور بھی توجیہات کی گئی ہیں تفصیل انشاء اللہ ابواب الصوم باب ماجاء فی کراہیۃ الحجامۃ للصائم کے تحت آئے گی، ۱۲

اس کے معارض کوئی دوسری حدیث بھی نہ ہو اور امام کے قول پر اس کا شرح صدر نہ ہو سکے، تو ایسی صورت میں وہ امام کے قول کو چھوڑ کر حدیث پر عمل کر لیتا ہے، مثلاً مزارعت کے مسئلہ میں مشائخ حنفیہ نے امام ابو حنیفہؒ کے قول کو چھوڑ دیا ہے، اسی طرح اشربۂ اربعہ کے علاوہ دوسری شرابوں میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مقدارِ مسکر سے کم پینا تقوی کے لئے جائز ہے، لیکن مشائخ حنفیہ نے صریح احادیث کی بنا پر اُن کے قول کو ترک کر دیا ہے،

③ مجتہد فی المذہب کی تقلید؛

تقلید کا تیسرا درجہ مجتہد فی المذہب کی تقلید ہے، مجتہد فی المذہب اس شخص کو کہتے ہیں جو اجتہادِ مطلق کے منصب پر تو فائز نہ ہو یعنی اصولِ استدلال خود وضع نہ کر سکتا ہو، لیکن اصولِ استدلال کی روشنی میں استنباطِ احکام پر قادر ہو، ایسا شخص اصول میں مقلّد ہوتا ہے، اور فروع میں مجتہد، جیسے امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، امام زُفرؒ اور شافعیہ میں امام ابو ثورؒ، مزنیؒ، اور مالکیہ میں سحنون بن القاسمؒ اور حنابلہ میں خرقی اور ابو بکر الاثرم وغیرہ،

④ مجتہدِ مطلق کی تقلید؛

تقلید کا سب سے آخری درجہ مجتہدِ مطلق کو بھی اختیار کرنا پڑتا ہے، وہ اگرچہ بذاتِ خود مجتہد ہوتا ہے لیکن بعض جگہ اس کو بھی تقلید کرنی پڑتی ہے، یعنی اُن مقامات پر جہاں قرآن میں کوئی صراحت موجود نہ ہو، وہاں ائمہ مجتہدین عموماً ایسا کرتے ہیں کہ اپنے قیاس اور اپنی رائے پر عمل کرنے کے بجائے اپنے اسلاف میں سے کسی کا قول اختیار کر لیتے ہیں، مثلاً امام ابو حنیفہؒ عموماً ابراہیم نخعیؒ کی پیروی کرتے ہیں، امام شافعیؒ اکثر ابن جریج کے قول پر عمل کرتے ہیں، امام مالکؒ فقہاءِ مدینہ میں سے کسی کا اتباع کرتے ہیں،

تقلید پر اعتراضات

① بعض حضرات تقلید کو اس آیت پر چسپاں کرتے ہیں کہ "وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا" لیکن جواب بالکل ظاہر ہے، اوّل تو اس لئے کہ قرآن کریم نے اس آیت میں جس تقلید کی مذمت کی ہے وہ ایمانیات میں تھی، اور یہ

پیچھے بتایا جا چکا ہے کہ ایمانیات اور قطعیات تقلید کا محل نہیں، دوسرے وہ "مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ" سے صراحۃً اعراض کرکے اپنے آباء کے عمل کو اس کے مقابلہ میں حجت کے طور پر پیش کرتے تھے، اور مقلدین ائمہ "مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ" سے اعراض نہیں کرتے..... بلکہ اس کی تشریح کے لئے مجتہد کے قول پر اعتماد کرتے ہیں، اور مجتہد کے قول کو مستقل حجت نہیں سمجھتے، چنانچہ علامہ ابن نجیمؒ وغیرہ نے تقلید کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے " العمل بقول من لیس قوله من احدی الحجج بلا حجة" تیسرے قرآن کریم نے تقلیدِ آباء کے ممنوع ہونے کی علت بھی آگے بتا دی ہے، یعنی اَوَلَوْ كَانَ اٰبَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُوْنَ شَيْئًا وَّلَا يَهْتَدُوْنَ ہ اس سے معلوم ہوا کہ اصل علت ان کا غیر عاقل اور غیر مہتدی ہونا ہے، اور ائمہ اربعہ کے بارے میں خود غیر مقلد بھی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ وہ عاقل اور مہتدی تھے،

(۲) جامع ترمذی (ج ۲، ابواب التفسیر ومن سورة التوبة) میں حضرت عدی بن حاتمؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آیتِ قرآنی اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ" کی تفسیر میں ارشاد فرمایا کہ " اما انهم لم یکونوا یعبدونهم ولکنهم کانوا اذا احلوا لهم شیئًا استحلوه واذا حرموا علیهم شیئًا حرموه" اس کا جواب بھی یہ ہے کہ اہلِ کتاب اپنے علماء کو محض شارح نہیں بلکہ شارع اور قانون ساز قرار دیتے تھے، چنانچہ آج بھی رومن کیتھولک عیسائیوں کی کتابوں میں یہ تصریحات موجود ہیں، کہ پوپ کو قانون سازی اور شریعت سازی کا مکمل اختیار ہے، نیز یہ کہ وہ شریعت کے بارے میں جب کوئی قانون نافذ کرتا ہے تو معصوم عن الخطاء ہوتا ہے، اس کے برخلاف ائمہ مجتہدین کو نہ کوئی شخص معصوم قرار دیتا ہے اور نہ اُن کو شارع قرار دیتا ہے، یہی وجہ ہے کہ متبحر علماء بعض اوقات اُن کے قول کو ترک بھی کر دیتے، کما مرّ،

(۳) بعض لوگ تقلید کے خلاف یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ قرآن کریم کا ارشاد ہے " وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُّدَّكِرٍ " جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کریم بالکل آسان ہے، لہٰذا اس کے احکام سمجھنے کے لئے کسی مجتہد کی تقلید کی ضرورت نہیں،

اس کا جواب بالکل واضح ہے، اور وہ یہ کہ آیاتِ قرآنی دو قسم کی ہیں، ایک وہ جو احکام پر مشتمل ہیں، اور دوسری وہ جن کا مقصد نصیحت اور عبرت ہے، یہ دوسری قسم کی آیات بالکل آسان ہیں، اور ہر شخص اُن سے نصیحت حاصل کر سکتا ہے، لہٰذا مذکورہ آیت میں اسی

دوسری قسم کا بیان ہو جس کی دلیل یہ ہے کہ وہاں قرآن کریم نے خود للہ کو کی قید لگا رکھی ہے، اور آگے بھی فضل من مثلہ کو فرمایا ہے، فضل من مستنبط نہیں،

یہاں اس قدر بحث کافی ہے، اس مسئلہ کی مزید تفصیل و تحقیق کے لئے مندرجہ ذیل کتب کی مراجعت مفید ہوگی،

(۱) "الاقتصاد فی التقلید والاجتہاد" مؤلفہ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمہ اللہ
(۲) "خیر التنقید فی سیر التقلید" مؤلفہ حضرت مولانا خیر محمد صاحب رحمہ اللہ،
(۳) "انہار السکن" جلد دوم، مؤلفہ حضرت مولانا حبیب احمد صاحب کیرانوی،
(۴) "سبیل الرشاد" مؤلفہ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ،
(۵) "تقلید شخصی" مؤلفہ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نور اللہ مرقدہ،
(۶) اور اس موضوع کے اہم مباحث کا خلاصہ نسبۃً زیادہ تفصیل و تحقیق کے ساتھ احقر نے بھی ایک کتاب کی شکل میں مرتب کر دیا ہو جو "تقلید کی شرعی حیثیت" کے نام سے مکتبہ دار العلوم کراچی نمبر ۱۴ سے طبع ہو چکی ہے، واللہ اعلم،

صحاح ستّہ اور اُن کی اغراض و شروط

یوں تو حدیث کی بے شمار کتب لکھی گئیں ہیں لیکن اُن میں سے چھ کتابوں کو مآخذ کی حیثیت حاصل ہے، جنھیں "الامہات الستّۃ" یا "الاصول الستّۃ" یا "صحاح ستّہ" کہا جاتا ہے،

صحاح ستّہ کے نام سے بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ان میں ہر حدیث صحیح ہے، اور بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ان کے علاوہ کوئی حدیث صحیح نہیں، لیکن یہ دونوں باتیں غلط ہیں، واقعہ یہ ہے کہ نہ صحاح ستّہ کی ہر حدیث صحیح ہے اور نہ اُن سے باہر کی ہر حدیث ضعیف ہے، بلکہ صحاح ستّہ کی اصطلاح کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص ان چھ کتابوں کو پڑھ لے اس کے سامنے اصول دین سے متعلق صحیح روایات کا ایک بڑا ذخیرہ آجاتا ہے، جو دین کے معاملات میں کافی ہے،

شروع میں "صحاح خمسہ" کی اصطلاح مشہور ہوئی، اور ابنِ ماجہ کو صحاح میں شامل نہیں کیا گیا، چنانچہ اسی بناء پر امام ابوبکر حازمیؒ نے "شروط الائمۃ الخمسۃ" تالیف فرمائی، اور اسی وجہ سے علامہ ابن اثیر جزریؒ نے جامع الاصول میں ابنِ ماجہ کو شامل نہیں کیا، لیکن بعد میں اکثر حضرات نے ابن ماجہ کو اس کی حُسنِ ترتیب کی بنا پر صحاح ستّہ میں شامل کیا،

بعض حضرات نے ابن ماجہ کی بجائے "مؤطا امام مالکؒ" کو اور بعض نے "سنن دارمی" کو صحاح ستہ میں داخل کیا، لیکن بالآخر مقبولیت ابن ماجہ ہی کو حاصل ہوئی، چنانچہ اب صحاح ستہ میں صرف اسی کو شامل سمجھا جاتا ہے،

صحاح ستہ کے مؤلفین کی اغراضِ تالیف مختلف رہی ہیں،

امام بخاریؒ کا مقصدِ تالیف یہ ہے کہ وہ صحیح احادیث سے فقہی احکام، عقائد، سیر اور تفسیر کا استنباط کریں، وہ کسی حدیث سے جو حکم مستنبط کرتے ہیں اس کو ترجمۃ الباب میں ذکر کر دیتے ہیں، بعض مرتبہ ان کا استنباط اتنا دقیق ہوتا ہے کہ حدیث اور ترجمۃ الباب میں مطابقت معلوم نہیں ہوتی اور اسی بنا پر وہ بکثرت ایسا کرتے ہیں کہ ایک طویل حدیث کے مختلف ٹکڑے کر کے مختلف تراجم کے تحت ذکر کرتے ہیں، نیز اُن کے یہاں حدیث کے تمام طرق یکجا نہیں ہوتے بلکہ مختلف ابواب میں منتشر ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ بخاری سے کسی حدیث کا تلاش کرنا بہت مشکل ہوتا ہے،

اس کے برخلاف امام مسلمؒ کا مقصدِ تالیف یہ ہے کہ ایک موضوع کی حدیث کو اُن کے تمام طرقِ صحیحہ کے ساتھ مرتب شکل میں جمع کر دیا جائے، چنانچہ اُن کی کتاب میں ایک موضوع کی احادیث ایک ہی جگہ مل جاتی ہیں، استنباطِ احکام سے اُن کی کوئی غرض متعلق نہیں، یہی وجہ ہے کہ اپنی کتاب کے تراجمِ ابواب بھی انھوں نے خود قائم نہیں کئے، بلکہ بعد کے لوگوں نے بڑھائے ہیں، حُسنِ ترتیب کے لحاظ سے امام مسلمؒ کی کتاب بے نظیر ہے، اور اس میں حدیث کو تلاش کرنا بہت آسان ہے،

امام نسائیؒ کا مقصدِ تالیف زیادہ تر عللِ اسانید بیان کرنا ہے، چنانچہ اُن کا طریقہ یہ ہے کہ وہ عموماً ہر باب کے شروع میں وہ حدیث لاتے ہیں جس میں اُن کے نزدیک کوئی علت ہوتی ہے، اُن کی علتیں بیان کرکے بعد میں وہ حدیث لاتے ہیں جو اُن کے نزدیک صحیح ہو، ساتھ ہی اُن کی تھوڑی سی توجہ استنباطِ احکام کی طرف بھی رہتی ہے، چنانچہ ان کے تراجمِ ابواب اپنی دقتِ نظر کے اعتبار سے بخاری کے بعد دوسرے نمبر پر ہیں،

امام ابوداؤدؒ کا مقصدِ تالیف ان احادیث کو جمع کرنا ہے جن سے کسی فقیہ نے کسی بھی فقہی مسئلہ پر استدلال کیا، اور وہ ایسی احادیث کو اُن کے تمام طرق کے ساتھ یکجا ذکر کر دیتے ہیں، اس لحاظ سے اُن کا طریقہ امام مسلمؒ کے مشابہ ہے، لیکن چونکہ وہ تمام فقہاء کے مستدلات ذکر کرتے ہیں اس لئے وہ امام مسلمؒ کی طرح صحیح احادیث کی پابندی نہیں کر سکے، بلکہ اُن کی کتاب میں حسن اور ضعیف احادیث بھی آگئی ہیں، البتہ وہ ضعیف اور مضطرب احادیث پر کلام کرنے کے بھی عادی ہیں،

بشرطیکہ ضعف زیادہ ہو، چنانچہ جس حدیث پر وہ سکوت کریں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ حدیث اُن کے نزدیک قابلِ استدلال ہے، البتہ بعض مرتبہ اگر ضعف ضعیف ہو تو وہ اُسے نظر انداز کر دیتے ہیں، اور اس پر کلام نہیں کرتے، اور امام ابو داؤدؒ، امام نسائیؒ کے برعکس باب کا آغاز اس روایت سے کرتے ہیں جو اُن کے نزدیک اصح مافی الباب ہوتی ہے، پھر بعد میں وہ روایت ذکر کرتے ہیں جو اُن کے نزدیک مرجوح ہوتی ہے،

امام ترمذیؒ نے نسائیؒ اور امام ابو داؤدؒ کے طریقوں کو جمع کیا ہے، ان کا مقصدِ تالیف ہر فقیہ کے مستدل کو جداگانہ باب میں ذکر کرنا ہے، لیکن وہ ایک موضوع کی احادیث کا استیعاب نہیں کرتے، بلکہ ہر باب میں عموماً صرف ایک حدیث لاتے ہیں، اور حدیث بھی حتی الامکان وہ منتخب کرتے ہیں جو دوسرے ائمہ نے تخریج نہیں کی، اور اس موضوع کی باقی احادیث کی طرف "وفی الباب عن فلان وفلان" کہہ کر اشارہ کر دیتے ہیں، اور وہ امام نسائی کی طرح اسناد کی علتوں پر بھی تنبیہ کرتے ہیں، اس کے علاوہ وہ مذاہبِ فقہاء صراحت سے بیان کرتے ہیں، ترمذیؒ کی مزید خصوصیات کا بیان مستقلاً آئے گا،

امام ابن ماجہؒ کا طریقہ امام ابو داؤدؒ کے مشابہ ہے، فرق یہ ہے کہ اُن کے یہاں صحت یا حسن کا وہ اہتمام نہیں جو امام ابو داؤدؒ کے یہاں ہے،

یہ تو صحاح ستہ کی اغراضِ تالیف تھیں، اب دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ صحاح ستہ کی شروط کیا ہیں؟ یعنی ان حضرات نے کسی حدیث کو اپنی کتاب میں درج کرنے کے لئے کیا شرائط پیش نظر رکھی ہیں، یہ ایک بڑا مشکل سوال ہے، کیونکہ ان حضرات نے کہیں ان شرائط کو صراحت کے ساتھ بیان نہیں فرمایا، البتہ بعد کے علماء نے ان کی کتابوں کو جانچنے کے بعد ان کے طرزِ عمل سے ان شرائط کا استنباط کیا ہے اور اس مسئلہ پر بحث کی ہے، اس موضوع پر دو رسائل معروف اور متداول ہیں، امام ابو بکر حازمیؒ کی "شروط الائمۃ الخمسۃ" اور حافظ ابو الفضل مقدسی کی "شروط الائمۃ الستۃ" علامہ زاہد الکوثریؒ نے یہ دونوں رسالے اپنی تعلیقات کے ساتھ شائع کر دیئے ہیں، ان رسائل میں اس موضوع پر مفصل بحث کی گئی ہے، جن کا خلاصہ پیشِ خدمت ہے،

سب سے سخت شرائط امام بخاریؒ کی ہیں، اُن کی بنیادی شرط یہ ہے کہ وہ صرف وہ حدیث لاتے ہیں جو صحیح کی شرائط پر پوری اُترتی ہو، اور وہ رُواۃ کے طبقاتِ خمسہ میں سے صرف پہلے طبقہ کی احادیث مستقلاً ذکر کرتے ہیں، اور دوسرے طبقہ کی احادیث کبھی کبھی محض استشہاداً لے آتے ہیں،

امام حاکمؒ نے بیان کیا ہے کہ امام بخاریؒ کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ حدیث غریب نہ ہو، یعنی ہر طبقہ میں اس کے راوی کم از کم دو رہیں، لیکن حافظ مقدسیؒ اور امام حازمیؒ دونوں نے اس خیال کی سختی سے تردید کی ہے، کیونکہ صحیح بخاری میں بہت سی احادیثِ غریبہ موجود ہیں، بلکہ بخاریؒ کی سب سے پہلی حدیث "إنما الاعمال بالنیات" بھی غریب ہے، کیونکہ حضرت عمرؓ سے لے کر یحییٰ بن سعید انصاری تک اس کے تمام رُواۃ منفرد ہیں، اسی طرح بخاری کی آخری حدیث "کلمتان حبیبتان الی الرحمٰن الخ" بھی غریب ہے،

حافظ مقدسیؒ نے ایک شرط امام بخاریؒ کی یہ بیان کی ہے کہ وہ صرف اُن راویوں کی روایات لاتے ہیں جن کے ثقہ ہونے پر پوری امت کا اتفاق ہو،

لیکن یہ بات بھی درست نہیں، چنانچہ امام حازمیؒ نے اس کی بھی تردید کی ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ بخاری میں اتنی راوی ایسے ہیں جن کے اوپر کسی نہ کسی نے کلام کیا ہے، خاص طور پر امام نسائیؒ نے، مثلاً خالد بن مخلد القطوانی، اور ابو اویس وغیرہ، ہاں یہ درست ہے کہ یہ جرح امام بخاریؒ کی نگاہ میں درست نہیں، یا درست تھی لیکن، امام بخاریؒ نے اُن سے صرف وہ احادیث لیں جن میں سببِ جرح نہیں پایا جاتا تھا، جس کی تفصیل حاکم کے تساہل کے اسباب میں "نصب الرایہ" کے حوالہ سے گذر چکی ہے،

امام مسلمؒ اگرچہ صحیح کا التزام کرتے ہیں، یعنی کسی حدیث کو اپنی کتاب میں درج کرنے کے لئے اس کی صحت لازمی قرار دیتے ہیں، لیکن اُن کی شرائط امام بخاریؒ کے مقابلہ میں نرم ہیں، جو تین وجوہ سے واضح ہو سکیں گی:

① امام بخاریؒ رُواۃ کے طبقاتِ خمسہ میں سے صرف پہلے طبقہ یعنی قوی الضبط کثیر الملازمۃ کو لے کر آتے ہیں، اور کبھی تائیداً دوسرے طبقہ کو بھی، ان کے مقابلہ میں امام مسلم پہلے دو طبقوں کو بلا تکلف لاتے ہیں، اور تیسرے طبقہ کو بھی تائید کے لئے لے آتے ہیں، کذا حققه الحازمی فی شروط الائمۃ الخمسۃ۔

② امام مسلمؒ کے نزدیک حدیثِ معنعن کی صحت کے لئے راوی اور مروی عنہ کا محض معاصر ہونا کافی ہے، ثبوتِ لقاء وسماع ضروری نہیں، جبکہ امام بخاریؒ ثبوتِ لقاء وسماع ضروری قرار دیتے ہیں،

③ امام مسلمؒ تنقیدِ رواۃ کے معاملہ میں امام بخاریؒ سے نرم ہیں، چنانچہ انھوں نے ایسے

بہت سے متکلم فیہ راویوں کی روایات ذکر کی ہیں جو امام بخاریؒ نے چھوڑ دیئے ہیں، مثلاً حماد بن سلمہؒ حسن بن صالح، عبدالرحمٰن بن العلاء اور ابوالزبیر وغیرہ، اس کی وجہ حافظ مقدسیؒ نے یہ بیان کی ہے کہ امام مسلمؒ نے اُن راویوں کے بارے میں اچھی طرح تحقیق کرنے کے بعد یہ فیصلہ کیا کہ ان پر جرح درست نہیں ہے، بہرحال صحیح مسلم میں متکلم فیہ راویوں کی تعداد صحیح بخاری کے مقابلہ میں دو چند یعنی ایک سو ساٹھ ہے،

پھر اس میں بھی کلام ہوا ہے کہ صحیحین کی تمام احادیث فی الواقعہ درست ہیں یا نہیں؟ امام دارقطنیؒ نے ایک مستقل رسالہ لکھا ہے، جس میں صحیحین کی احادیث پر تعقب کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ صحیحین کی دو سو دس احادیث صحیح نہیں ہیں، جن میں سے بتیس احادیث متفق علیہ ہیں، اور اٹھتر صرف بخاری کی اور سو مسلم کی ہیں،

اسی طرح امام طحاویؒ نے بھی صحیحین کی بعض احادیث پر کلام کیا ہے، مثلاً تورّک کے باب میں حضرت ابو حمید ساعدیؓ کی حدیث کو امام طحاویؒ نے ضعیف بتایا ہے، حالانکہ وہ صحیح مسلم میں موجود ہے نیز حافظ عبدالقادر القرشیؒ نے اپنی کتاب طبقات میں اس کلیہ کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہے کہ صحیحین کی ہر حدیث صحیح ہے، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے "ہدی الساری مقدمہ فتح الباری" میں دارقطنیؒ کے ایک ایک اعتراض کا مفصل جواب دے کر اُن تمام احادیث کو صحیح ثابت کیا ہے، جو بخاری یا مسلم میں آئی ہیں، دوسرے حضرات محدثین کا رجحان بھی اسی طرف ہے کہ صحیحین کی ہر حدیث صحیح ہے، البتہ اتنا ضرور ہے کہ امام دارقطنیؒ کے ان احادیث پر کلام کرنے کی وجہ سے یہ احادیث متکلم فیہ ہو گئیں،

صحاح ستّہ کے باقی ائمہ کی شرائط وہی ہیں جو رُواۃ کے طبقاتِ خمسہ کے بیان میں گذریں، چنانچہ رجال کے بارے میں نسائیؒ ابوداؤدؒ سے، ابوداؤدؒ ترمذیؒ سے، ترمذیؒ ابن ماجہؒ سے زیادہ سخت ہیں۔

امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ

امام ترمذیؒ کا پورا نام محمد بن عیسیٰ بن سورۃ بن موسیٰ ہے، کنیت ابو عیسیٰ اور وطن کی نسبت "بوغی" اور "ترمذی" ہے، علامہ بقاعیؒ فرماتے ہیں کہ آپ کے آباء و اجداد شہر "مرو" کے باشندے تھے، پھر خراسان کے شہر "ترمذ" میں منتقل ہو گئے، جو دریائے جیحون کے کنارے ایک مشہور شہر تھا

اس شہر سے بڑے بڑے علماء و محدثین پیدا ہوئے، اس لئے اس کو "مدینۃ الرجال" کہا جاتا تھا، اس شہر سے چند فرسخ کے فاصلہ پر "بوغ" نامی قصبہ آباد تھا، امام ترمذیؒ اسی قصبہ میں پیدا ہوئے اسی لئے ان کو "بوغی" بھی کہتے ہیں، اور "ترمذی" بھی، لیکن چونکہ بوغ، ترمذ کے مضافات میں واقع تھا، اس لئے ترمذی کی نسبت زیادہ مشہور ہوئی،

لفظ "ترمذ" کے ضبط میں کئی اقوال ہیں؛

① ضمّ الاوّل والثالث یعنی تُرْمُذْ ② فتح الاوّل وکسر الثالث یعنی تَرْمِذْ ③ فتحہما یعنی تَرْمَذْ ④ کسرہما یعنی تِرْمِذْ اور یہ آخری قول زیادہ معروف و مقبول ہے،

امام ترمذیؒ کا سن پیدائش ۲۰۹ھ اور بعض حضرات نے فرمایا کہ ۲۰۰ھ ہے لیکن پہلا قول زیادہ راجح ہے، آپ کی وفات باتفاق ۲۷۹ھ میں ہوئی، حضرت شاہ صاحبؒ نے ایک مصرعہ میں اُن کی تاریخ ولادت و وفات جمع کی ہے ع

عِطْرٌ ۲۷۹ ومدّاہ وعمرہ فی عینٍ (ع)

اس میں عطر کے اعداد دو سو اُناسی ہوتے ہیں، جو اُن کی تاریخ وفات ہے، اور ع کا عدد ۷۰ ہے، جو اُن کی کل مدّتِ عمر ہے،

امام ترمذیؒ نے پہلے اپنے وطن میں رہ کر علم حاصل کیا، اس کے بعد طلب علم کے لئے حجاز، مصر، شام، کوفہ، بصرہ، خراسان اور بغداد وغیرہ کے سفر بھی کئے، اور اپنے وقت کے بڑے بڑے شیوخِ حدیث سے علم حاصل کیا، جن میں امام بخاریؒ، امام مسلمؒ، امام ابوداؤد سجستانی، احمد بن منیع، محمد بن المثنی، محمد بن بشار، ہناد بن السّری، قتیبہ بن سعید، محمود بن غیلان، اسحٰق بن موسیٰ الانصاری .... جیسے جلیل القدر محدثین شامل ہیں، اور ان کے علاوہ بھی سینکڑوں محدثین سے امام ترمذیؒ نے علم حاصل کیا،

تمام اساتذہ امام ترمذیؒ کی بڑی قدر کیا کرتے تھے، امام بخاریؒ کو تو آپ سے بہت ہی تعلق تھا، بعض روایات میں ہے کہ ایک موقع پر امام بخاریؒ نے امام ترمذیؒ سے فرمایا "ماانتفعتُ بک اکثر مما انتفعتَ بی".... حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا کہ اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر شاگرد ذہین اور ذی استعداد ہو تو استاذ اسے پڑھانے میں زیادہ محنت کرتا ہے جس سے خود استاذ کو فوائد پہنچتے ہیں،

اس کے علاوہ امام ترمذیؒ کو یہ فخر بھی حاصل ہے کہ وہ بعض احادیث میں اپنے استاذ

امام بخاریؒ کے بھی استاذ ہیں، یعنی چند حدیثیں خود امام بخاریؒ نے اُن سے سُنی ہیں، چنانچہ امام ترمذیؒ نے اپنی جامع میں ایسی دو حدیثوں کے بارے میں تصریح کی ہے کہ یہ امام بخاریؒ نے مجھ سے سنی تھیں، ایک حدیث یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ سے فرمایا "لا یحل لاحد ان یجنب فی ھذا المسجد غیری وغیرک"[1] امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد فرمایا "وقد سمع محمد بن اسمٰعیل منی ھذا الحدیث واستغربہ" اسی طرح کتاب التفسیر میں سورۂ حشر کی تفسیر کے تحت ایک حدیث آئی ہے وہاں بھی امام ترمذیؒ نے اسی قسم کی تشریح فرمائی ہے،

امام ترمذیؒ غیر معمولی حافظہ کے مالک تھے، اور اس سلسلہ میں آپ کے کئی واقعات مشہور ہیں، چنانچہ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلویؒ نے "بُستان المحدثین" میں اُن کا یہ واقعہ نقل کیا ہے کہ اُن کو کسی شیخ سے احادیث کے دو صحیفے اجازۃً پہنچے تھے، ایک مرتبہ وہ سفر میں تھے، کہ راستہ میں کسی منزل پر ان شیخ سے ملاقات ہوگئی، امام ترمذیؒ نے چاہا کہ جو صحیفے ان کے پاس اجازۃً پہنچے ہیں اُن کو قراءت شیخ سے حاصل کرلیں، چنانچہ شیخ سے اُن اجزاء کی قراءت کی درخواست شیخ نے درخواست منظور فرمالی، اور کہا وہ اجزاء لے آئیے، امام ترمذیؒ نے اپنے محمل جاکر ان اجزاء کو اپنے سامان میں تلاش کیا تو وہ نہ مل سکے، اور پتہ چلا کہ وہ جزو تو گھر پر رہ گئے ہیں، اور اُن کی جگہ سادے کاغذ رکھے ہوئے ہیں، بڑے پریشان ہوئے، پھر یہ ترکیب کی کہ وہی سادہ کاغذ لے کر شیخ کی خدمت میں پہنچ گئے، شیخ نے احادیث پڑھنی شروع کردیں، اور امام ترمذی سادہ کاغذ پر نظر جمائے یہ ظاہر کرتے رہے کہ لکھے ہوئے اجزاء کا شیخ کی قراءت سے موازنہ کر رہے ہیں، اچانک شیخ کی نظر سادہ کاغذ پر پڑی، تو شیخ نے ناراض ہوکر فرمایا "اما تستحی منی؟" اس موقع پر امام ترمذیؒ نے پورا واقعہ سُناتے ہوئے کہا کہ آپ نے جتنی احادیث سُنائی ہیں وہ سب کی سب مجھے یاد ہوگئی ہیں، شیخ نے سُنانے کا مطالبہ کیا تو امام ترمذیؒ نے من وعن تمام احادیث سُنادیں، شیخ نے فرمایا "لعلک استظھرتھا من قبل" امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ آپ مجھے ان کے علاوہ کچھ احادیث سُنائیں، چنانچہ شیخ نے مزید چالیس احادیث سُنائیں، اور امام ترمذیؒ نے فوراً وہ من وعن دُھرادیں، شیخ یہ دیکھ کر بہت حیران ہوئے، اور فرمایا "ما رأیت مثلک"

امام ترمذیؒ کا ایک اور واقعہ مشہور ہے جو ابتک کسی کتاب میں نظر سے نہیں گذرا لیکن اپنے متعدد مشائخ سے سُنا ہے، اور وہ یہ کہ امام ترمذیؒ نابینا ہونے کے بعد ایک مرتبہ اونٹ پر سوار ہوکر حج کو تشریف لے جارہے تھے، راستہ میں ایک مقام پر انھوں نے چلتے چلتے اپنا سر جھکالیا،

---

[1] ترمذی ج ۲، ابواب المناقب، مناقب علی بن ابی طالبؓ،

اور دیگر رفقاء کو بھی ایسا کرنے کی ہدایت دی، رفقاء نے حیران ہو کر اس کی وجہ پوچھی تو امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ کیا یہاں کوئی درخت نہیں ہے؟ ساتھیوں نے انکار کیا، تو امام ترمذیؒ نے گھبرا کر قافلہ کو روکنے کا حکم دیا، اور فرمایا کہ اس کی تحقیق کرو، مجھے یاد ہے کہ عرصۂ دراز پہلے جب میں یہاں سے گذرا تھا تو اس جگہ ایک درخت تھا جس کی شاخیں بہت جھکی ہوئی تھیں اور جو مسافروں کے لئے بڑی پریشانی کا باعث تھا، اور سر جھکائے بغیر اس کے نیچے سے گذرنا ممکن نہ تھا، شاید اب وہ درخت کسی نے کاٹ دیا ہے، اگر واقعہ ایسا نہیں ہے اور یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ یہاں درخت نہیں تھا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ میرا حافظہ کمزور ہو چکا ہے، لہٰذا میں روایتِ حدیث کو ترک کر دوں گا، لوگوں نے اُتر کر آس پاس کے لوگوں سے تحقیق کی، تو لوگوں نے بتایا کہ واقعۃً یہاں ایک درخت تھا، چونکہ وہ مسافروں کی پریشانی کا باعث تھا اس لئے اب اسے کٹوا دیا گیا ہے،

حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا کہ امام ترمذیؒ اکمہ یعنی مادر زاد نابینا تھے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ وغیرہ نے فرمایا کہ یہ قول درست نہیں، بلکہ وہ شروع میں نابینا نہ تھے، جیسا کہ اُن کے بعض واقعات سے معلوم ہوتا ہے، ہاں آخری عمر میں خشیتِ الٰہی کے غلبہ کی وجہ سے بہت روتے تھے جس کی وجہ سے بینائی جاتی رہی،

امام ترمذیؒ کی کنیت "ابو عیسیٰ" ہے، اور وہ اسی کنیت سے "جامع ترمذی" میں اپنے اقوال ذکر کرتے ہیں، لیکن اس میں کلام ہوا ہے کہ یہ کنیت رکھنا کہاں تک جائز ہے، مصنف ابن ابی شیبہؒ میں ایک روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپؐ نے ابو عیسیٰ کنیت رکھنے سے منع فرمایا، جس کی وجہ آپؐ نے یہ بیان فرمائی کہ عیسیٰؑ کا کوئی باپ نہیں تھا، اور اس کنیت سے فسادِ عقیدہ کا شبہ ہوتا ہے، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ امام ترمذیؒ نے یہ کنیت کیوں اختیار کی؟ اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، بعض حضرات نے فرمایا کہ امام ترمذیؒ کو ممانعت والی حدیث پہنچی نہیں ہوگی، لیکن یہ بات بہت مستبعد ہے کہ امام ترمذیؒ جیسے حافظِ حدیث سے ایسی معروف حدیث پوشیدہ رہ گئی ہو، اس لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ ممانعت خلافِ اَولیٰ پر محمول ہے نہ کہ تحریم پر، لیکن اس پر بھی شبہ ہوتا ہے کہ اہلِ تقویٰ کے نزدیک ناجائز اور خلافِ اَولیٰ دونوں قسم کے افعال متروک ہونے میں برابر ہوتے ہیں، اور امام ترمذیؒ ورع و تقویٰ کے جس مقام پر تھے اس سے یہ بعید ہے کہ انھوں نے بلا وجہ اس خلافِ اَولیٰ کا ارتکاب کیا ہو، بعض لوگوں نے یہ بھی جواب دیا ہے کہ نہی تنزیہی ہے، اس لئے امام ترمذیؒ نے اس کیا

کوئی حرج نہیں سمجھا، لیکن یہ بات بھی امام ترمذیؒ کے ورع و تقویٰ سے بعید ہے، اس لئے سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ پر امام ابو داؤدؒ نے اپنی سنن میں ایک مستقل باب قائم کیا ہے، اور اس میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت ذکر کی ہے کہ انھوں نے اپنی کنیت ابو عیسیٰ رکھی تھی، حضرت عمرؓ نے اس پر اعتراض کیا، تو حضرت مغیرہؓ نے فرمایا کہ میں نے یہ کنیت حضور علیہ السلام کی حیاتِ طیبہ میں اختیار کی تھی، آپؐ کو اس کا علم تھا، لیکن آپؐ نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی،

اس حدیث کی بناء پر امام ترمذیؒ کا مسلک یہ ہوگا کہ یہ کنیت رکھنا ابتداءِ اسلام میں فسادِ عقیدہ سے بچنے کے لئے ممنوع تھا، گویا کہ مصنف ابن ابی شیبہ کی ممانعت والی حدیث اسلام کے ابتدائی دَور پر محمول ہے، پھر اسلامی عقائد کے راسخ ہوجانے کے بعد یہ ممانعت بھی ختم ہوگئی، چنانچہ جواز کا حکم حضرت شعبہؓ کی حدیث سے معلوم ہوا،

امام ترمذیؒ کے بارے میں اُن کے معاصرین اور بعد کے علماء نے زبردست توصیفی کلمات ارشاد فرمائے ہیں، جو صاحبِ "تحفۃ الاحوذیؒ" نے اپنی کتاب کے مقدمہ میں ذکر کئے ہیں،

امام ترمذیؒ کی تین کتب آجتک ان کی یادگار چلی آرہی ہیں، ایک "جامع ترمذی"، دوسری کتاب "الشمائل" تیسری کتاب "العلل" اس کے علاوہ ابن ندیمؒ نے "فہرست" میں نقل کیا ہے، کہ انھوں نے ایک کتاب "تاریخ" بھی لکھی تھی، اور حافظ ابن کثیرؒ نے "البدایہ والنہایہ" میں امام ترمذیؒ کے ترجمہ کے تحت اُن کی ایک تفسیر کا بھی ذکر کیا ہے، لیکن اُن کی یہ تفسیر اور تاریخ اب نایاب ہیں،

یہاں یہ بھی واضح رہنا چاہئے کہ "ترمذی" کے نام سے تین بزرگ معروف ہیں، ایک ابو علی محمد بن علیسیٰ الترمذی صاحب الجامع جن کا تذکرہ اوپر کیا گیا، دوسرے ابو الحسین محمد بن الحسین الترمذی، یہ بھی جلیل القدر محدثین میں سے ہیں، اور بخاری میں اُن کی ایک روایت موجود ہے، تیسرے امام حکیم ترمذیؒ جو صوفی اور مؤذن تھے، اور جن کی کتاب "نوادر الاصول" کا تذکرہ پیچھے گذرا کہ وہ زیادہ تر احادیثِ ضعیفہ پر مشتمل ہے، واللہ اعلم،

جامع ترمذی اور اُس کی خصوصیات

امام ترمذیؒ کی جامع ترمذی معروف اور غیر مختلف فیہ کتاب ہے، اسے پوری اُمت نے باتفاق صحاحِ ستہ میں شامل سمجھا ہے، حافظ شمس الدین ذہبیؒ نے لکھا ہو کہ امام ترمذیؒ نے

جامع ترمذیؒ تالیف کرنے کے بعد اسے خراسان، حجاز، مصر اور شام کے علماء کے پاس پیش کیا، جب ان تمام علماء نے اسے پسند کیا اور اس کی تحسین کی تب اس کی عمومی اشاعت فرمائی، اور خود امام ترمذیؒ کا قول ہے "من کان عندہ ھذا الکتاب الجامع فکأن عندہ نبیا یتکلم"

اس کتاب میں بعض ایسی خصوصیات پائی جاتی ہیں جو کسی اور کتاب کو حاصل نہیں،

① یہ کتاب بیک وقت جامع بھی ہے اور سنن بھی، اس لئے کہ اسے فقہی ترتیب پر مرتب کیا گیا ہے،

② اس کتاب میں بخاری شریف کی نسبت احادیث کا تکرار بہت کم ہے۔

③ اس میں امام ترمذیؒ نے تمام فقہاء کے بنیادی مستدلات کو جمع کیا ہے، اور ہر ایک کے لئے جدا باب قائم کیا ہے،

④ ہر باب میں امام ترمذیؒ نے فقہاء کے مذاہب بالالتزام بیان کئے ہیں، جس کی وجہ سے یہ کتاب حدیث کے ساتھ فقہ کا بھی قابلِ قدر ذخیرہ بن گئی ہے،

⑤ امام ترمذیؒ ہر حدیث کے بارے میں اس کا درجۂ استناد بھی بتاتے ہیں، اور سند کی کمزوریوں کی تفصیل کے ساتھ نشاندہی کرتے ہیں،

⑥ ہر باب میں امام ترمذیؒ ایک یا دو تین احادیث ذکر کرتے ہیں، اور ان احادیث کا انتخاب کرتے ہیں جو عموماً دوسرے ائمہ نے نہیں نکالیں، لیکن ساتھ ہی "و فی الباب عن فلان و فلان" کہہ کر اُن احادیث کی طرف اشارہ کر دیتے ہیں، جو اس باب میں آسکتی ہیں چنانچہ بہت سے علماء نے صرف امام ترمذیؒ کی "و فی الباب" کی تخریج پر مستقل کتابیں لکھی ہیں،

⑦ اگر حدیث طویل ہو تو امام ترمذیؒ عموماً اس میں سے صرف وہ حصہ ذکر کرتے ہیں جو باب سے متعلق ہو، اسی لئے ترمذی کی احادیث مختصر اور چھوٹی ہیں، اور انھیں یاد رکھنا آسان ہے،

⑧ اگر کسی حدیث کی سند میں کوئی علت یا اضطراب ہو تو امام ترمذیؒ اس کی مفصل تشریح فرماتے ہیں،

⑨ امام ترمذیؒ کا معمول ہے کہ وہ مشتبہ راویوں کا تعارف بھی کراتے ہیں، بالخصوص جو راوی نام سے مشہور ہیں اُن کی کنیت اور جو کنیت سے مشہور ہیں اُن کا نام بیان فرماتے ہیں، تاکہ اشتباہ باقی نہ رہے، اور بعض اوقات اس پر بھی بحث کرتے ہیں کہ راوی کا مروی عنہ

سے سماع ثابت ہی یا نہیں،

(۱۰) جامع ترمذی کی ترتیب بہت آسان اور اس کے تراجم ابواب نہایت سہل ہیں، اور اس سے حدیث کا تلاش کرنا بہت آسان ہے،

(۱۱) اس کتاب کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس کی تمام احادیث کسی نہ کسی فقیہ کے ہاں معمول بہا ہیں، صرف دو حدیثوں کے بارے میں امام ترمذیؒ نے فرمایا ہے کہ وہ کسی کے نزدیک بھی معمول بہ نہیں، ایک بغیر عذر کے جمع بین الصلوٰتین کے سلسلہ میں[1]، اور دوسری شارب خمر کے قتل کے سلسلہ میں[2]، لیکن حقیقت یہ ہے کہ حنفیہ کے ہاں یہ دونوں حدیثیں بھی معمول بہا ہیں کیونکہ احناف پہلی حدیث کو جمع صوری پر اور دوسری حدیث کو سیاست پر محمول کرتے ہیں،

(۱۲) اگرچہ عام طور سے جامع ترمذی کو صحت کے اعتبار سے نسائی اور ابوداؤد کے بعد سمجھا جاتا ہی، لیکن حاجی خلیفہؒ نے "کشف الظنون" میں اس کو صحاح ستہ میں صحیحین کے بعد سب سے اعلیٰ مقام دیا ہے، نیز حافظ ابن حجرؒ نے "تقریب التہذیب" میں صحاح ستہ کے جو رموز مقرر کئے ہیں ان میں اسے ابوداؤد اور نسائی کے درمیان رکھا ہے، حافظ ذہبیؒ نے لکھا ہی کہ جامع ترمذی کو صحیحین کے بعد سب سے اعلیٰ مقام ملنا چاہئے تھا، لیکن اس کا رتبہ اس لئے گھٹ گیا کہ اس میں مصلوب اور کلبی جیسے راویوں کی روایات آگئیں، لیکن اگر امام ترمذیؒ کے طرز عمل کو دیکھا جائے تو صاحب "کشف الظنون" ہی کی رائے زیادہ راجح معلوم ہوتی ہی، وجہ یہ ہے کہ جامع ترمذی میں ضعیف راویوں کی روایات بھی اگرچہ آئی ہیں، لیکن ایسے مقامات پر امام ترمذیؒ نے ان روایات کے ضعف پر تنبیہ بھی فرمادی ہے، اس لئے ترمذی میں آنے والی روایات ضعیفہ بے خطر طریقہ پر آئی ہیں، اس لئے یہ ایک بے خطر کتاب ہی چنانچہ امام ابوبکر حازمیؒ نے "شروط الائمۃ الخمسۃ" میں لکھا ہی کہ ترمذیؒ کی شرط امام ابوداؤدؒ کے مقابلہ میں ابلغ ہے، کیونکہ وہ حدیث کے ضعف پر تنبیہ کردیتے ہیں، "فیصیر الحدیث عندہ من باب الشواہد والمتابعات" اور ابوداؤد وغیرہ میں اس درجہ کا التزام نہیں[3]،

---

[1] ترمذی ج ۱ باب ماجاء فی الجمع بین الصلوٰتین،

[2] ترمذی ج ۱ ابواب الحدود باب ماجاء من شرب الخمر فاجلدوہ فان عاد فی الرابعۃ فاقتلوہ ۱۲

[3] وقال العلامۃ الکوثریؒ فی تعلیقہ علی "شروط الحازمی" وقد اعترض علی الترمذی بانہ فی غالب الابواب یبدأ بالاحادیث غریبۃ الاسناد غالباً ولیس ذلک بعیب فانہ رحمہ اللہ یبین مافیہا من العلل ولہٰذا تجد النسائی اذا استوعب طرق الحدیث بدأ بما ہو غلط ثم یذکر بعد ذلک الصواب المخالف لہ واما ابوداؤد فکانت عنایتہ بالمتون اکثر ولہٰذا یذکر الطرق واختلاف الفاظہا والزیادات المذکورۃ فی بعضہا دون بعض فکانت عنایتہ بفقہ الحدیث اکثر فلہٰذا یبدأ بالصحیح من الاسانید وربما لم یذکر الاسناد المعلل بالکلیۃ، (تعلیق شروط الائمۃ الخمسۃ ص ۴۴) ۱۲

(۱۳) صحاح ستہ کی تدریس میں اس کتاب کو اس لحاظ سے سب سے زیادہ نمایاں مقام حاصل ہو کہ اکابر علماء خاص طور سے علماءِ دیوبند فقہ اور حدیث کے جملہ تفصیلی مباحث سب سے زیادہ اس کتاب میں بیان کرتے ہیں، اور اس خصوصیت میں یہ کتاب صحیح بخاری کے ہمسر اور بعض شیوخِ حدیث کے طریقہ تدریس میں اس سے بھی زیادہ اہمیت کی حامل رہی ہے، بلا شبہ ان خصوصیات میں مروّجہ کتبِ حدیث میں کوئی کتاب جامع ترمذی کے برابر نہیں،

امام ترمذیؒ کی تصحیح و تحسین ؛

بعض حضرات نے امام ترمذیؒ کو تصحیح و تحسین کے معاملہ میں حاکم کی طرح متساہل قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اس وجہ سے اُن کی تصحیح اور تحسین کا کوئی اعتبار نہیں، اس کی وجہ حافظ ذہبیؒ نے یہ بیان کی ہے کہ امام ترمذیؒ نے ایسی بعض احادیث کو صحیح قرار دیدیا ہے جن کے راوی ضعیف ہیں، اور بعض ایسی روایتوں کو حَسن قرار دیا ہو جن کے راوی مجہول ہیں، لیکن حقیقت یہ ہو کہ ایسے مقامات بہت کم ہیں، احقر نے جستجو کی تو پوری جامع میں بمشکل دس یا بارہ مقامات ایسے ہیں جہاں امام ترمذیؒ نے حدیث کو صحیح قرار دیا ہے جبکہ دوسرے حضرات کے نزدیک وہ ضعیف ہے، جہاں تک مجاہیل کی روایت کو حَسَن قرار دینے کا تعلق ہے تو عین ممکن ہے کہ وہ امام ترمذیؒ کے نزدیک مجہول نہ ہوں، اور انھیں اُن راویوں کے بارے میں تحقیق ہو گئی ہو، نیز امام ترمذیؒ کی یہ عادت ہو کہ وہ ایسی حدیث کو جس میں کوئی راوی ضعیف ہو یا اس حدیث میں انقطاع پایا جارہا ہو اسے تعدّدِ طرق کی بنار پر اسے حَسَن قرار دیتے ہیں، اور علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ تعدّدِ طرق کی بنار پر حدیث ضعیف حَسَن لغیرہ بن جاتی ہے، لہٰذا امام ترمذیؒ کی تحسین کے قابلِ اعتراض مقامات معدودے چند ہیں، اُن کی بنار پر امام ترمذیؒ کو علی الاطلاق متساہل قرار دینا اور حاکم کی صف میں لا کھڑا کرنا انصاف سے بعید ہے، بالخصوص جبکہ اُن مقامات پر بھی تاویل ممکن ہے، اور جبکہ یہ بات طے ہو چکی ہے کہ تصحیح یا تضعیف ایک امر اجتہادی ہے، جس میں محدثین کی آراء مختلف ہو سکتی ہیں ہاں یہ درست ہو کہ اگر کسی حدیث کی تصحیح کے بارے میں امام ترمذیؒ متفرد ہوں اور دوسرے تمام ائمہ سے اس کی تضعیف منقول ہو تو اس صورت میں جمہور کے قول کا اعتبار کرنا چاہئے،

جامع ترمذی اور موضوع احادیث؛

اس میں کلام ہوا ہے کہ جامع ترمذی میں کوئی حدیث موضوع بھی ہے یا نہیں؟ علامہ ابن الجوزیؒ نے "موضوعات کبریٰ" میں ترمذی کی تیئیس[۲۳] احادیث کو موضوع بتلایا ہے، لیکن پیچھے معلوم ہو چکا ہے کہ ابن الجوزیؒ اس معاملہ میں ضرورت سے زیادہ متشدد ہیں، اور انھوں نے صحیح مسلم اور صحیح بخاری بروایت حماد شاکر کی ایک ایک حدیث کو بھی موضوع کہہ دیا ہے، لہٰذا تحقیقی بات یہ ہے کہ جامع ترمذی کی کوئی حدیث موضوع نہیں ہے،

علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے "القول الحسن فی الذب عن السنن" میں ان تمام روایات کی تحقیق کی ہے جو صحاح ستہ میں موجود ہیں، اور ابن الجوزیؒ نے انہیں موضوع قرار دیا ہے، اس کتاب میں انھوں نے ترمذی کی اُن تیئیس[۲۳] احادیث پر بھی کلام کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ ان میں سے کسی کو بھی موضوع قرار دینا درست نہیں، (ملخص من مقدمۃ تحفۃ الاحوذی ص ۱۸۰ و ۱۸۱)

جامع ترمذی کی شروح؛

جامع ترمذی کو اللہ تعالیٰ نے غیر معمولی مقبولیت بخشی، چنانچہ اس کی متعدد تجریدات، مستخرجات اور حواشی لکھے گئے، جن میں سے چند کا مختصر تعارف درج ذیل ہے:۔

(۱) "عارضۃ الاحوذی بشرح جامع الترمذی" یہ قاضی ابوبکر ابن العربی کی تصنیف ہے، جو مالکیہ کے جلیل القدر فقہاء و محدثین میں سے ہیں، اور جو "احکام القرآن" اور "العواصم من القواصم" وغیرہ کے مصنف ہیں، یہ شرح متقدمین کے طریقہ پر مختصر ہے، لیکن بہت سے علمی فوائد پر مشتمل ہے، بعد کی شروح ترمذی کے لئے ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے، حافظ ابن حجرؒ وغیرہ بھی اس کا بکثرت حوالہ دیتے ہیں،

(۲) "شرح ابن سید الناس" علامہ ابن سید الناس آٹھویں نویں صدی ہجری کے مصنف ہیں جن کی کتاب "عیون الاثر" سیرت طیبہ کے موضوع پر ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے، اُن کے بارے میں قاضی شوکانیؒ نے "البدر الطالع فی اعیان القرن التاسع" میں اور حافظ ابن حجرؒ نے "الدرر الکامنۃ فی رجال المئۃ الثامنۃ" میں نیز حاجی خلیفہؒ نے "کشف الظنون" میں نقل کیا ہے کہ انھوں نے ترمذی کی ایک مفصل شرح لکھنی شروع کی تھی، لیکن ابھی تقریباً دس جلدیں لکھ پائے تھے

اور ایک ثلث کتاب باقی تھی کہ وفات ہوگئی، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ اپنی شرح کو علوم حدیث تک محدود رکھتے تو یہ مکمل ہوجاتی، لیکن اس میں انھوں نے بہت سے علوم وفنون کو جمع کرنا شروع کیا، اس لئے عمر ساتھ نہ دے سکی، پھر بعد میں حافظ زین الدین عراقیؒ نے جو حافظ ابن حجرؒ کے استاذ ہیں اس شرح کو مکمل کرنا شروع کیا، لیکن علامہ سیوطیؒ کے قول کے مطابق وہ بھی تکمیل نہ کرسکے، لہٰذا یہ مفصل شرح کبھی طبع اور شائع نہ ہوسکی،

(۳) "شرح ابن الملقن" یہ علامہ سراج الدین ابن الملقن کی تصنیف ہے، جو علماء شافعیہ میں سے ہیں، اور ساتویں صدی کے بزرگ ہیں، اس شرح کا تذکرہ بھی قاضی شوکانیؒ نے "البدر الطالع فی اعیان القرن السابع" میں کیا ہے، اس شرح کا اصل نام "نفع الشذی علی جامع الترمذی" ہے، اور اس میں صرف اُن احادیث کی شرح کی گئی ہے جو ترمذی میں صحیحین اور ابوداؤد سے زائد ہیں،

(۴) "شرح الحافظ ابن حجر" حافظ ابن حجرؒ نے بھی ترمذی کی ایک شرح لکھی تھی، چنانچہ "فتح الباری" میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی معروف حدیث "اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم سباطۃ قوم" الخ کی شرح کرتے ہوئے ذکر کیا ہے کہ میں نے جامع ترمذی پر ایک شرح لکھی ہے جس میں ثابت کیا ہے کہ بول قائماً کے بارے میں کوئی حدیث صحیح نہیں، لیکن حافظ ابن حجرؒ کی یہ شرح نایاب ہے،

(۵) "شرح البلقینی" جس کا نام "العرف الشذی علی جامع الترمذی" ہے، یہ علامہ عمر بن رسلان بلقینیؒ کی تصنیف ہے، جو مشہور فقہاء شافعیہ میں سے ہیں، اور حافظ ابن حجرؒ کے استاذ ہیں،

(۶) "شرح الحافظ ابن رجب البغدادی الحنبلیؒ" یہ مشہور حنبلی محدث اور فقیہ ہیں، اور "طبقات الحنابلہ" کے مصنف ہیں،

(۷) "قوت المغتذی" یہ علامہ جلال الدین سیوطیؒ کی نہایت مختصر شرح ہے، اور ہندوستان کے متعدد نسخ ترمذی کے حاشیہ پر چڑھی ہوئی ہے،

(۸) "شرح العلامۃ طاہر پٹنی الگجراتی" انھوں نے "مجمع بحار الانوار"[1] میں حدیث "اللّٰھم انی اعوذبک من الخبث والخبائث" کی شرح کے تحت تذکرہ کیا ہے کہ میں نے ترمذی کا ایک حاشیہ لکھا ہے،

(۹) "شرح السندھی" یہ علامہ ابوطیب سندھیؒ کی تصنیف ہے، اور مصر سے شائع ہوچکی ہے،

---

[1] جلد۲ (طبع حیدرآباد دکن) ص۴ تحت تشریح لفظ "خبث" ۱۲

(۱۰) "شرح العلامة سراج الدین السرهندیؒ" ان کی شرح بھی مصر ہی سے شائع ہوچکی ہے،

(۱۱) "تحفۃ الاحوذی" یہ قاضی عبدالرحمٰن مبارک پوری کی تصنیف ہے جو اہل حدیث کے بلند پایہ عالم ہیں، انھوں نے ایک ضخیم جلد میں اس شرح کا مقدمہ بھی لکھا ہے، جو علم حدیث سے متعلق عمدہ مباحث پر مشتمل ہے، اس شرح میں انھوں نے حنفیہ کی خوب تردید کی ہے، اور بسا اوقات حدود انصاف سے تجاوز کیا ہے، ان کا مآخذ زیادہ تر شوکانی کی "نیل الاوطار" ہے، اگر اس شرح میں سے حنفیہ کے خلاف تعصب کو نکال دیا جائے تو حلِّ کتاب کے نقطۂ نظر سے یہ بہت اچھی شرح ہے،

(۱۲) "الکوکب الدری علی جامع الترمذی" یہ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ کی تقریر ترمذی ہے، جسے اُن کے شاگرد رشید حضرت مولانا محمد یحییٰ صاحب کاندھلویؒ نے ضبط کیا ہے، اور ان کے صاحبزادے شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب مدظلہم نے اس پر مفید حواشی لکھے ہیں، بلاشبہ حلِّ ترمذی کے نقطۂ نظر سے یہ کتاب دریا بکوزہ کا مصداق ہے، اس میں مختصر جامع اور تشفی بخش تشریحات بھی ہیں، اور علم و معرفت، تحقیق و تدقیق کے خزانے بھی، یہ ترمذی کی انتہائی بہترین اور مختصر شرح ہے، اس کا صحیح اندازہ جب ہوتا ہے جب انسان مطوّلات کے مطالعہ کے بعد اس کا مطالعہ کرے، خاص طور سے حضرت مولانا محمد زکریا صاحب مدظلہم کے حواشی نے اس کے منافع کو دوچند کردیا ہے،

(۱۳) "الورد الشذی" یہ حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن صاحبؒ کی تقریر ترمذی ہے لیکن بغایت مختصر ہے،

(۱۴) "اللباب فی شرح قول الترمذی وفی الباب" یہ حافظ ابن حجرؒ کی تالیف ہے، اور اس میں انھوں نے اُن احادیث کی تخریج کی ہے جن کی طرف امام ترمذیؒ .... "وفی الباب" کہہ کر اشارہ فرماتے ہیں،

(۱۵) "العرف الشذی تقریر جامع الترمذی" یہ حضرت علامہ انور شاہ صاحب کشمیریؒ کی تقریر ترمذی ہے، جسے مولانا چراغ محمد صاحبؒ نے درس میں ضبط کیا ہے، اگرچہ یہ خاصی جامع تقریر ہے، لیکن اس میں ضبط کی غلطیاں رہ گئی ہیں، کیونکہ حضرت شاہ صاحبؒ ... اس پر نظر نہ فرماسکے، اسی لئے اس میں حضرت شاہ صاحبؒ کے علوم کا احاطہ نہیں ہوسکا،

(۱۶) "معارف السنن" یہ حضرت کشمیریؒ کے شاگردِ خاص حضرت مولانا محمد یوسف بنوری صاحبؒ کی تالیف ہے، اصل میں انھوں نے "العرف الشذی" کو درست کرنے اور اس کا تدارک کرنے کے لئے یہ کتاب لکھنی شروع کی تھی، لیکن رفتہ رفتہ اُس نے..... ایک مستقل تصنیف اور شرح کی حیثیت اختیار کرلی، اس میں انھوں نے حضرت شاہ صاحبؒ کی تقریر کو بنیاد بنایا ہے، لیکن اس کے ساتھ اپنی تحقیق اور مطالعہ سے بے شمار مباحث کا اضافہ کیا ہے، اس کی عبارت انتہائی شگفتہ اور کلام بڑی حد تک منضبط ہے، جو دوسری شروحِ حدیث میں بہت کمیاب ہے، آجکل ترمذی کی جتنی شروح دستیاب ہیں، ان میں سب سے زیادہ مفصل اور جامع شرح ہے، ــــ لیکن یہ چھ جلدوں میں صرف کتاب الحج تک پہنچ سکی ہے، ان شروح کے علاوہ ترمذی پر تجریدیں اور مستخرجات بھی لکھی گئی ہیں، جن کی تفصیل مولانا مبارک پوریؒ نے "مقدمہ تحفۃ الاحوذی" میں بیان کی ہے[1]، واللہ سبحانہ وتعالےٰ اعلم بالصواب،

عہدِ حاضر میں اسنادِ حدیث

جب سے صحاح ستہ اور احادیث کے دوسرے مجموعے مدوّن ہو کر دنیا میں پھیلے ہیں، اور ان کے مصنفین کی طرف نسبت تواتر کی حد تک پہنچ گئی ہے اس وقت سے روایتِ حدیث کا یہ طریقہ کہ حدیث بیان کرنے والا اپنے آپ سے رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک تمام واسطوں کو بیان کرے متروک ہوچکا ہے، اور اب اس کی زیادہ ضرورت بھی نہیں رہی، صرف حدیث کی کتاب کا حوالہ دیدینا کافی ہوجاتا ہے، کیونکہ وہ کتابیں تواتر کے ساتھ ہم تک پہنچی ہیں، لیکن سلسلۂ اسناد کو باقی رکھنے اور تبرک کی خاطر اکابر میں یہ معمول چلا آتا ہے کہ وہ ان کتبِ حدیث کی اسناد بھی محفوظ رکھتے ہیں، یہ طریقہ زیادہ قابلِ اعتماد بھی ہے اور باعثِ برکت بھی، چنانچہ ہر دور کے مشائخِ حدیث

---

[1] ذکر صاحب کشف الظنون ثلاث مختصرات لجامع الترمذی منها مختصر الجامع لنجم الدین محمد بن عقیل البالسی الشافعی المتوفی ۷۲۹ھ ومنها مختصر لنجم الدین سلیمان بن عبد القوی الطوفی الحنبلی المتوفی ۷۱۰ھ ومنها منه حدیث منتقاة منه عوالی للحافظ صلاح الدین خلیل بن کیکلائی العلائی،

وذکر السیوطی فی التدریب انه لا یختص المستخرج بالصحیحین فقد استخرج محمد بن عبد الملک بن ایمن علی سنن ابی داؤد وابو علی الطوسی علی الترمذی ۱۲ (مقدمۃ تحفۃ الاحوذی، ص ۱۹۰)

ان کتابوں کے مصنّفین تک اپنے سلسلۂ سند کو محفوظ بھی رکھتے ہیں، اور ساتھ ہی اس بات کی بھی کوشش کرتے ہیں کہ ان مصنّفین تک واسطوں کی تعداد کم سے کم ہو تاکہ اپنی سند زیادہ سے زیادہ عالی ہوسکے، پھر بڑے مشائخ کے یہاں یہ بھی معمول رہا ہے کہ وہ مصنّفین کتب حدیث تک اپنی اسناد کے متعدد طُرُق کو ایک رسالہ کی صورت میں مرتب کر دیتے ہیں جسے اصطلاح میں "ثبت" کہا جاتا ہے، پھر اختصار کی خاطر شیخ تلمیذ کو صرف ثبت کی اجازت دیدے، تو تمام کتب حدیث کی اجازت اُسے حاصل ہو جاتی ہے، ہمارے زمانہ میں صحاح ستہ کے مؤلفین تک ہماری سندوں کا مدار حضرت شاہ عبدالغنی صاحب مجددیؒ پر ہے،.......... اور انھوں نے مصنّفینِ کتبِ حدیث تک اپنی اسانید کے تمام طُرُق ایک رسالہ میں جمع کردیئے ہیں، جو "الیانع الجنی" کے نام سے چھپا ہوا ہے، پھر حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ایک رسالہ میں تمام اکابر دیوبند کی اسانید حضرت شاہ عبدالغنیؒ تک پہنچا کر جمع کردی ہیں، جس کا نام "الازدیاد السنی علی الیانع الجنی" ہے، جو مکتبہ دارالعلوم کراچی سے چھپ چکا ہے۔

ہماری اسانید:

احقر کو جامع ترمذی اور دوسری کتبِ حدیث کی اجازت کئی شیوخ سے حاصل ہے، ان طُرُق کا بالآخر مدار حضرت شاہ محمد اسحٰقؒ ہیں، حضرت شاہ اسحٰقؒ سے آگے کی سند خود کتاب میں موجود ہے، اس لئے صرف حضرت شاہ اسحٰق صاحبؒ تک اپنی سند کے چند طریقے درج ذیل ہیں:۔

(۱) احقر کا سب سے عالی طریق یہ ہے:۔ اجازنی الشیخ محمد حسن محمد المشاط بالاجازۃ العامۃ عن السید محمد بن جعفر الکتانی عن الاستاذ ابی العباس احمد بن احمد البنانی الفاسی والشیخ ابو جیدۃ ابن الکبیر بن المجذوب الفاسی الفهروی والشیخ حبیب الرحمٰن الکاظمی الهندی نزیل المدینۃ المنورۃ والشیخ عبدالحق بن الشاہ محمد الهندی نزیل مکۃ والشیخ ابی الحسن علی بن ظاهر الوتری کلهم یروون عن الشیخ عبدالغنی المجددی الدهلوی صاحب "الیانع الجنی" سند سے ظاہر ہے کہ شیخ محمد حسن المشاط المالکی مدظلہ حضرت شاہ عبدالغنی کے صرف دو واسطوں سے شاگرد ہیں، احقر نے باقی کتب حدیث کی اجازت حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ ان سے حرم مکہ میں سنن نسائی کا کچھ حصہ درساً پڑھا، شیخ مشاط کی اسانید اُن کے

مطبوعہ "ثبت" الارشاد الی معرفۃ الثبت" میں موجود ہیں،

(۲) احقر نے جامع ترمذی درساً حضرت مولانا سلیم اللہ صاحب مدظلہم سے پڑھی، اور انھوں نے حضرت مولانا حسین احمد صاحب مدنیؒ سے اور انھوں نے حضرت شیخ الہندؒ سے اور ان کو عام کتب حدیث کی اجازت حضرت شاہ عبدالغنی مجددی سے براہ راست بھی حاصل ہے، اور حضرت مولانا گنگوہیؒ اور حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتویؒ کے واسطہ سے بھی، نیز حضرت شیخ الہندؒ کو حضرت مولانا احمد علی سہارنپوریؒ حضرت مولانا محمد مظہر نانوتویؒ اور حضرت مولانا قاری عبدالرحمٰن رحمہم اللہ سے بھی اجازت حاصل ہے، اور یہ تینوں حضرت شاہ محمد اسحٰقؒ سے روایت کرتے ہیں،

(۳) میں نے شمائل ترمذی مکمل، مؤطا امام مالکؒ کا کچھ حصہ قراءۃً اور باقی کتب حدیث اجازۃً اپنے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ سے حاصل کیں، اور انھوں نے حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ سے جامع ترمذی اور شمائل ترمذی کا درس لیا، اور وہ حضرت شیخ الہندؒ کے شاگرد ہیں، نیز حضرت شاہ صاحبؒ کو علامہ حسین الجسر الطرابلسی مصنف "حصون حمیدیہ" سے بھی اجازت حاصل ہے، اور امام ابوجعفر الطحاوی تک اُن کی سند ان کے "ثبت" میں موجود ہے،

(۴) احقر کو تمام کتب کی اجازتِ عامہ حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانیؒ سے براہ راست بھی حاصل ہے، جن کی اسانید ان کے "ثبت" میں موجود ہیں،

(۵) احقر کو تمام کتبِ حدیث کی اجازتِ عامہ حلب کے علامہ شیخ عبدالفتاح ابوغدہ حلبی سے بھی حاصل ہے، وہ شام کے مشہور محدث شیخ الاسلام علامہ محمد زاہد الکوثریؒ کے شاگرد ہیں، علامہ کوثریؒ کی اسانید ان کے "ثبت" میں موجود ہیں،

(۶) احقر کو تمام کتبِ حدیث کی اجازتِ عامہ حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب مدظلہم سے بھی حاصل ہے، جو مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ کے شاگرد ہیں،

حدیث مسلسل بالاوّلیۃ،

متقدمین کے یہاں یہ معمول تھا اور بلادِ عربیہ میں اب تک ہے کہ اساتذہ حدیث شاگرد کو حدیث کا درس شروع کرتے وقت سب سے پہلے ایک خاص حدیث پڑھاتے ہیں، جس کو "حدیث مسلسل بالاوّلیۃ" کہا جاتا ہے، کیونکہ ہم سے لے کر سفیان بن عیینہ تک ہر شیخ نے یہ حدیث اپنے شاگرد کو سب سے پہلے پڑھائی، اگرچہ یہ حدیث متعدد کتبِ حدیث میں موجود ہے، اور اُن کتب کی اسناد کے ساتھ

اس حدیث کی اسناد بھی وابستہ ہے، لیکن تبرکاً اس کو الگ سند متصل سے پڑھا جاتا ہے، یہ حدیث میں نے شیخ حسن المشاط مالکی مدظلہم سے حرم مکہ مکرمہ میں اوّلیت کے التزام کے ساتھ حاصل کی چنانچہ تبرکاً میں بھی اپنے درس کا آغاز اسی حدیث سے کیا کرتا ہوں،

اس حدیث سے متعلق میری سند یہ ہے:۔

اخبرنی به الشیخ محمد حسن المشاط مالکی عن الشیخ حمدان وعن الشیخ محمد هاشم وغیر واحد قال هو اول حدیث سمعته منهم عن الشیخ محمد فالح المهنوی وهو اوّل قال المهنوی انبأنا به السیّد محمد علی انبأنا به ابوحفص العطار وهو اوّل، انا ابوالحسن علی بن عبد البر الونانی الشافعیؒ وهو اوّل، انا البرهان ابراهیم بن محمد النمروسی وهو اوّل، عن الامام عید بن علی النمرسی وهو اوّل عن الامام عبدالله بن سالم البصری وهو اوّل عن الشمس البابلی وهو اول عن الشهاب احمد بن محمد الشلوی وهو اوّل، انا الجمال یوسف بن زکریا وهو اوّل، انا البرهان ابراهیم القلقشندی وهو اوّل، انا العباس احمد بن محمد المقدسی الشهیر بالواسطی وهو اوّل انا الخطیب، صدر الدین محمد بن محمد المیدومی وهو اوّل، انا النجیب عبداللطیف بن عبد المنعم الحرّانی وهو اوّل قال اخبرنا الحافظ ابوالفرج عبدالرحمٰن بن علی الجوزی وهو اوّل انا ابوسعید اسماعیل بن ابی صالح وهو اوّل انا والدی ابوصالح احمد بن عبد الملک المؤذن وهو اوّل، ثنا محمد بن زیّان بن محمش وهو اوّل انا ابوحامد احمد بن محمد بن یحییٰ بن بلال البزاز وهو اوّل عن عبدالرحمٰن بن بشر وهو اوّل، انا سفیان بن عیینه وهو اوّل الیه انتهی التسلسل عن عمرو بن دینار عن ابی قابوس مولیٰ عبدالله بن عمرو بن العاصؓ عن عبدالله بن عمرو رضی الله عنهم قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم الرّاحمون یرحمهم الرحمٰن تبارك وتعالیٰ ارحموا من فی الارض یرحمکم من فی السماء،

اسی حدیث پاک پر ہم اس مقدمہ کو ختم کرتے ہیں، وآخر دعوانا ان الحمد لله ربّ العالمین،

ضبطها ورتّبها احقر تلامذة الشیخ ادام الله اقباله رشید اشرف عفی عنه

۷ من شعبان المعظم ۱۳۹۸ھ بیوم الجمعة المبارك،

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ[1]

امام ترمذیؒ نے اپنی کتاب کا آغاز بسم اللہ سے کیا ہے، اور حمد وصلوٰۃ ذکر نہیں کی، اس سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے رسائل ومکاتیب کی اقتدار مقصود ہے، کیونکہ وہ بھی صرف بسم اللہ سے شروع ہوتے ہیں، اسی طرح حضرت سلیمانؑ کا جو خط قرآن میں منقول ہے وہ بھی صرف بسم اللہ سے شروع ہوتا ہے، اور اس طرح اس حدیث پر بھی عمل ہوجاتا ہے جس میں ارشاد ہے کہ

"کل امرذی بال لم یبدأ فیہ ببسم اللہ فھو اقطع"

اَلْكَلَامُ عَلٰى حَدِيْثِ التَّسْمِيَةِ وَالتَّحْمِيْدِ،

یہ حدیث عام طور سے لوگوں میں بہت مشہور ہے، لیکن اس کی اسنادی حیثیت پر محدثین نے طویل بحثیں کی ہیں، اور حافظ شمس الدین سخاویؒ نے ایک پورا رسالہ صرف اسی حدیث کی تحقیق کے لئے لکھا ہے، یہاں اس حدیث کے بارے میں چند ضروری باتیں سمجھ لینی ضروری ہیں، اس حدیث پر دو حیثیتوں سے کلام ہوا ہے، ایک اس کی روایتی حیثیت پر دوسرے اس کی معنوی حیثیت پر،

جہاں تک اس کی روایتی حیثیت کا تعلق ہے تو اس کی سند اور متن دونوں میں اضطراب پایا جاتا ہے، متن کا اضطراب یہ ہے کہ حافظ عبد القادر رہاویؒ نے اپنی اربعین میں اس کے یہ الفاظ روایت کئے ہیں "کل امرذی بال لا یبدأ فیہ ببسم اللہ وبذکر اللہ فھو اقطع" اور امام ابوداؤد نے سنن میں اور ابن السنیؒ نے "عمل الیوم واللیلۃ" میں اس حدیث کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں "کل کلام لا یبدأ فیہ بالحمد للہ فھو اجذم"[2] حافظ ابن حجرؒ نے ایک اور طریق سے اس کی تخریج

---

[1] قال ابن قتیبۃؒ "تکتب بسم اللہ" اذا افتتحت بہا کتابا او ابتدأت بہا کلاما بغیر الف لانہا کثرت فی ہذہ الحال علی الالسنۃ فحذفت الالف استخفافا، فاذا توسطت کلاما اثبتت فیہا الفا، نحو "ابدأ باسم اللہ" و"اختم باسم اللہ" قال اللہ عزوجل "اقرأ باسم ربک" و"فسبح باسم ربک العظیم" وکذلک کتبت فی المصاحف فی الحالین مبتدأۃ ومتوسطۃ ۱۲ ادب الکاتب لابن قتیبۃ، ص ۱۸۴ باب الف الوصل فی الاسماء، طبع مصر ۱۳۰۰ء

[2] کتاب الاذکار للنووی ص ۲۰۷، کتاب اذکار النکاح باب ما یقول من جاء یخطب امرأۃ من اہلہا لنفسہا وغیرہ

کرتے ہوئے یہ الفاظ بھی نقل کئے ہیں "کل کلام لایبدأ فیہ بالشہادۃ فہو اجذم" اور ابن ماجہ نے اپنی سنن کے ابواب النکاح باب خطبۃ النکاح ص ۱۳۶ میں ابن حبان اور ابو عوانہ نے اپنی اپنی صحیح میں یہ الفاظ روایت کئے ہیں کہ "کل امرذی بال لم یبدأ فیہ بالحمد اقطع" (لفظہ لابن ماجہ) اور مسند احمد ج ۲ ص ۳۵۹ میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کل کلام او امرذی بال لایفتح بذکر اللہ عزوجل فہو ابتر او اقطع" خلاصہ یہ کہ بعض روایات میں بسم اللہ سے شروع کرنا مذکور ہے، بعض میں ذکر اللہ سے، بعض میں حمد سے بعض میں شہادت سے،

اور سند کا اضطراب یہ ہے کہ بعض طُرُق میں یہ حدیث موصولاً مروی ہے اور بعض میں مرسلاً پھر جن طُرُق میں موصول ہے ان میں سے بعض مثلاً حافظ عبدالقادر رہاویؒ اسے حضرت کعبؓ سے روایت کرتے ہیں اور باقی تمام محدثین حضرت ابوہریرہؓ سے، معنوی لحاظ سے اس حدیث پر یہ کلام ہوا ہے کہ اگر ابتدا بسم اللہ سے ہو تو حمد سے نہیں ہو سکتی، اور اگر حمد سے ہو تو بسم اللہ سے نہیں ہو سکتی، پھر اس روایت پر تمام الفاظ کے ساتھ کیسے عمل ہو سکتا ہے؟

اسی طرح اس حدیث کی اسنادی حیثیت میں بھی علماء کا اختلاف رہا ہے کہ اس حدیث کو صحیح قرار دیا جائے یا ضعیف، علماء کی ایک جماعت نے اس کی تصحیح وتحسین کی ہے، چنانچہ علامہ نوویؒ نے شرح المہذب میں اس کی تصحیح کی ہے، لیکن بعض حضرات محدثین نے اس کی تضعیف کی ہے، اور تضعیف کرنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ اوّل تو اس میں اضطراب پایا جاتا ہے، لفظاً بھی معنیً بھی، جس کی تشریح اوپر گذری، دوسرے اس حدیث کے تمام طُرُق کا مدار قرۃ بن عبدالرحمٰن راوی پر ہے، جن کی تضعیف کی گئی ہے، لیکن تصحیح اور تحسین کرنے والوں کا کہنا یہ ہے کہ جہاں تک قرۃ بن عبدالرحمٰن کے ضعف کا تعلق ہے وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں، بعض حضرات نے بے شک اُن کی تضعیف کی ہے، لیکن بعض محدثین نے انھیں ثقہ قرار دیا ہے، بلکہ ان کو "اثبت الناس فی الزہری" بھی کہا گیا ہے، یعنی یہ زہری کی روایات میں سب سے زیادہ قابلِ اعتماد ہیں،

رہا اضطراب سند کا معاملہ سو اس میں بھی تطبیق ممکن ہے یعنی بعین ممکن ہے کہ یہ حدیث حضرت کعبؓ سے بھی منقول ہو، اور حضرت ابوہریرہؓ سے بھی، نیز اسے موصولاً اور مرسلاً دونوں طرح روایت کیا گیا ہو، اور چونکہ حدیث مرسل جمہور کے نزدیک حجت ہے، اس لئے اس کی وجہ سے حدیث کو ضعیف قرار نہیں دیا جا سکتا،

اب صرف اضطرابِ متن اور اضطرابِ معنی کا معاملہ رہ جاتا ہے، اس کو رفع کرنے کی بھی متعدد کوششیں کی گئی ہیں، عام طور سے اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ابتداء کی تین قسمیں ہیں حقیقی، عرفی، اور اضافی جس روایت میں بسم اللہ کے الفاظ ہیں اس میں ابتداءِ حقیقی مراد ہے، اور جس روایت میں حمد یا شہادت کے الفاظ ہیں ان میں ابتداءِ عرفی یا اضافی مراد ہے، یہ جواب خاصا مشہور ہے، لیکن درست نہیں، اور علمِ حدیث سے ناواقفیت کی بناء پر دیا گیا ہے، کیونکہ یہ تطبیق اس وقت تو صحیح ہوسکتی تھی جب احادیث مختلف ہوتیں، اور آپ نے یہ بات مختلف مواقع پر متعدد مرتبہ ارشاد فرمائی ہوتی، حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے، بلکہ یہ ایک ہی حدیث ہے، یعنی سب ایک ہی واقعہ بیان کر رہی ہیں چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ یہ اختلافِ الفاظِ رُواۃ ہے،

لہٰذا صحیح جواب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک لفظ استعمال فرمایا تھا اور غالب یہ ہے کہ وہ اسم اللہ یا ذکر اللہ کا لفظِ عام تھا جس میں حمد اور شہادت بھی داخل ہوجاتی ہیں، کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا مقصد ذکر اللہ سے ابتداء تھا، لہٰذا بعض راویوں نے اسے حمد سے تعبیر کردیا اور بعض نے شہادت سے، اب مسئلہ یہ ہے کہ ہر مہتم بالشان کی ابتداء ذکر اللہ سے ہونی چاہئے خواہ وہ ذکر کسی صورت سے ہو، البتہ مسنون یہ ہے کہ خطبوں کی ابتداء حمد سے کی جائے اور مکاتیب کی ابتداء بسم اللہ سے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام طریقہ یہی تھا،

بہرحال چونکہ مذکورہ بالا طریقہ سے اضطرابِ متن و سند رفع ہوجاتا ہے، اس لئے صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث کم از کم حسن ضرور ہے، چنانچہ علامہ نوویؒ نے کتاب الاذکار[1] کتاب الحمد للہ تعالیٰ " میں اسے حسن قرار دیا ہے، اور علامہ ابن درویش نے " اسنی المطالب " میں صفحہ ۷۶ا پر نقل کیا ہو کہ

---

[1] قال النوویؒ روینا فی سنن ابی داؤد وابن ماجہ وغیرہما عن ابی ہریرۃؓ مرفوعاً " کل امر ذی بال لایبدأ فیہ بالحمد للہ فہو اقطع " وفی روایۃ " بحمد اللہ " وفی روایۃ " بالحمد فہو اقطع " وفی روایۃ " کل کلام لایبدأ فیہ بالحمد للہ فہو اجذم " وفی روایۃ کل امر ذی بال لایبدأ فیہ ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم فہو اقطع روینا ہذہ الالفاظ کلہا فی کتاب الاربعین للحافظ عبدالقادر الرہاویؒ وہو حدیث حسنٌ وقد روی موصولاً کما ذکرنا وروی مرسلاً وروایۃ الموصول جیدۃ الاسناد واذا روی الحدیث موصولاً ومرسلاً فالحکم للاتصال عند جمہور العلماء لانہا زیادۃ ثقۃ وہی مقبولۃ عند الجماہیر " (کتاب الاذکار للنوویؒ ص ۱۰۳، طبع مصر ۱۳۵۵ھ کتاب حمد اللہ تعالیٰ)

حافظ ابن صلاحؒ نے بھی اسے حسن قرار دیا ہے، نیز حافظ تاج الدین سبکیؒ نے بھی "طبقات الشافعیہ" میں اس حدیث کی تحسین کی ہے،

قولہ فاقربہ الشیخ الثقۃ الامین :

جامع ترمذی کے ہندوستانی نسخوں میں یہ جملہ موجود ہی لیکن متعدد دوسرے نسخوں میں موجود نہیں، بعض نسخوں میں عبارت اس طرح ہے "اخبرنا الشیخ الثقۃ الامین ابو العباس" اور بعض میں اس طرح ہے "اخبرنا ابو العباس محمد بن احمد بن محبوب بن فضیل المحبوبی المروزی الشیخ الثقۃ الامین" یعنی اس میں "فاقربہ" کے الفاظ نہیں ہیں، نیز متأخرین کے اکثر اثبات میں بھی یہ جملہ موجود نہیں ہے، اس لئے بعض حضرات نے یہ کہدیا ہے کہ یہ جملہ کاتب کی غلطی سے یہاں لکھا گیا ورنہ درحقیقت یہاں اس کا کوئی جوڑ نہیں، اور نہ اُس کے معنی صحیح بنتے ہیں، لیکن جن نسخوں میں یہ جملہ موجود ہے اُن کی کثرت تعداد کے پیش نظر اسے بالکل نظر انداز کر دینا درست نہیں، اس لئے اس کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں، اصل مسئلہ یہ ہے کہ اس میں "اقر" کا قائل کون ہی؟ اور اقر کا فاعل یعنی "الشیخ الثقۃ الامین" کا مصداق کون ہے؟ اس کے جواب میں مختلف باتیں کہی گئی ہیں،

① بعض حضرات نے فرمایا کہ اس جملہ کے قائل عمر بن طبرزد البغدادی ہیں، اور الشیخ الثقۃ الامین ان کے استاذ شیخ ابو الفتح ہیں، اور مطلب یہ ہی کہ عمر بن طبرزد البغدادی نے یہ کتاب شیخ ابو الفتح کے سامنے پڑھ کر اُن سے تصدیق چاہی، "فاقربہ الشیخ الثقۃ الامین" لیکن یہ قول کمزور ہے، کیونکہ یہ جملہ شیخ ابو الفتح کے نام کے بہت بعد آیا ہے،

② دوسری توجیہ یہ ہے کہ "اقر" کا قائل شیخ ابو الفتح اور اس کا فاعل اُن کے تین اساتذہ میں سے کوئی ایک استاذ ہے، اور مطلب یہ ہے کہ شیخ ابو الفتح کہتے ہیں کہ میرے استاد نے مجھے خبر دے کر بعد میں اس کی صحت کا اقرار کیا، لیکن یہ توجیہ بھی ضعیف ہی، اس لئے کہ یہ جملہ ابو الفتح کے بہت بعد آیا ہی، نیز ابو الفتح کا کوئی ایک استاذ متعین نہیں جسے "الشیخ الثقۃ الامین" کا مصداق قرار دیا جائے،

③ تیسری توجیہ یہ کی گئی کہ "اقر" کے قائل ابو الفتح کے تین استاذوں میں سے کوئی ایک ہیں اور "الشیخ الثقۃ الامین" کا مصداق ابو العباس مروزیؒ ہیں، اور مطلب یہ ہے کہ قاضی زاہد ابو نصر تریاقیؒ اور ابو بکر غورجیؒ نے عبد الجبار سے درس لینے کے بعد ان کے استاذ ابو العباس مروزی سے براہ راست ملاقات کی، اُن سے تصدیق چاہی، اور پوچھا "اأخبرت عبد الجبار

فاقر بہ الشیخ الثقۃ الامین" یہ توجیہ لفظی اعتبار سے بہتر تھی، لیکن اس کا صحیح ہونا اس پر موقوف ہے کہ قاضی زاہد وغیرہ کی ملاقات ابو العباس مروزیؒ سے ثابت ہو، حالانکہ واقعہ اس کے خلاف ہے کہ قاضی زاہد کی ولادت ۳۸۸ھ میں ہوئی اور ابو العباس مروزیؒ کی وفات اُن سے چوّن سال قبل ۳۳۴ھ میں ہو چکی تھی جس کی وجہ سے ملاقات کا امکان ہی ختم ہو جاتا ہے،

④ چوتھی توجیہ مولانا عبد الرحمٰن مبارک پوریؒ نے "تحفۃ الاحوذی" میں یہ اختیار کی ہے کہ قائل "اقر" ابو الفتح کے تین اساتذہ ہیں، اور اس کے فاعل عبد الجبار ہیں، اور مطلب یہ ہی کہ ان تین اساتذہ نے اپنے استاذ سے..... پڑھنے کے بعد مزید تصدیق کے لئے پوچھا "أأخبرك ابو العباس فاقر بہ الشیخ الثقۃ الامین: لیکن یہ توجیہ اس لئے بعید ہے کہ اس صورت میں یہ جملہ عبد الجبار کے نام کے فوراً بعد ہونا چاہیے تھا نہ کہ ابو العباس مروزیؒ کے نام کے بعد،

⑤ پانچویں توجیہ جو سب سے بہتر ہے، حضرت شاہ صاحبؒ، حضرت شیخ الہندؒ اور حضرت گنگوہیؒ نے اختیار فرمائی ہے، وہ یہ کہ "اقر" کے قائل عبد الجبار اور اس کے فاعل ابو العباس ہیں، یعنی عبد الجبار نے ابو العباس پر قرارت کر کے ان سے تصدیق چاہی، "أأخبرك الشیخ الترمذی فاقر بہ الشیخ الثقۃ الامین" یہ توجیہ دو وجہ سے بہتر ہے، ایک تو اس لئے کہ اس میں کوئی دور دراز کی تاویل نہیں کرنی پڑتی، اور چونکہ یہ جملہ ابو العباس کے نام کے فوراً بعد آیا ہے اس لئے متبادر یہی ہے کہ "الشیخ الثقۃ" سے مراد ابو العباس ہیں، دوسرے اس لئے کہ جامع ترمذی کے بعض نسخوں اور علامہ ابراہیم کورانی اور علامہ فالح حجازی کے ثبت میں یہ الفاظ ہیں "اخبرنا الشیخ الثقۃ الامین ابو العباس" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ "الشیخ الثقۃ الامین" ابو العباس کے لئے ایک لقب کی حیثیت اختیار کر گیا تھا، اس لئے اس سے ابو العباس مراد لینا زیادہ راجح ہے

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر اس جملہ کی ضرورت کیا پیش آئی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ خطیب بغدادی نے "الکفایہ" میں لکھا ہے کہ اگر شاگرد استاذ کے سامنے حدیث پڑھ رہا ہو اور استاذ پورے تیقظ کے ساتھ سُن رہا ہو تو اس میں اختلاف ہے کہ شاگرد کے لئے روایتِ حدیث کا جائز ہونا شیخ کے اقرار پر موقوف ہے یا نہیں؟ بعض حضرات اسے ضروری کہتے ہیں، اور بعض ضروری قرار نہیں دیتے، البتہ سب کے نزدیک بہتر اور افضل یہی ہے کہ شیخ سننے کے بعد تصدیق یا اقرار کے لئے کوئی جملہ زبان سے کہے، اس اولویت پر عمل کرنے کے لئے ابو العباس نے اقرار کیا، اور عبد الجبار نے "فاقر بہ الشیخ الثقۃ الامین" کہہ کر اُسے نقل کیا، واللہ اعلم،

قولہٗ "الحافظ"۔ عام طور سے مشہور ہے کہ محدّث، حافظ، حجت اور حاکم مخصوص اصطلاحات ہیں جن کا اطلاق احادیث کی کچھ معیّن تعداد یاد ہونے پر ہوتا ہے، لیکن محققین کے نزدیک یہ بات درست نہیں ہے، چنانچہ علامہ زاہد کوثریؒ نے اس کی تردید کی ہے، کما صرّح بہ تلمیذہ الشیخ عبدالفتاح ابوغدّہ فی تعلیقہ علی ابہار السکن، واقعہ یہ ہے کہ یہ تعظیمی الفاظ ہیں، جو مختلف محدثین کو دیئے جاتے ہیں خاص طور سے یہ کہنا کہ "حاکم" اس شخص کو کہا جاتا ہے جسے پورا ذخیرۂ حدیث یاد ہو، بالکل بے اصل بات ہے، کیونکہ آج تک کوئی ایسا محدّث نہیں ہوا، زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ تعظیمی القاب مختلف درجات کے لئے ہیں، ادنیٰ درجہ محدّث ہے، پھر حافظ، پھر حجت، جس کے لئے کوئی خاص تعداد مقرر نہیں، واللہ سبحانہٗ اعلم۔

ابواب الطہارة عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

الطّہار اور الطّہور بضم الطاء مصدر ہے، جس کے معنی پاک ہونے کے ہیں، اور اس کا اطلاق نجاستِ حقیقیہ اور حکمیہ دونوں سے پاک ہونے پر ہوتا ہے،

قولہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اس قید کو بڑھانے سے امام ترمذیؒ کا منشا اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ اس کتاب میں صرف احادیثِ مرفوعہ ہی ذکر کی جائیں گی، اس تصریح کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ متقدمین کی کتابوں میں احادیث مرفوعہ اور آثار موقوفہ ومقطوعہ خلط ملط ہوتے تھے، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کی کتاب الآثار، امام مالکؒ کی مؤطا، مصنّفِ عبدالرزاق اور مصنّفِ ابن ابی شیبہ وغیرہ میں یہی طریقہ ہے، لیکن بعد میں محدثین نے اپنی کتابیں احادیثِ مرفوعہ کے لئے مخصوص کردیں، اس طرز پر سب سے پہلے حضرت مسدد بن مسرہد نے تالیف کی، اور اس کے بعد اکثر کتابیں صرف احادیثِ مرفوعہ جمع کرنے کے لئے لکھی گئی ہیں،

بَابُ مَاجَاءَ لَا تقبل صَلوٰة بغیر طهور؛

امام ترمذیؒ کا طرز یہ ہے کہ وہ کوشش کرتے ہیں کہ الفاظِ حدیث ہی کو ترجمہ بنایا جائے چنانچہ اس باب میں ایسا ہی کیا ہے، البتہ جہاں ایسا ممکن نہیں ہوتا وہاں اپنے الفاظ میں ترجمہ قائم کرتے ہیں، امام ترمذیؒ کے تراجم تمام صحاح ستہ میں سب سے زیادہ صحیح ہیں،

قولہ حدّثنا، اس کو پڑھنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس سے پہلے بہ قال پڑھا جاتا ہے، جو "بالسند المتصل منا الی الامام الترمذی قال" کا مخفف ہے، اور بہتر طریقہ یہ ہے کہ درس کی ابتداء میں ایک مرتبہ "بالسند المتصل منا الی الامام الترمذی الحافظ ابی عیسیٰ قال بہ" پوری عبارت پڑھی جائے، اس کے بعد ہر حدیث میں "وبہ قال" پر اکتفاء کیا جائے

یہ الفاظ اس لئے بڑھائے جاتے ہیں تاکہ حدیث میں کسی غلط بیانی کا شائبہ بھی باقی نہ رہے، یہاں دوسری بات یہ یاد رکھنے کی ہے کہ احادیث کی اسانید میں عموماً سند کے ابتدائی دو تین راویوں تک "حدثنا" اور "اخبرنا" کے صیغے آتے ہیں، اس کے بعد اوپر کے راویوں نے عموماً عنعنہ کا طریقہ اختیار کیا ہوتا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ اصل میں متقدمین میں تدلیس کا رواج کم تھا، اور متاخرین میں زیادہ ہوگیا، حافظ ابن حجرؒ نے تابعین کے دور کے مدلسین کا تذکرہ کیا ہے کہ اُن کی تعداد پینتیس سے زیادہ نہیں ہے، اس کے برخلاف نیچے کے راویوں میں مدلسین کی تعداد سَو سے بھی زیادہ ہے، اور بعد میں تو مدلسین کا شمار بہت مشکل ہے، بہرحال چونکہ متقدمین میں تدلیس کم تھی، اس لئے عنعنہ کو مشتبہ نظروں سے نہیں دیکھا جاتا تھا، بعد میں چونکہ اس کا رواج بڑھ گیا اس لئے تحدیث واخبار کے صریح صیغوں کی ضرورت پیش آگئی،

لفظ "ابن" کا ہمزۃ الوصل

قولہ قتیبۃ بن سعید[1]، علامہ ابن قتیبہؒ نے "ادب الکاتب" میں "باب الف الوصل فی الاسماء" کے تحت یہ قواعد بیان کئے ہیں کہ ابن کا ہمزہ کس مقام پر لکھا جائے گا اور کس مقام پر نہیں، ان قواعد کا خلاصہ یہ ہے کہ ابن کا ہمزہ اُس وقت کتابت میں حذف ہوجائے گا جب وہ دو متناسل عَلَموں کے درمیان میں ہو، اور لفظ ابن پہلے عَلَم کی صفت ہو اور مفرد ہو، ایک بھی شرط مفقود ہو تو ہمزہ لکھا جائے گا، لہٰذا حسن ابن فاطمہ، الحسن والحسین ابنا فاطمہ اور اِنّ زیداً ابن علی

---

[1] قال ابن قتیبۃؒ: "وابن" اذا کان متصلاً بالاسم وھو صفۃ کتبت بغیر الف، تقول ھذا محمد بن عبداللہ ورأیت محمد بن عبداللہ۔۔۔ فان اضفتہ الی غیر ذلک اثبت الالف نحو ھذا زید ابنک، وکذلک اذا کان خبراً کقولک اظن محمداً ابن عبداللہ وفی المصحف قالت الیھود عزیرٌ ابن اللہ۔۔۔۔ لانہ خبر، وان انت ثنیت الابن الحقت فیہ الالف صفۃ کان او خبراً فقلت "قال عبداللہ وزیدٌ ابنا محمد الخ وان انت ذکرت ابناً بغیر اسم فقلت "جاء نا ابن عبداللہ کتبتہ بالالف وان نسبتہ الی غیر ابیہ فقلت ھذا محمد ابن اخی عبداللہ الحقت فیہ الالف وان نسبتہ الی لقب قد غلب علی اسم ابیہ او صناعۃ مشھورۃ قد عرف بھا کقولک زید بن القاضی ومحمد بن الامیر لم تلحق الالف لان ذلک یقوم مقام اسم الاب، واذا انت لم تلحق فی ابن الالف لم تنون قبلہ وان الحقت فیہ الفا نونت الاسم (ادب الکاتب لابن قتیبۃ ص۸۴ و ۱۸۵ باب الف الوصل فی الاسماء)

وملخصہ ما ذکرہ البستانی انہ اذا وقع صفۃ بین علمین یحذف الالف فلو وقع غیر صفۃ لم تحذف وکذلک لو کان مضافاً الی غیر ابیہ او کان مثنی (قطر المحیط للبستانی، ص ۱۴۵ ج ۱) ۱۲

میں ہمزہ لکھا جائے گا،

قتیبہ بن سعید، خراسان کے محدّث ہیں، اور امام مالکؒ کے شاگرد ہیں، ابن ماجہ کے سوا تمام اصحابِ صحاح نے اُن سے روایتیں نقل کی ہیں، ثقہ ہونے پر علماء کا اتفاق ہے،

قولہٗ أنا، یعنی أخبرنا، محدّثین کا دستور ہے کہ وہ سند کے درمیان حدّثنا کو ثنا اور اخبرنا کو انا اور انبأنا کو نبأ لکھتے ہیں، لیکن پڑھنے میں اس کو قال حدّثنا، قال اخبرنا اور قال انبأنا پڑھنا چاہیے،

قولہٗ ابو عوانۃ، یہ بھی مشہور محدّث ہیں، ان کی ثقاہت پر اتفاق ہے، البتہ اُن کی جو روایت عکرمہ سے مروی ہو وہ مشتبہ ہے، جن حضرات نے ان کو مضطرب الحدیث قرار دیا ہے، ان کا منشأ بھی یہی ہے کہ عکرمہ سے اُن کی روایتیں محلِّ نظر ہیں،

قولہٗ ح "یہ تحویل کی نشانی ہے، جس کا مطلب ہے سند کے ایک حصّہ کا بدل جانا، اس کے پڑھنے کے طریقہ میں اختلاف ہے، علماءِ مغرب اس کو قرأت کے وقت "تحویل" پڑھتے ہیں، اور علماءِ مشرق صرف "ح" پڑھتے ہیں، پھر علماءِ مشرق میں بعض اس کو "ح" بالقصر پڑھتے ہیں اور بعض حاء بالمد پڑھتے ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ بالقصر پڑھنا اَولیٰ ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ سیبویہ نے لکھا ہے کہ حروفِ تہجّی اور ہر وہ ثنائی کلمہ جس کے انتہاء پر الف ہوتا ہے اگر ترکیب کلام میں لایا گیا ہو تو ممدود پڑھا جائے گا، اور اگر بغیر ترکیب کے لایا گیا ہو تو مقصور، دلیل میں فرزدق کا یہ شعر پیش کیا ہے جو امام زین العابدینؒ کی مدح میں ہے ؎

ماقال لا قطّ الّا فی تشہّدہٖ ولولا التشہد کانت لاءہٗ نعم

تحویل کی دو قسمیں ہیں، ایک یہ کہ مؤلّفِ کتاب سے دو سندیں الگ الگ چلیں، اور آگے جاکر کسی ایک راوی پر جمع ہوجائیں، جس راوی پر اجتماع ہو اس کو مدار الاسناد یا مخرج الاسناد کہا جاتا ہے، جیسے یہاں قتیبہ اور ہنّاد دونوں الگ الگ سندیں ایک ابن حرب پر جمع ہوئیں لہٰذا وہ مدارِ اسناد ہے،

دوسری قسم یہ ہے کہ مصنّف سے سند ایک چلے لیکن آگے چل کر راستے مختلف ہوجائیں، صحاحِ ستّہ میں تحویل کی دوسری قسم بہت شاذ و نادر ہے، البتہ پہلی قسم بکثرت آتی ہے، یہاں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ محدّثین کا عام دستور یہ ہے کہ تحویل کی صورت میں متن اس سند کا ذکر کرتے ہیں جو عالی ہو، یعنی جس میں واسطے کم ہوں، چنانچہ یہاں قتیبہ کی سند عالی ہے، اس لئے کہ

اس میں سماک تک ... دو واسطے ہیں، بخلاف ہناد کی سند کے، کہ اس میں تین واسطے ہیں، اس لئے امام ترمذیؒ نے قتیبہ ہی کی سند کا متن ذکر کیا ہے، اور ہناد کے متن کے خلاف کو الگ قال ھناد فی حدیثہ "الّا بطہور" کہہ کر ذکر کر دیا ہے،

قال، وحدثنا ھناد: یہ ابن السری ہیں کوفہ کے مشہور محدث ہیں، ساری عمر نہ شادی کی اور نہ باندی رکھی، اس لئے "راہب الکوفہ" کے لقب سے مشہور ہیں، امام بخاریؒ کے سوا تمام اصحابِ صحاح نے اُن کی روایتیں نقل کی ہیں،

قولہ وکیع بن الجراح: یہ اپنے زمانہ کے اعلم اور احفظ محدثین میں سے ہیں، امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد اور امام شافعیؒ کے استاذ ہیں،

قولہ عن اسرائیل: یہ اسرائیل بن یونس ہیں جو مشہور محدث ابو اسحاق سبیعی کے پوتے ہیں، یہ محدث ہونے کے ساتھ ساتھ جرح و تعدیل کے بھی امام ہیں، بعض لوگوں نے ان کی وثاقت میں کلام کیا ہے، لیکن محققین کے نزدیک اس کا کچھ اعتبار نہیں،

قولہ مصعب بن سعد: اجلہ تابعین میں سے ہیں اور باتفاق ثقہ ہیں،

قولہ لا تقبل: قبول دو معنی میں مستعمل ہے، ایک قبولِ اصابت دوسرے قبولِ اجابت۔ قبولِ اصابت کا مطلب ہے "کون الشئ مستجمعا لجمیع الشرائط والارکان" اس معنی کے لحاظ سے یہ صحت کا مترادف ہے، اور اس کا نتیجہ دنیاوی اعتبار سے فراغ الذمہ ہے۔ اور قبولِ اجابت کا مطلب ہے "وقوع الشئ فی حیز مرضاۃ الرب سبحانہ و تعالیٰ" اس کا نتیجہ آخرت کا ثواب ہے، قرآن و حدیث میں لفظ قبول دونوں معنی میں استعمال ہوا ہے، مثلاً حدیث معروف "لا یقبل اللہ صلوٰۃ حائض الّا بخمار" ابوداؤد ج ۱ ص ۹۴ کتاب الصلوٰۃ باب المرأۃ تصلی بغیر خمار" میں قبولِ اصابت مراد ہے، دوسری طرف "من شرب الخمر لم تقبل لہ صلوٰۃ اربعین صباحًا، ترمذی ج ۲ ص ۱۲ ابواب الاشربۃ باب ماجاء فی شارب الخمر" اوکما قال صلی اللہ علیہ وسلم، اس میں قبولِ اجابت مراد ہے،

اس میں اختلاف ہے کہ لفظ قبول کے حقیقی معنی کیا ہیں؟ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ لفظ قبول اجابت کے معنی میں حقیقت ہے اور اصابت کے معنی میں مجاز ہے، لیکن علامہ عثمانیؒ نے "فتح الملہم" میں اس کو اصابت کے معنی میں حقیقت اور اجابت کے معنی میں مجاز قرار دیا ہے،

پھر قابلِ غور بات یہ ہے کہ اس حدیث میں قبول سے کون سے معنی مراد ہیں، علامہ تقی الدین ابن دقیق العید نے فرمایا کہ یہ لفظ درحقیقت دونوں معنی میں مشترک ہے اور کسی ایک معنی کا کوئی قرینہ نہیں ہے، لہٰذا ہمیں اس حدیث کی تشریح میں توقف کرنا چاہئے، لیکن جمہور کے نزدیک یہاں قبولِ اصابت مراد ہے، اس صورت میں علامہ عثمانیؒ کے قول پر تو کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ اُن کے نزدیک یہی اس لفظ کے حقیقی معنی ہیں، البتہ حافظ ابن حجرؒ کے قول پر اشکال ہو سکتا ہے، کہ معنی حقیقی کو کیوں چھوڑ گیا؛ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ایک قرینہ کی وجہ سے معنی حقیقی کو چھوڑ دیا گیا، اور وہ قرینہ تمام اُمّت کا اس بات پر اجماع ہے کہ نماز بغیر طہارت کے صحیح اور معتبر ہی نہیں ہوتی، لیکن امام ترمذیؒ کے صنیع سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ یہاں قبول سے قبولِ اجابت مراد لیتے ہیں، کیونکہ جہاں تک قبولِ اصابت کا تعلق ہے انہوں نے اس کے طہارت پر موقوف ہونے کے لئے ایک الگ باب "باب مفتاح الصلوٰۃ الطہور" کے نام سے قائم کیا ہے، ظاہر ہے کہ یہاں اصابتِ صلوٰۃ ہی مراد ہے، اب اگر حدیثِ باب میں بھی اُن کے نزدیک قبولِ اصابت مراد ہوتا تو وہ یہ مکرر ابواب قائم نہ کرتے، بہرحال جمہور کے نزدیک قبولِ اصابت ہی مراد ہے،

قولہ صلوٰۃ: یہ نکرہ تحت النفی ہے، لہٰذا عموم کا فائدہ دے رہا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ یہ جملہ "ما من رجل فی الدار" کی قوت میں ہے، لہٰذا اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی نماز خواہ کسی قسم کی ہو بغیر طہارت کے صحیح نہیں ہوتی، اس لئے یہ حدیث جمہور اور حنفیہ کی دلیل ہے، امام مالکؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ وہ طہارت کے بغیر بھی سقوطِ ذمّہ کے قائل ہیں، البتہ نماز واجب الاعادہ رہتی ہے، لیکن درحقیقت اُن کا یہ قول طہارتِ حقیقیہ کے بارے میں ہے نہ کہ طہارتِ حکمیہ کے بارے میں، اس سے معلوم ہوا کہ نماز کے لئے طہارتِ حکمیہ باجماعِ اُمّت شرط ہے، بہرصورت یہ حدیث اُن کے خلاف حجت ہے،

البتہ نمازِ جنازہ اور سجدۂ تلاوت کے بارے میں اختلاف ہے، امام ابن جریر طبریؒ، عامر شعبی اور ابن علیہؒ کا مسلک یہ ہے کہ نمازِ جنازہ بغیر وضو کے درست ہو سکتی ہے، یہ مسلک امام بخاریؒ کی طرف بھی منسوب ہے، لیکن یہ نسبت درست نہیں ہے، درحقیقت لوگوں کو مغالطہ اس بات سے لگا کہ امام بخاریؒ نے نمازِ جنازہ کے بارے میں ایک جگہ یہ لکھا ہے کہ "إنما هو دعاء کسائر الادعیة"، اس سے لوگوں کو یہ غلط فہمی ہوئی کہ دوسری دعاؤں

کی طرح نمازِ جنازہ بھی بغیر وضو کے ادا کی جا سکتی ہے، حالانکہ امام بخاریؒ کا یہ منشا نہیں تھا، بلکہ نمازِ جنازہ کی حقیقت بتلانا مقصود تھا،

البتہ سجدۂ تلاوت کے بارے میں امام بخاریؒ کا مسلک ابن جریر طبریؒ، عامر شعبی اور ابن علیہ کے مطابق ہے، یعنی یہ حضرات سجدۂ تلاوت کے لئے طہارت کو شرط نہیں کہتے، ان کا استدلال صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کے ایک اثر سے ہے جو تعلیقاً روایت کیا گیا ہے، جس میں یہ الفاظ ہیں۔ "سجد علی غیر وضوء" لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ بخاری کے اصیلی کے نسخہ میں "سجد علی غیر وضوء" کے بجائے "سجد علی وضوء" وارد ہوا ہے، جو جمہور کے مسلک پر صریح ہے، اس کے علاوہ حدیثِ باب بھی جمہور کی دلیل ہے، کیونکہ سجدۂ تلاوت بھی ایک طرح کی نماز ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ قرآنِ حکیم میں سجود بول کر پوری نماز مراد لی گئی ہے، مثلاً "ومن اللیل فاسجد لہ وسبحہ لیلاً طویلاً"

قولہ بغیر طہور، طہور بضم الطاء مصدر ہے اور بفتح الطاء آلہ ہے، یہاں بضم الطاء آیا ہے، لہٰذا اس کے معنی طہارت کے ہوں گے، جو طہارتِ حقیقی اور حکمی دونوں کو شامل ہے، اس حدیث کے تحت شرّاحِ حدیث دو فقہی مسئلے ذکر کرتے ہیں۔

پہلا مسئلہ "فاقد الطہورین" کا ہے، یعنی جس شخص کے پاس نہ پانی ہو نہ مٹی ہو وہ کیا کرے؟ یہ صورت قدیم زمانہ میں تو شاذ و نادر تھی، لیکن آجکل ہوائی جہاز میں یہ صورت بکثرت پیش آجاتی ہے، بہرحال اس مسئلہ میں شدید اختلاف ہے،

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایسا شخص نماز نہ پڑھے بلکہ بعد میں قضاء کرے۔۔۔۔

امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس وقت نماز پڑھے بعد میں قضاء بھی واجب نہیں، اور امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایسے شخص سے نماز ساقط ہو جاتی ہے، نہ اس وقت نماز پڑھنا ضروری ہے اور نہ بعد میں قضا کرے گا، امام شافعیؒ سے اس بارے میں چار اقوال مروی ہیں، ایک امام ابوحنیفہؒ کے مطابق اور ایک امام احمدؒ کے مطابق اس کو علامہ مزنیؒ نے اختیار کیا ہے، ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ تیسرا قول یہ ہے کہ "یصلی استحباباً ویقضی وجوباً" اور چوتھا قول یہ ہے کہ "یصلی ویقضی وھو الاصح من اقوالہ"،

امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ فاقد الطہورین اس وقت تو محض تشبہ بالمصلین کرے گا، یعنی نماز کی ہیئت بنائے گا، قرأت نہ کرے گا، اور بعد میں قضاء لازم ہے، امام ابوحنیفہؒ سے بھی اسی قول کی طرف رجوع ثابت ہے، اور حنفیہ کے نزدیک اسی پر فتویٰ ہے، اور

یہی قول فقہی اعتبار سے زیادہ مُوَجَّہ ہے، کیونکہ شریعت میں اس کی متعدد نظیریں ہیں، کہ جب کوئی شخص کسی عبادت کی حقیقت پر قادر نہ ہو تو اس کو تشبّہ کا حکم دیا گیا ہے، مثلاً کوئی بچہ نہارِ رمضان میں بالغ ہو جائے یا کافر اسلام لائے یا حائضہ پاک ہو تو ان کو باقی دن میں امساک کا حکم دیا گیا ہے جو تشبّہ بالصائمین ہے، اسی طرح کسی کا حج فاسد ہو جائے تو اس کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ باقی مناسکِ حج دوسرے حجاج کی طرح ادا کرے جو تشبّہ بالحجاج ہے، اسی پر قیاس کر کے فاقد الطہورین کو تشبّہ بالمصلّین کا حکم دیا گیا جو قواعدِ شریعت کے عین مطابق ہے، اور حدیثِ باب بھی حنفیہ کی تائید کرتی ہے، کیونکہ اس کی رُو سے کسی قسم کی نماز بغیر طہارت کے درست نہیں ہوتی، اور اس میں فاقد الطہورین کی نماز بھی داخل ہے،

مسئلۂ البناء اس حدیث کے تحت دوسرا فقہی مسئلہ جو بیان کیا جاتا ہو وہ "مسئلۂ البناء" ہے، حنفیہ کے نزدیک اگر نماز کے دوران کسی مصلّی کو حدث لاحق ہو جائے تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ جا کر وضو کرے اور واپس آ کر سابقہ افعال پر بناء کر لے، شافعیہ وغیرہ کے نزدیک یہ صورت جائز نہیں ہے؛ حافظ ابن حجرؒ نے شافعیہ کی ترجمانی کرتے ہوئے اس حدیث سے حنفیہ کے خلاف استدلال کیا ہے، کہ جتنی دیر طہارت کے بغیر گذرے گی وہ صلوٰۃ بغیر طہور ہوگی، جو حدیثِ باب کی رُو سے درست نہیں

اس کا جواب یہ ہے کہ وضو کے لئے جانا نماز کا جزء نہیں، یہی وجہ ہے کہ بناء کرنے والے کو نماز وہیں سے شروع کرنی ہوتی ہے، جہاں سے حدث لاحق ہوا تھا، اگر جانا اور آنا نماز کا جزء ہوتا تو اتنی مدت میں امام نے جتنی نماز پڑھی بناء کرنے والے کو اس کے دُہرانے کی ضرورت نہیں ہونی چاہئے ۔۔۔۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اگر ذہاب وایاب نماز کا جزء نہیں تو عملِ کثیر ہے، اور عملِ کثیر کے تخلّل سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، نیز اگر یہ نماز نہیں ہے تو اس میں کلام کی اجازت ہونی چاہئے ۔۔۔۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس عملِ کثیر سے نماز کا فاسد نہ ہونا اور اس کے دوران کلام کا ممنوع ہونا دونوں خلافِ قیاس اُس حدیث سے ثابت ہیں جو ابن ماجہ اور عبد الرزاق نے حضرت عائشہؓ سے مرفوعاً اور دار قطنی نے حضرت ابو سعید خدریؓ اور عبد اللہ بن عباسؓ سے روایت کی ہے، یعنی "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اصابہ قیئ او رعاف او قلس او مذی فلینصرف فلیتوضأ ثم لیبن علی صلوتہ وھو فی ذلک لا یتکلم" لفظہ لابن ماجہ ص ۸۵، (کتاب الصلوٰۃ باب ما جاء فی البناء علی الصلوٰۃ)

اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ اس حدیث کے تمام طرق ضعیف ہیں، ابن ماجہ کی روایت اسمٰعیل بن عیاش عن ابن جریج کے طریق سے آئی ہے، اور اسمٰعیل بن عیاش کی روایت غیر شامیین

ے مقبول نہیں اور ابن جریج حجازی ہیں[1]، اور عبدالرزاق کی روایت میں ایک راوی سلیمان ابن ارقم ہیں جو متروک ہیں، اور سنن دارقطنی کی ابوسعید خدری والی روایت میں ابوبکر الداہری ضعیف ہیں، اور ابن عباس والی روایت میں عمر بن رباح ضعیف ہیں، اس لئے یہ حدیث قابلِ اعتماد نہیں ہے، اس اعتراض کے تین جوابات ہیں :۔

پہلا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے، اور اگر حدیثِ ضعیف متعدد طرق سے مروی ہو تو وہ حسن لغیرہ بن جاتی ہے، اور اس سے استدلال درست ہے،

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کے طرقِ موصولہ اگرچہ ضعیف ہیں لیکن مصنف عبدالرزاق، سنن دارقطنی اور ابن ابی حاتم کی علل الحدیث میں یہی حدیث ابن ابی ملیکہ سے مرسلاً بھی مروی ہے، اور یہ طریق سنداً بھی صحیح ہے[2]، چنانچہ ابن ابی حاتم نے "علل[3]" میں، دارقطنی نے سنن میں، اس طریقِ مرسل کو صحیح قرار دیا ہے، اس کے علاوہ امام بیہقی[4]ؒ نے یہ حدیث ابن جریج عن ابیہ کے طریق سے مرسلاً روایت کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے، اور حدیث مرسل ہمارے اور جمہور محدثین کے نزدیک حجت ہے،

تیسرا جواب یہ ہے کہ متعدد صحابۂ کرام سے حدیث کا یہ مضمون موقوفاً ثابت ہے، چنانچہ دارقطنی نے حضرت علیؓ کا قول نقل کرتے ہوئے فرمایا "حدثنا یزید بن الحسین بن یزید البزاز نا محمد بن اسماعیل الحسانی نا وکیع نا علی بن صالح و اسرائیل عن ابی اسحٰق عن عاصم عن علیؓ قال اذا وجد احدکم فی بطنہ رزا او قیئا او رعافا فلینصرف فلیتوضأ ثم لیبن علی صلوٰتہ مالم یتکلم" (دارقطنی ج ۱ ص ۱۵۶، کتاب الطہارۃ باب فی الوضوء

---

[1] قال الحازمی فی الناسخ والمنسوخ "واسما وثق اسماعیل بن عیاش فی الشامیین دون غیرہم لانہ کان فتامیاد لکل اہل بلد اصطلاح فی کیفیۃ الاخذ من التشدد والتساہل وغیر ذلک والشخص اعرف باصطلاح اہل بلدہ فکذلک یوجد فی احادیثہ عن الغرباء من النکارۃ فما وجدوہ من الشامیین احتجوا بہ وما کان من الحجازیین والکوفیین وغیرہم ترکوہ" (من التعلیق المغنی، ص ۱۵۴ ج ۱، ونصب الرایہ ج ۱ ص ۳۸) ۱۲

[2] ورواہ الدارقطنی ایضاً عن ابن جریج عن ابیہ مرسلاً وقال اصحاب ابن جریج الحفاظ عنہ یروونہ عن ابن جریج عن ابیہ مرسلاً (۱/۱۵۴) [3] علل الحدیث لابن ابی حاتم ۱/۳۱ مطبوعہ بغداد ۱۳۴۳ھ

[4] بیہقی ۲/۲۵۶،

من الخارج من البدن كالرعاف والقئ والحجامة وغيره،

امام دارقطنیؒ اور ان کے محشی علامہ عظیم آبادی نے اس پر سکوت کیا ہے، اور یہی روایت بیہقیؒ[1] نے بھی تین طرق سے ذکر کی ہے، اور اس کے راوی عامر بن ضمرہ پر کلام کیا ہے، لیکن حافظ ماردینیؒ نے "الجوہر النقی فی الرّد علی البیہقی" میں لکھاہے کہ یہی روایت مصنف ابن ابی شیبہ میں ایسی سند کے ساتھ آئی ہے جو علی شرط الصحیح ہے[2]، نیز سنن بیہقی[3] ابواب الصلوٰۃ باب من قال یبنی من سبقه الحدث علی ما مضیٰ من صلوته" میں حضرت ابن عمرؓ کا اثر مروی ہے، "نافعاً حدثهم ان عبد الله بن عمر کان اذا رعف انصرف فتوضأ ثم رجع فبنیٰ علیٰ ما صلّی ولم یتکلم" امام بیہقیؒ اس کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "هٰذا عن ابن عمر صحیح" نیز امام بیہقیؒ ہی نے حضرت سلمان فارسیؓ اور ابن عباسؓ سے بھی اسی قسم کے آثار نقل کئے ہیں، یہ آثار اگرچہ موقوف ہیں لیکن چونکہ مسئلہ غیر مدرک بالقیاس بلکہ خلاف قیاس ہے، اس لئے یہ سب آثار مرفوع کے حکم میں ہیں اور ان کی روشنی میں مذکورہ بالا احادیث مرفوع کو بھی صحیح کہا جاسکتا ہے،

قوله ولا صدقة من غلول ؛ غلول باب نصَرَ سے مصدر ہے، اور اس کے معنی مالِ غنیمت میں خیانت کرنے کے ہیں، پھر مطلقاً ہر امانت میں خیانت کو غلول کہدیا جاتا ہے، بعض حنفی فقہاء کا کہنا ہے کہ اس حدیث میں غلول سے مراد ہر وہ کمائی ہے جو ناجائز طریقہ سے حاصل ہوئی ہو، اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ناجائز آمدنی میں سے کوئی صدقہ قبول نہیں ہوتا اگر یہاں قبول سے قبولِ اصابت مراد لی جائے تو یہ حدیث اس صورت پر محمول ہوگی جبکہ ناجائز آمدنی کا مالک معلوم ہو، کیونکہ ایسی صورت میں صدقہ بالکل درست ہی نہیں ہوتا، بلکہ اصل مالک کی طرف لوٹانا واجب ہوتا ہے، اور اگر قبول سے قبولِ اجابت مراد ہو تو اس میں وہ صورت داخل ہوگی جبکہ مالک معلوم نہ ہو، حنفیہ کے نزدیک ایسے شخص پر صدقہ کرنا واجب ہے، لیکن صدقہ کرتے وقت اس میں ثواب کی نیت نہیں رکھنی چاہئے، بلکہ فراغ الذمہ کی نیت کرنی چاہئے،

ناجائز آمدنی جس کا مالک معلوم نہ ہو اس کو صدقہ کرنا واجب ہے، یہ امام ابوحنیفہ رح کا مسلک ہے، سنن دارقطنی میں روایت ہے کہ امام ابوحنیفہ رح سے پوچھا گیا کہ آپ نے یہ حکم کہاں سے

---

[1] بیہقی ۲/۲۵۶ [2] دیکھئے ابن ابی حاتم الیمانی العلل ۱/۳۱، [3] بیہقی ۲/۲۵۶،

مستنبط کیا تو امام صاحبؒ نے فرمایا کہ "من حدیث عاصم بن کلیب" عاصم بن کلیب کی حدیث امام ابو داؤد نے اپنی سنن[1] میں روایت کی ہے کہ ایک عورت نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت کی آپؐ نے گوشت کو تناول فرماتے ہوئے فرمایا کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بکری مالک کی اجازت کے بغیر حاصل کی گئی ہے، تحقیق کرنے پر عورت نے بتایا کہ میں نے بکری خریدنے کے لئے آدمی بھیجا تھا، لیکن بکری نہ مل سکی، میں نے اپنے پڑوسی سے بکری خریدنی چاہی تو وہ بھی موجود نہیں تھا، اس کی بیوی نے اس کی اجازت کے بغیر یہ بکری میرے پاس بھیجدی، آپؐ نے یہ سُنکر ارشاد فرمایا "اطعمیہ الأسارٰی" اس سے معلوم ہوا کہ مِلکِ خبیث واجب التصدق ہوتی ہے، البتہ اس میں نیتِ ثواب نہیں ہونی چاہئے بلکہ فراغ الذمہ کی نیت رکھے،

علامہ ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ اللہ کی رحمت سے ثواب کی امید بھی رکھے تو مضائقہ نہیں، ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ درحقیقت ثواب کی دو حیثیتیں ہیں، ایک تو صدقہ کا ثواب دوسرے اطاعتِ باری کا ثواب، یہاں صدقہ کا ثواب تو نہیں ملے گا، لیکن اس اطاعت کا ثواب ضرور ملیگا کہ اس نے اللہ کا حکم ماننے کے لئے اسے خود استعمال کرنے کے بجائے دوسروں کو دیدیا، یہ علماء کے اقوال میں بہترین تطبیق ہے،

قولہ ھذا الحدیث اصح شیٔ فی ھذا الباب، امام ترمذیؒ مختلف حدیثوں کے بارے میں یہ لفظ استعمال کرتے ہیں، اور اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس باب میں یہ حدیث سب سے بہتر سند کے ساتھ آئی ہے، لیکن یہ ضروری نہیں ہوتا کہ وہ حدیث فی نفسہ بھی صحیح یا حسن ہو، بلکہ بعض اوقات حدیث ضعیف ہوتی ہے، لیکن چونکہ اس باب میں اس سے بہتر سند والی حدیث موجود نہیں ہوتی، اس لئے اس کو اصح یا احسن کہہ دیا جاتا ہے، البتہ مذکورہ حدیث فی نفسہ بھی صحیح ہے،

قولہ وفی الباب، ہم مقدمہ میں تحریر کر چکے ہیں کہ امام ترمذیؒ کی یہ عادت ہے کہ وہ عموماً ایک باب میں صرف ایک حدیث ذکر کرتے ہیں، اور اس باب کی بقیہ احادیث "وفی الباب" کے عنوان سے بطور اشارہ ذکر کرتے ہیں، حافظ عراقی نے لکھا ہے کہ جن صحابہؓ کا امام ترمذیؒ حوالہ دیتے ہیں اس سے امام ترمذی کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ حدیث کا بعینہٖ وہی متن جو اوپر ذکر گیا اُن تمام صحابہ سے مروی ہے، بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ اُن صحابہ سے ایسی ایسی احادیث مروی ہیں جو اس باب کے ذیل میں آسکتی ہیں خواہ اُن کے الفاظ کچھ ہوں،

---

[1] ابو داؤد ج ۲ ص ۳۰۴ کتاب البیوع باب فی اجتناب الشبہات،

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الطُّهُوْرِ

قولہ اسحاق بن موسی الانصاری، یہ امام ترمذیؒ کے خاص اساتذہ میں سے ہیں، امام ترمذیؒ جب صرف "حدثنا الانصاری" کہتے ہیں تو اس سے مراد یہی اسحاق بن موسیٰ الانصاری ہوتے ہیں، یہ باتفاق ثقہ ہیں،

قولہ معن بن عیسیٰ، امام مالکؒ کے مخصوص شاگرد ہیں، اور اُن کو "اثبت الناس فی مالک" کہا گیا ہے،

قولہ سہیل بن ابی صالح، ان کے والد کا نام ذکوان اور لقب سمان ہے، سہیل ثقہ ہیں، لیکن آخری عمر میں اُن کے حافظہ میں تغیر پیدا ہو گیا تھا، علامہ ابن معینؒ نے فرمایا کہ امام مالکؒ نے ان سے جتنی روایات لی ہیں وہ تغیر سے پہلے کی ہیں، اس لئے حدیث باب کی صحت پر اس سے کوئی حرف نہیں آتا،

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ، یہ معروف صحابی ہیں، ۷ھ میں غزوۂ خیبر کے موقعہ پر ایمان لائے، اور اس کے بعد صبح وشام نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت وصحبت سے مسلسل فیض یاب ہوئے، چنانچہ اُن کی مرویات کی تعداد پانچ ہزار تین سو چوہتر ہے، اور بعض اقوال کے مطابق پانچ ہزار تین سو چونسٹھ ہے، جو دوسرے تمام صحابہ کی مرویات سے زیادہ ہے اور اُس کی وجہ یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ انھوں نے اپنے آپ کو دوسرے تمام مشغلوں سے فارغ کرکے احادیث کی تعلیم وتعلّم کے لئے مخصوص کرلیا تھا،

ان کے نام کے بارے میں شدید اختلاف ہے، ایسا اختلاف کسی بھی راوی کے نام کے تعیّن میں نہیں ہوا، یہاں تک کہ بعض حضرات نے اُن کے نام کے بارے میں بیس .... بعض نے تیس اور بعض نے ۴۰ اقوال ذکر کئے ہیں، علامہ سیوطیؒ نے ان میں سے بیس اقوال "تدریب الراوی" میں نقل کئے ہیں، لیکن اُن میں سے بھی تین قول زیادہ مشہور ہیں،

① عبدالشمس بن صخر ② عبدالرحمٰن بن صخر ③ عبداللہ بن عمرو،

لہ رجحہ النووی فی التقریب وقال السیوطیؒ "وہذا قول ابن اسحاق وصححہ ابو احمد الحاکم فی "الکنی" والرافعی فی "التدریب" وآخرون ونقلہ المصنف رای النوویؒ فی تہذیب الاسماء عن البخاری والمحققین والاکثرین"

(تدریب الراوی، ص ۴۵۲)

محققین نے ترجیح اس کو دی ہے کہ اُن کا جاہلی نام عبدشمس اور اسلامی نام عبدالرحمن ہے، اگرچہ امام بخاریؒ اور امام ترمذی نے عبداللہ بن عمرو کو ترجیح دی ہے، چنانچہ مستدرک میں حاکمؒ ابن اسحاق کے طریق سے خود حضرت ابوہریرہؓ سے روایت نقل کرتے ہیں، قال حدثنی بعض اصحابی عن ابی ھریرۃؓ قال کان اسمی فی الجاھلیۃ عبدشمس بن صخر فسمیت فی الاسلام عبدالرحمٰن" اس روایت کی سند میں اگرچہ ایک شخص مجہول ہے لیکن یہ روایت دوسری روایات کے مقابلہ میں راجح ہے، بہرحال یہ اپنی کنیت ابوہریرہؓ سے اس قدر مشہور ہوئے کہ اصل نام لوگوں کے ذہنوں سے محو ہوگیا،

اور ابوہریرہ کنیت ہونے کی وجہ "طبقات ابن سعد" کی ایک روایت میں خود حضرت ابوہریرہؓ سے منقول ہے "قال کانت ھریرۃ صغیرۃ فکنت اذا کان اللیل وضعتھا فی شجرۃ فاذا اصبحت اخذتھا فلعبت بھا فکنونی اباھریرۃ"

اور امام ترمذیؒ نے بھی "ابواب المناقب"[1] میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت نقل کی ہے "کنتُ ارعیٰ غنم اھلی وکانت لی ھریرۃ صغیرۃ اضعھا باللیل فی شجرۃ فاذا کان النھار ذھبت بھا معی فلعبت بھا فکنونی اباھریرۃؓ"

اور علامہ ابن عبدالبرؒ نے "الاستیعاب" میں نقل کیا ہے کہ اُن کی یہ کنیت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکھی تھی، ان میں کوئی تعارض نہیں، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کی قدیم کنیت کو برقرار رکھا ہوگا، علامہ سیوطیؒ نے "تدریب الراوی" نوع ۵۰ پر نقل کیا ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی کنیت پہلے "ابوالاسود" تھی،

ابوہریرہؓ کے بارے میں دوسری بحث یہ ہے کہ یہ لفظ منصرف ہے، یا غیر منصرف، علماء کی زبانوں پر اس کا عدم انصراف معروف اور متداول ہے، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ عدم انصرافؔ محض اشتہار علی الالسنہ کی وجہ سے ہے ورنہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ یہ منصرف ہوتا کیونکہ اس میں صرف تانیث ہے، علمیت نہیں ہے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے اس قول کی تردید فرمائی ہے، اور کہا ہے کہ اگرچہ ہریرہ بذاتِ خود علَم نہیں ہے، لیکن ابو کا مضاف الیہ بننے کے بعد علمیّت پیدا ہوگئی ہے، اور ایسی صورت میں لفظ کا غیر منصرف ہوجانا خلافِ قیاس نہیں بلکہ موافقِ قیاس ہے، اور اہلِ عرب کا معمول یہ ہے کہ جب کسی مؤنث کو "اَبْ" یا "اِبن" کا مضاف الیہ بناکر اس میں تخصیص پیدا کردی جاتی ہے وہ اسے غیر منصرف ہی پڑھتے ہیں، چنانچہ قیس بن ملوح

---

[1] ترمذی ج ۲ مناقب ابی ہریرہؓ

کا شعر ہے۔ ع

اقول وقد صاح ابن دایۃ غدوۃ ¤ ببعد النوی لا اخطأتک الشباب

اس میں ابن دایہ کوّے کی کنیت ہے، اور اسے غیر منصرف پڑھا گیا ہے، اسی طرح ابو صفرہ کو بھی اہلِ عرب غیر منصرف پڑھتے ہیں،

قولہ المسلم او المؤمن، اَوْ بعض اوقات تردید یا تنویع کے لئے ہوتا ہے، اور بعض اوقات راوی کا شک بیان کرنے کے لئے، دونوں میں امتیاز عبارت کے سیاق و سباق قرائن اور ذوق سے ہوتا ہے، علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ جس جگہ اَوْ شک کے لئے ہو اس کے بعد لفظ "قال" بھی پڑھنا چاہئے، اس مقام پر اَوْ شک ہی کے لئے ہے،

قولہ خرجت من وجھہ کل خطیئۃ، علامہ سیوطیؒ وغیرہ نے یہاں یہ بحث چھیڑی ہے کہ خروج کا عمل تو جواہر اور اجسام کے لوازم میں سے ہے، اور ذنوب اور خطایا اعراض ہیں اُن پر خروج کا اطلاق کیونکر ہو سکتا ہے، اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں،

علامہ سیوطیؒ نے فرمایا کہ درحقیقت یہاں خروج کی نسبت گناہ کی طرف مجازی ہے، اور دراصل مراد یہ ہے کہ "غفرت لہ کل خطیئۃ"

قاضی ابوبکر ابن عربیؒ نے فرمایا کہ درحقیقت "کل خطیئۃ" سے پہلے ایک مضاف محذوف ہے اور تقدیر یوں ہے "خرج من وجھہ اثر کل خطیئۃ" اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک حدیث میں آتا ہے کہ جب بندہ کوئی گناہ کرتا ہے تو اس کے دل پر ایک سیاہ نقطہ لگ جاتا ہے، اس کے بعد وہ جتنے گناہ کرتا ہے اُن نقطوں میں اضافہ ہوتا جاتا ہے، یہاں تک کہ ایک مرحلہ میں یہ سیاہی "رَان" کی صورت اختیار کرلیتی ہے" اس حدیث سے معلوم ہوا کہ گناہوں کے کچھ آثار مرئی بھی ہوتے ہیں، اس حدیث میں وضو کے ذریعہ ایسے ہی آثار کے خروج کا حکم لگایا گیا ہے،

لیکن اس معاملہ میں سب سے بہتر جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت عالَم کی دو قسمیں ہیں، ایک عالَم مشاہدہ جو ہمیں بیداری کے عالم میں آنکھوں سے نظر آتا ہے، اور ایک عالَم مثال، عالَم مشاہدہ میں جو چیزیں اعراض ہوتی ہیں وہ بسا اوقات عالم مثال میں جواہر اور اجسام کی شکل اختیار کرلیتی ہیں، مثلاً اگر خواب میں کوئی دودھ دیکھے تو اس کی تعبیر علم ہے، جو حدیث سے بھی ثابت ہے، لہٰذا علم جو عالَم مشاہدہ میں عرض تھا وہ عالم مثال میں ایک جوہر بن گیا، اسی طرح تمام گناہوں کا حال ہے کہ وہ اگرچہ عالم مشاہدہ میں اعراض ہوں لیکن

عالمِ مثال میں ان میں سے ہر ایک کا جسم اور خاص شکل وصورت موجود ہو، حدیث میں خروج کا اطلاق اسی عالمِ مثال کی نسبت سے کیا گیا ہے، اس کی تائید بزرگانِ دین کے ان واقعات و مکاشفات سے بھی ہوتی ہے جن میں انھوں نے گناہوں کو مختلف جسمانی صورتوں میں دیکھا، حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے "حجۃ اللہ البالغہ" میں عالمِ مثال کی حقیقت پر مفصل بحث کی ہے،

اس حدیث سے متعلق دوسری بحث یہ ہو کہ اس حدیث میں وضو کے ذریعہ جن گناہوں کی معافی کا حکم لگایا گیا ہے اُن سے مراد کون سے گناہ ہیں، صغیرہ یا کبیرہ؟ اکثر حضرات نے یہ فرمایا کہ ان سے مراد صغائر ہیں، کیونکہ کبائر بغیر توبہ کے معاف نہیں ہوتے، اور اس قسم کے اعمال پر جہاں بھی گناہوں کی معافی کا ذکر آیا ہے وہاں پر صغائر ہی مراد ہیں، بعض روایات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، مثلاً ایک حدیث میں ہے "الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة مكفرات لما بينهن مالم تغش الكبائر" لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اگر صرف صغائر معاف ہوتے ہیں اور کبائر معاف نہیں ہوتے تو آخر میں "حتى يخرج نقيا من الذنوب" کہنے کا کیا مطلب ہے؟

اس کا ایک جواب تو حضرت گنگوہیؒ نے "الکوکب الدری" میں یہ دیا ہے کہ یہاں صغائر اور کبائر دونوں مراد ہیں، وہ اس طرح کہ یہ معروف قاعدہ ہے کہ جب اسم مشتق پر کوئی حکم لگایا جاتا ہے تو مادۂ اشتقاق اس حکم کی علت اور اس کا مدار ہوا کرتا ہے، یہاں وضو کا حکم "المسلم" یا "المؤمن" پر لگایا گیا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ گناہوں کی معافی اس وقت ہوگی جبکہ انسان اسلام اور ایمان کے ساتھ یعنی اپنی تمام کوتاہیوں اور گناہوں پر اظہارِ ندامت اور توبہ کے ساتھ وضو کرنے آئے، ظاہر ہے کہ اس صورت میں، اس کے صغائر اور کبائر دونوں معاف ہو جائیں گے،

لیکن اس جواب پر بھی یہ اشکال ہوتا ہے کہ پھر تو کبائر کی معافی توبہ کی وجہ سے ہوئی نہ کہ وضو کی وجہ سے، پھر اس سے فضلِ وضو کیسے ثابت ہو گیا؟ اس لئے مولانا محمد یحییٰ صاحبؒ مرتب "الکوکب الدری" نے فرمایا کہ یہاں صرف صغائر مراد ہیں، اور "حتى يخرج نقيا من الذنوب" اس لئے کہا گیا ہے کہ ایک مسلمان سے یہ بات بعید ہو کہ وہ مرتکب کبائر ہو، حضرت شیخ الہندؒ نے بھی "الورد الشذی" میں اسی سے ملتا جلتا جواب دیا ہے، بعض حضرات نے اس معاملہ میں توقف اور سکوت کو اسلم قرار دیا ہے،

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ دراصل یہاں چار الفاظ ہیں، جن کے درجات

مختلف ہیں ① ذنب ② خطیئہ ③ سیئۃ ④ معصیۃ، ان میں شدت کے اعتبار سے ترتیب یہی یہی ہے، کہ سب سے ہلکا درجہ ذنب ہے، پھر خطیئہ پھر سیئۃ اور پھر معصیۃ سب سے آخر میں' اُن میں سے صرف معصیت کبیرہ ہوتی ہے، باقی صغائر میں داخل ہیں، اس حدیث میں خطیئہ اور ذنب کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں، سیئۃ اور معصیہ کا یہاں کوئی ذکر نہیں، اور یہ دونوں مسکوت عنہ کے درجہ میں ہیں، لہٰذا کبائر کی معافی کا اس میں کوئی ذکر نہیں، اور "نقیاً من الذنوب" کا مطلب بھی یہی ہے کہ آدمی صغائر سے پاک صاف ہوجاتا ہے،

قولہ نظر الیہا بعینیہ، اس روایت میں صرف عینین کا ذکر ہے، لیکن دوسری روایات میں انف اور فم کا ذکر بھی آیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو سے اُن کے گناہ بھی معاف ہوجاتے ہیں،

قولہ مع الماء او مع آخر قطر الماء، یہاں بھی اَوْ تشکیک کے لئے ہے، لہٰذا اس کے بعد قال پڑھا جائے گا،

قولہ قال ابو عیسیٰ ھٰذا حدیث حسن صحیح، اس حدیث پر امام ترمذیؒ نے بیک وقت حسن اور صحیح دونوں الفاظ کا اطلاق کیا ہے، اس کے علاوہ بھی بہت سی احادیث میں امام ترمذیؒ ایسا ہی کرتے ہیں، اس پر یہ اشکال معروف ہے کہ علمِ اصولِ حدیث کی رُو سے حسن اور صحیح میں تباین ہے، کیونکہ صحیح کی تعریف یہ ہے کہ "مارواہ العادل التام الضبط من غیر انقطاع فی الاسناد ولا علۃ ولا شذوذ"...... اور حدیث حسن اُس روایت کو کہتے ہیں جس میں صحیح کی اور تمام شرائط پائی جائیں، لیکن اس کا کوئی راوی تام الضبط نہ ہو، اس سے صاف واضح ہے کہ کوئی حدیث ایک وقت میں حسن اور صحیح نہیں ہوسکتی، پھر امام ترمذیؒ نے ان دونوں کو کیسے جمع کردیا؟

علماء نے اس اعتراض کے مختلف جوابات دیئے ہیں، جن کی تعداد تیرہ تک پہنچتی ہے' ان میں سے چند اہم جوابات درج ذیل ہیں،

① حافظ ابن حجرؒ نے شرح نخبۃ الفکر میں لکھا ہے کہ یہاں حرفِ عطف محذوف ہے' پھر اس حرفِ عطف کی تشریح میں بھی اختلاف ہے، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہاں حرف "اَوْ" محذوف ہے، گویا امام ترمذیؒ کو شک ہے کہ اس حدیث کو صحیح یا حسن میں سے کس قسم میں داخل کیا جائے، لیکن یہ جواب اس لئے ضعیف ہے کہ امام ترمذیؒ نے سینکڑوں احادیث

کے بارے میں یہ لفظ استعمال کیا ہے اور اُن کی جلالتِ شان سے یہ بات بعید ہے کہ ان سب احادیث کے بارے میں وہ شک اور تردّد کا شکار ہوں، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہاں "و" محذوف ہے، اور امام ترمذیؒ کا منشاء یہ ہے کہ "ھٰذا الحدیث حسن من طریقٍ و صحیح بطریقٍ اٰخر" لیکن اس جواب کی صحت اس پر موقوف ہے کہ جس حدیث کو بھی امام ترمذیؒ نے "حسن صحیح" کہا ہو اس کے متعدد طرق ہوں،

(۲) بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ حسن سے حسن لذاتہ اور صحیح سے صحیح لغیرہ مراد ہے، اور یہ دونوں جمع ہو سکتے ہیں، کیونکہ جو روایت کسی راوی کے نقصانِ ضبط کی بناء پر حسن لذاتہ ہو وہ اگر متعدد طرق سے آئے تو صحیح لغیرہ بن جاتی ہے، یہ جواب بہتر تھا، لیکن اس پر بھی وہی اشکال باقی رہتا ہے

(۳) حافظ عماد الدین ابن کثیرؒ نے فرمایا کہ امام ترمذیؒ نے "حسن صحیح" ایک مستقل اصطلاح مقرر کی ہے، جو منزلۃ بین المنزلتین کے درجہ میں ہے، اور اس سے مراد وہ حدیث ہے جو صحیح سے نیچے اور حسن سے اوپر ہو، یہ جواب نسبۃً بہتر معلوم ہوتا ہے، لیکن اس پر بھی وہی اشکال ہے کہ امام ترمذیؒ نے بہت سی ایسی احادیث کو حسن صحیح قرار دیا ہے، جو صحیح بخاری اور صحیح مسلم دونوں میں موجود ہیں، اور کسی حدیث کا صحیحین میں ہونا اس بات کی واضح علامت ہے کہ وہ صحیح کے معیار پر پوری اترتی ہے، پھر اُسے مرتبۂ صحیح سے نیچے "حسن صحیح" قرار دینا کیسے درست ہو سکتا ہے؟ اس کے علاوہ امام ترمذی نے ہر جگہ صحیح کے ساتھ حسن کی قید لگائی ہے، اگر اس جواب کو درست تسلیم کر لیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ امام ترمذیؒ کے نزدیک کوئی بھی حدیث صحیح نہ ہو، اور اس بات کا بُعد ظاہر ہے،

(۴) ان تمام اجوبہ کے مقابلہ میں بہتر جواب علامہ ابن دقیق العیدؒ نے اپنی کتاب "الاقتراح" میں دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت حسن اور صحیح کی اصطلاح میں تباین

نہیں، کیونکہ یہ قسمیں نہیں ہیں بلکہ یہ ادنیٰ اور اعلیٰ درجات کے نام ہیں، ادنیٰ درجہ حسن ہے اور اعلیٰ درجہ صحیح ہے، اور ہر اعلیٰ درجہ ادنیٰ درجہ کو شامل ہوتا ہے، اگر حدیث ضعیف نہ ہو تو وہ حسن ہے، اور اگر اس میں صحیح کی شرائط بھی پائی جائیں تو وہ ساتھ ہی صحیح بھی ہے، اس طرح ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، فکل صحیح حسن ولا عکس، گویا حسن اور صحیح کے درمیان وہی نسبت ہے جو اصولِ فقہ میں ظاہر اور نص کے درمیان ہوتی ہے، یعنی عموم خصوص مطلق، "فکل نص ظاھر ولا عکس" حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی اس جواب کو پسند فرمایا اور اختیار کیا ہے،

اس توجیہ کے بارے میں احقر کی گذارش یہ ہے کہ اس جواب کو اس وقت صحیح قرار دیا جا سکتا ہے جب یوں کہا جائے کہ حسن اور صحیح کے معاملہ میں امام ترمذی کی یہ اپنی اصطلاح ہے، ورنہ جہاں تک اصولِ حدیث کے عام علماء کا تعلق ہے اگر ان کی اصطلاح کو اختیار کیا جائے تو یہ جواب صحیح نہیں بن سکتا، کیونکہ اُن کے نزدیک حسن کی تعریف میں راوی کے ضبط میں نقصان لازمی شرط ہے، اور اس کی موجودگی میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہو سکتی، لہٰذا دونوں میں تباین کی نسبت ہے، ظاہر اور نص کی مثال بھی ان لوگوں کے مذہب پر درست ہو سکتی ہے جو ظاہر اور نص میں عموم خصوص مطلق کی نسبت قرار دیتے ہیں، لیکن محققین کے نزدیک یہ مسلک درست نہیں، محقق بات یہ ہے کہ ظاہر اور نص، دونوں میں تباین ہے، کیونکہ نص کے لئے سیاق الکلام لاجلہ ضروری ہے، اور ظاہر کے لئے عدم سیاق الکلام لاجلہ ضروری ہے،

لہٰذا صحیح بات یہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے حسن کی تعریف میں جمہور سے الگ ایک مستقل اصطلاح مقرر کی ہے، اگر یہ سارے حضرات علماء امام ترمذیؒ کی اس عبارت پر غور فرما لیتے جو انھوں نے حسن کی تعریف میں لکھی ہے، تو شاید یہ اشکال ہی پیدا نہ ہوتا،

امام ترمذیؒ "کتاب العلل" میں صفحہ ۵۶۵ پر تحریر فرمایا ہے کہ "وما ذکرنا فی ھذا الکتاب "حدیث حسن" فإنما أردنا حسن إسنادہ عندنا کل حدیث یُروٰی لایکون فی اسنادہ من یتہم بالکذب ولایکون الحدیث شاذًا ویُروٰی من غیر وجہ نحو ذالك فھو عندنا حدیث حسن"

امام ترمذی کی اس تعریف کی رُو سے حسن وہ حدیث ہے جس کی سند میں کوئی راوی متہم بالکذب نہ ہو اور اس میں شذوذ نہ ہو، جمہور کی طرح وہ راوی کے حافظہ کے نقصان کو حسن کے لئے شرط قرار نہیں دیتے، لہٰذا اس تعریف کی رُو سے حسن اور صحیح میں عام خاص کی

نسبت ہے نہ کہ تباین کی حسن عام ہے اور صحیح خاص، یعنی جس روایت پر امام ترمذیؒ کی حدیث حسن کی تعریف صادق آرہی ہو اگر وہ ساتھ ہی تام الضبط افراد سے مروی ہو، اور اس میں کوئی علت بھی نہ ہو، تو وہ ساتھ ہی صحیح بھی ہوگی، اور اگر راوی تام الضبط نہ ہو یا اس کی روایت میں کوئی علت پائی جارہی ہو تو وہ صرف حسن ہوگی صحیح نہیں، واللہ سبحانہٗ اعلم،

والصنابحی هٰذا الذی روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ" جامع ترمذی کا جو نسخہ ہمارے سامنے ہے اس کے مطابق اس عبارت سے امام ترمذیؒ کا منشاء یہ ہے کہ فضیلتِ وضو میں ایک حدیث حضرت صنابحی سے مروی ہے، اُن کی تعیین میں تھوڑا سا اختلاف ہوگیا ہے، کیونکہ رُواۃِ حدیث میں صنابحی نام کے تین حضرات ہیں،

① عبداللہ الصنابحیؓ، یہ باتفاق صحابی ہیں، اور راجح قول کے مطابق حدیث فضلِ طہور انہی سے مروی ہے،

② ابوعبداللہ الصنابحی، ان کا نام عبدالرحمٰن بن عسیلہ ہے، یہ مخضرمین میں سے ہیں یعنی حضور علیہ السلام کے ہمعصر ہیں، لیکن یہ جب حضور علیہ السلام کی زیارت کی نیت سے مدینہ طیبہ کی طرف چلے تو مقام ذوالحلیفہ پہونچ کر انھیں علم ہوا کہ صرف پانچ دن قبل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوچکی ہے، لہٰذا حضورؐ سے براہِ راست اُن کا سماع ثابت نہیں اور انھوں نے جتنی مرفوع احادیث روایت کی ہیں، وہ سب مرسل ہیں، البتہ حضرت ابو بکر صدیقؓ سے ان کا سماع ثابت ہے،

③ الصنابح بن الاعسر الاحمسی، یہ بھی باتفاق صحابی ہیں، اور ان کو بھی بعض اوقات صنابحی کہہ دیا جاتا ہے ــــــ امام ترمذیؒ کی اس تشریح کا منشا یہ ہے کہ جس حدیث فضلِ طہور کا حوالہ دیا گیا ہے، وہ پہلے صاحب یعنی عبداللہ الصنابحی سے مروی ہے، امام مالکؒ نے بھی اس کی تصریح کی ہے کہ فضلِ طہور کی حدیث کے راوی عبداللہ الصنابحی ہیں،

لیکن امام بخاریؒ اور علی بن المدینیؒ نے اس سے اختلاف کیا ہے، اُن کا کہنا یہ ہے کہ عبداللہ الصنابحی کے نام کا کوئی صحابی موجود نہیں ہے، صنابحی کا اطلاق صرف دو حضرات پر ہوتا ہے، ایک ابوعبداللہ عبدالرحمٰن بن عسیلہ، دوسرے صنابح ابن الاعسر احمسی، وہ فرماتے ہیں کہ دراصل فضلِ طہور کی حدیث کے راوی ابوعبداللہ صنابحی ہیں نہ کہ عبداللہ اس لئے یہ حدیث مرسل ہے، امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ دراصل امام مالکؒ سے وہم ہوا کہ

اور انھوں نے ابو عبداللہ کے بجائے عبداللہ صنابحی کا نام ذکر کر دیا، گویا ان حضرات کے نزدیک نہ تو عبداللہ صنابحی کے نام کا کوئی راوی موجود ہے اور نہ یہ حدیث اس کے مسندات میں سے ہے،

جامع ترمذی کے بعض مصری نسخوں پر عبارت کچھ اس طرح لکھی ہوئی ہے کہ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام ترمذیؒ بھی امام بخاریؒ اور علی بن المدینیؒ کے ہم خیال ہیں، مصری نسخوں میں یہاں عبداللہ الصنابحی کا کوئی ذکر نہیں، حضرت گنگوہیؒ نے اسی مصری نسخہ کو ترجیح دی ہے، تاکہ یہ امام بخاریؒ وغیرہ کے مطابق ہو جائے، لیکن دوسرے شراح نے جس میں حضرت شاہ صاحب وغیرہ بھی شامل ہیں اسی ہندوستانی نسخہ کو ترجیح دیتے ہوئے کہا ہے کہ مصری نسخہ میں کاتب سے عبارت چھوٹ گئی ہے، اور یہ قاعدہ معروف ہے "المثبت مقدم علی النافی" اس لئے حقیقت یہ ہے کہ امام ترمذیؒ امام بخاریؒ کے نقطۂ نظر کی تردید کرنا چاہ رہے ہیں اور خود حافظ ابن حجرؒ وغیرہ نے دلائل کے ساتھ ثابت کیا ہے کہ امام بخاریؒ کا اس معاملہ میں امام مالکؒ کی طرف وہم کی نسبت کرنا درست نہیں، اس لئے کہ اُن کی بنیاد اس بات پر ہے کہ عبداللہ صنابحی نام کا کوئی صحابی موجود نہیں ہے، حالانکہ یہ کہنا درست نہیں، حقیقت یہ ہے کہ عبداللہ صنابحی اور ابو عبداللہ صنابحی دونوں الگ الگ شخصیتیں ہیں، دونوں سے روایتیں مروی ہیں، اور کتبِ رجال میں دونوں کا الگ الگ تذکرہ موجود ہے، اور فضل طہور والی روایت عبداللہ صنابحیؓ سے مروی ہے ابو عبداللہ سے نہیں، لہٰذا یہ روایت مرسل بھی نہیں ہے، اس کے تفصیلی دلائل حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب مدظلہم کی "اوجز المسالک" میں دیکھے جاسکتے ہیں،

بَابُ مَاجَاءَ اَنَّ مِفْتَاحَ الصَّلٰوةِ الطُّهُوْرُ

محمود بن غیلان: تیسری صدی ہجری کے مشہور محدث ہیں، امام ابو داؤدؒ کے سوا تمام اصحابِ صحاح نے اُن سے روایتیں لی ہیں، باتفاق ثقہ ہیں،

سفیان: اس نام کے دو بزرگ معروف ہیں، سفیان ثوری اور سفیان بن عیینہ، اتفاق سے دونوں بزرگ ہمعصر ہیں، اور دونوں کے اساتذہ و تلامذہ میں بھی عموماً اشتراک پایا جاتا ہے، لہٰذا دونوں میں امتیاز صرف نسب یا نسبت سے ہوتا ہے، اور جہاں پر نسب یا نسبت موجود نہ ہو وہاں یہ فرق کرنا بڑا مشکل ہو جاتا ہے کہ اس سے کون مراد ہیں، چنانچہ

اس مقام پر بھی شرّاح اس کی تعیین میں حیران رہے ہیں، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں سفیان ثوری مراد ہیں، اور اس کا پتہ حافظ جمال الدین زیلعیؒ کی کتاب "نصب الرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ" سے چلا، کیونکہ انھوں نے معجم طبرانی کے حوالے سے یہی حدیث نقل کی ہے، اس میں "سفیانؒ" کے ساتھ صراحۃً "الثوری" کا لفظ مرقوم ہے،

یہاں یہ واضح رہے کہ اس مقام پر سفیان کے بعد تحویل ہے، لیکن وہ لکھی ہوئی نہیں ہے! شاید جامع ترمذی کے ابتدائی کاتبوں میں سے کسی نے چھوڑ دی ہے، یہاں سفیان مدارِ حدیث ہیں،

محمد بن بشار: ان کا لقب بُندار ہے، اور امام ترمذیؒ کہیں ان کا نام ذکر کرتے ہیں اور کہیں لقب، مشہور محدّث ہیں، بعض لوگوں نے ان کی تضعیف کی ہے، لیکن وہ بلا شبہ غلط ہے۔

عبد الرحمٰن، اس سے عبد الرحمٰن بن مہدی مراد ہیں، جو امام حدیث ہیں، اور امام احمدؒ کا ان کے بارے میں قول یہ ہے کہ عبد الرحمٰن کا کسی راوی سے روایت کرنا اس راوی کے ثقہ ہونے کی دلیل ہے،

محمد ابن الحنفیہ، حضرت علیؓ کے صاحبزادے ہیں، اور اپنی والدہ کی طرف منسوب ہیں، باتفاق ثقہ ہیں،

عبد اللہ بن محمد بن عقیل وھو صدوق، محدثین کی اصطلاح میں صدوق الفاظِ تعدیل میں سے ہے، لیکن یہ تعدیل کا نچلا مرتبہ ہے، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ راوی متہم بالکذب نہیں، یعنی قولی اور عملی طور پر تو عادل ہے، البتہ حافظہ میں کچھ نقص ہے، چنانچہ بعض راویوں کے بارے میں اس قسم کے الفاظ بکثرت ملتے ہیں، "صدوق لہ اوھام" یا "صدوق سوء الحفظ" یا "صدوق یخلط" اس کے علاوہ اس کے ساتھ "لین الحدیث" اور "فیہ لین" جیسے الفاظ بھی جمع ہو جاتے ہیں، ان الفاظِ تعدیل سے حدیث صحت کے مرتبہ سے گر جاتی ہے، البتہ سوءِ حافظہ شدید نہ ہو تو حسن ہو سکتی ہے،

قال محمد وھو مقارب[۱] الحدیث، اس کو بعض ناواقف لوگوں نے الفاظِ جرح

---

[۱] قال تحت السخاویؒ "ھو علی المعتمد بالکسر والفتح وسط لا ینتھی الی درجۃ السقوط ولا الجلالۃ وھو نوع مدح وممن ضبطھا بالوجھین ابن العربی (کذا) وابن دحیۃ والبطلیوسی وابن رُشید فی رحلتہ، قال ومعناھا یقارب الناس فی حدیثہ ویقاربونہ ای لیس حدیثہ بشاذ ولا منکر، قال ومما یدلک علی ان مرادھم بھذا اللفظ ھذا المعنی ما قالہ الترمذی فی آخر باب من فضائل الجھاد من جامعہ وقد جری لہ ذکر اسماعیل بن رافع فقال ضعفہ بعض اہل الحدیث وسمعت محمدًا یعنی البخاری یقول ہو ثقۃ مقارب الحدیث (فتح المغیث للسخاویؒ ۱/۳۳۹، المدینۃ المنورۃ ۱۳[illegible]ھ)

میں سے سمجھ لیا ہے، لیکن حقیقتہً یہ الفاظِ تعدیل میں سے ہے، لیکن تعدیل کے لحاظ سے ہلکا لفظ ہے، حافظ عراقیؒ نے اس لفظ کو تعدیل کے چھٹے مرتبہ میں سے شمار کیا ہے، اس لفظ کے معنی ہیں درمیانی حدیث والا، بعض نے اس لفظ کو بکسر الراء ضبط کیا ہے، یعنی "مُقَارِبُ الحدیث" اس صورت میں مطلب یہ ہوگا "حدیثه یقارب حدیث غیرہ" اور بعض نے بفتح الرّاء ضبط کیا ہے، یعنی "مقارَبُ الحدیث" اس کا مطلب یہ ہو "حدیث غیرہ یقارب حدیثه" لیکن پہلا قول زیادہ صحیح ہے، حافظ عراقیؒ نے بفتح الراء اور بکسر الراء، دونوں کو الگ الگ لفظ شمار کیا ہے، چنانچہ وہ اپنی کتاب "الفیہ" میں لکھتے ہیں ؎

صالح الحدیث او مقاربُہٗ ٭ جیدُہٗ حسنہٗ مقاربُہٗ

حدیث کے متن پر پوری تفصیل کتاب الصلوٰۃ میں آئے گی،

بَابُ مَا يَقُوْلُ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ

عن شعبة، یہ شعبہ ابن الحجاج ہیں، اپنے زمانے میں "امیر المؤمنین فی الحدیث" کہلاتے تھے، جرح و تعدیل کے باب میں سب سے پہلے انھوں نے کلام کیا، امام بخاریؒ فرماتے ہیں:

"لولا شعبة لما عرف الحدیث فی العراق"

عبد العزیز بن صہیب، تابعی ہیں اور باتفاق ثقہ ہیں،

اذا دخل الخلاء، اس سے مراد بیت الخلاء ہے، خلاء کے لفظی معنیٰ تنہائی کی جگہ یا خالی جگہ کے ہیں، چونکہ ایسے مقامات قضاءِ حاجت کے لئے مستعمل ہوتے تھے، اس لئے اس لفظ کے معنیٰ ہوگئے قضاءِ حاجت کی جگہ، عربی زبان میں اس معنیٰ میں بہت سے الفاظ مستعمل ہیں، احادیث میں بھی "الخلاء" کے علاوہ اس کے لئے "کنیف"، "حُش"، "مرحاض"، "مَذھب"، "مَنصع" کے الفاظ مستعمل ہیں، درحقیقت یہ سب کنایات ہیں، آجکل اہلِ مصر اس کو "بیت الادب" اور "بیت الطہارۃ" بولتے ہیں، اور اہلِ حجاز اسے "مستراح" کہتے ہیں،

اعوذ باللہ من الخبث والخبیث او الخبث والخبائث، راوی کو یہاں شک ہے، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے والخبیث کا لفظ استعمال فرمایا یا خبائث کا، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ راوی کا یہ شک درست نہیں، صحیح روایت "الخبائث" والی ہے جیسا کہ آئندہ روایت میں حماد بن زید کے طریق سے اس کی صراحت موجود ہے، لہٰذا مسنون دُعا یہ ہے،

اللّٰھم انی اعوذبك من الخبث والخبائث "

پھر "خبائث" کے بارے میں اتفاق ہے کہ یہ "خبیثة" کی جمع ہے، اور اس سے مراد مؤنث شیاطین ہیں، البتہ "الخبث" کے بارے میں اختلاف ہے، علامہ خطابی "اصلاح خطأ المحدثین" میں فرماتے ہیں کہ اصحاب حدیث لفظ خبث کو بسکون الباء روایت کرتے ہیں، اور علامہ ابو عبید نے بھی اس لفظ کو اسی طرح نقل کیا ہے، حالانکہ درحقیقت یہ لفظ باء کے ضمہ کے ساتھ ہے، یعنی خُبُث جو کہ خبیث کی جمع ہے، اور خُبْث بسکون الباء تو مصدر ہے، لیکن احقر کے نزدیک حقیقت یہ ہے کہ اس لفظ کو دونوں طریقہ سے پڑھنا درست ہے، البتہ اگر اس لفظ کو ساکن الباء پڑھا جائے تب بھی یہ "خبیث" کی جمع ہوگی، کیونکہ اہل عرب فُعُلٌ کے وزن پر آنے والی جمع کو بکثرت بسکون العین پڑھتے ہیں، بہرحال "خبث" اور "خبائث" سے شیاطین مراد ہیں، خبث سے ذکور اور خبائث سے اناث،

دخول بیت الخلاء کے وقت شیاطین سے استعاذہ کی وجہ یہ ہے کہ یہ اور اس جیسے دوسرے گندگی کے مقامات شیاطین کے مراکز ہوتے ہیں، اور قضاء حاجت کے وقت انسانوں کو تکلیف پہنچاتے ہیں، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ کشف عورت کے وقت شیاطین انسانوں سے کھیلتے ہیں، حضرت سعد بن عبادہؓ کی وفات[۲] اسی طرح واقع ہوئی کہ وہ قضاء حاجت کے لئے گئے پھر بعد میں وہیں مردہ پائے گئے، اس وقت ایک پُراسرار آواز سنی گئی، جیسے کوئی یہ شعر پڑھ رہا ہو:

قتلنا سید الخزرج سعد بن عبادة ؛ رمیناه بسهمین فلم نخط فؤاده

معلوم ہوا کہ یہ ایک جنّی کی آواز تھی جس نے حضرت سعدؓ کو قتل کیا تھا،

پھر اس میں یہ کلام ہوا ہے کہ یہ دعا کس وقت پڑھنی چاہئے، بعض حضرات نے فرمایا کہ جس وقت ذہاب الی الخلاء کا ارادہ ہو اس وقت پڑھی جائے، اس میں محقق قول یہ ہے کہ اگر

---

[۱] قال الخطابی فی اصلاح خطأ المحدثین، قال ابن الاعرابی، اصل الخبث فی کلام العرب المکروه فان کان من الکلام فهو الشتم وان کان من الملل فهو الکفر وان کان من الطعام فهو الحرام وان کان من الشراب فهو الضار (اصلاح خطأ المحدثین للخطابی ص ۹ لجنة النشیبة السوریة بالقاهرة ۱۳۵۵ھ) ۱۲

[۲] محمد بن سیرین قال، بینا سعد بن عبادة قائما یبول فمات فبکته (وفی نسخة قتلته) الجن ـ قتلنا سید الخزرج الخ اخرجه الحارث بن ابی اُسامة (المطالب العالیة ۱/۱۸) وفی حاشیته: عزاه الهیثمی للطبرانی وقال ابن سیرین لم یدرک سعد بن عبادة (۱/۶۰۶) ۱۲

انسان گھر میں ہو تو قبیل دخول الخلاء، اور اگر صحراء میں ہو تو قبیل کشف العورۃ پڑھنی چاہئے، جمہور کا مسلک یہ ہے کہ اگر خلاء میں داخل ہوگیا اور دعاء نہیں پڑھی تو پھر زبان سے نہ پڑھے، بلکہ دل میں استحضار کرے، لیکن امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ کشف سے پہلے دخولِ خلاء کے بعد بھی پڑھ لینی چاہئے امام مالکؒ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں "اذا دخل الخلاء قال" کے الفاظ آئے ہیں جن سے متبادر یہی ہے کہ دخولِ خلاء کے بعد بھی دعاء پڑھی جاسکتی ہے، جمہور کے نزدیک "اذا دخل الخلاء" "اذا اراد ان یدخل الخلاء" کے معنی میں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے یہی حدیث "الادب المفرد" میں ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے: "قال حدثنا ابو النعمان ثنا سعید بن زید ثنا عبد العزیز ابن صہیب نی انسؓ قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اراد ان یدخل الخلاء قال اللّٰھم انی اعوذبك الخ[1]،

اس کے علاوہ قانون یہ ہے کہ اگر کوئی مامور بہ اِذا کے ساتھ متعلق کیا جائے تو اس کی تین صورتیں ہوتی ہیں:۔

(۱) مامور بہ کی ادائیگی اِذا کے مدخول سے پہلے واجب ہو، جیسے "اِذَا قُمۡتُمۡ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغۡسِلُوۡا وُجُوۡهَكُمۡ"

(۲) مامور بہ کی ادائیگی دخولِ اِذا کے ساتھ ساتھ واجب ہو، جیسے "اِذَا قُرِئَ الۡقُرۡاٰنُ فَاسۡتَمِعُوۡا لَهٗ" یا "اِذَا قرأت فترسّل"

(۳) مامور بہ کی ادائیگی مدخولِ اِذا کے بعد ہو، جیسے "اِذَا حَلَلۡتُمۡ فَاصۡطَادُوۡا"

امام مالکؒ یہاں اگرچہ تیسرے معنی کو لیتے ہیں، لیکن جمہور پہلے معنی کو لیتے ہیں اور اس کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ بیت الخلاء گندگی اور ناپاکی کا مقام ہے، وہاں جاکر ذکر ودعاء اور استعاذہ ادب کے خلاف ہے،

امام مالکؒ حضرت عائشہ رضؓ کی ایک روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یذکر اللہ عزوجل علی کل احیانہ (ابوداؤد کتاب الطہارۃ باب فی الرجل یذکر اللہ تعالیٰ علی غیر طہر)، لیکن یہ استدلال بہت کمزور ہے، کیونکہ اگر اس کے ظاہر پر عمل کیا جائے تو پھر کشفِ عورۃ کے بعد بھی دعاء کا پڑھنا جائز ہونا چاہئے، حالانکہ امام مالکؒ بھی اس کے قائل نہیں، معلوم ہوا کہ یہ روایت اپنے ظاہر پر محمول نہیں، یا تو اس میں کل کا لفظ "واوتیت من کل شیء" کی قبیل سے ہے،

---

[1] نقلہ الشوکانیؒ فی نیل الاوطار ج اصفحہ ۷۲، ابواب احکام التخلی باب ما یقول المتخلی عند دخولہ وخروجہ ۱۲

اور لفظ "کل" اکثر کے معنی میں آیا ہے، یا پھر ذکر سے مراد ذکر قلبی ہے، اور لفظ "ذکر" ذکر لسانی کے بجائے محض یاد کرنے کے معنی میں بکثرت استعمال ہوتا ہے، ایک حماسی شاعر کہتا ہے ع

ذکرتك والخطی یخطر بیننا ؏ وقد نهلت منا المثقفة السمر

شاہ ولی اللہ رحؒ نے فرمایا کہ یہ حدیث اذکار متواردہ پر محمول ہے، یعنی وہ اذکار جو خاص خاص مواقع اور اوقات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں، لہٰذا مطلب یہ ہو کہ آپ اپنے شب و روز کی ہر مصروفیت کے وقت کوئی نہ کوئی ذکر ضرور فرمایا کرتے تھے،

وحدیث زید بن ارقم فی اسنادہ اضطراب، اضطراب کے لفظی معنی حرکت کے ہیں، پھر یہ لفظ اختلاف کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، اور اصولِ حدیث کی اصطلاح میں اضطراب کا مطلب یہ ہو کہ کسی حدیث کی روایت میں راویوں کا اختلاف واقع ہو جائے اور یہ چیز حدیث کو ضعیف بنا دیتی ہے، اگر راویوں کا اختلاف سند میں ہو تو اضطراب فی الاسناد کہلاتا ہے، اور اگر اضطراب متن میں ہو تو اضطراب فی المتن کہلاتا ہے، اس کا حکم یہ ہے کہ اگر اضطراب کو رفع کیا جا سکتا ہو تو رفع ہونے کے بعد حدیث مضطرب صحیح ہو جاتی ہے، اور اگر اضطراب رفع نہ ہو سکے تو وہ حدیث ضعیف اور ناقابلِ استدلال ہوتی ہے،

پھر اضطراب[۱] کو رفع کرنے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ روایتوں میں تطبیق دی جائے اور دوسرے یہ کہ کسی ایک روایت کو صحیح یا راجح قرار دے کر باقی روایتوں کو غلط یا مرجوح قرار دیدیا جائے، علامہ سیوطیؒ نے "تدریب الراوی" (۱۶۹) میں اور حافظ ابن صلاح نے مقدمہ (۸۴ نوع ۱۹) میں اور حافظ سخاویؒ نے فتح المغیث (۱/۲۲۳) میں لکھا ہے کہ اضطراب کی صورت میں کسی ایک روایت کو اس کے راوی کے احفظ ہونے یا مروی عنہ کے ساتھ زیادہ طویل صحبت رکھنے کی بنا پر ترجیح دیدی جائے تو اضطراب رفع ہو جاتا ہے،

امام ترمذیؒ نے حضرت زید بن ارقمؓ کی جس روایت کی طرف وفی الباب میں اشارہ فرمایا ہے، اور اس کا اضطراب ذکر کیا ہے وہ ابو داؤد وغیرہ میں مروی ہے، اور اس کے الفاظ یہ ہیں

---

[۱] قال العراقی فی "الفیتہ" مضطرب الحدیث ما قد وردا ✦ مختلفا من واحد فازیدا
فی متن او فی سند ان اتضح ✦ فیہ تساوی الخلف اما ان رجح
بعض الوجوہ لم یکن مضطربا ✦ والحکم للراجح ما وجبا ۱۲

"ان ھذہ الحشوش محتضرۃ فاذا أتی احدکم الخلاء فلیقل اعوذ باللہ من الخبث والخبائث" (ابوداؤد ج ۱ ص ۲ ، کتاب الطہارۃ باب ما یقول الرجل اذا دخل الخلاء)

حضرت زید بن ارقم رضؓ کی مذکورہ حدیث میں امام ترمذیؒ نے جس اضطرابِ سند کا ذکر کیا ہے اسے سمجھنے کے لئے یہ پہلے ذہن نشین کر لیجئے کہ حضرت قتادہؒ اس حدیث کے "مدار الاسناد" ہیں اُن سے اُن کے چار شاگردوں نے یہ حدیث روایت کی ہے، اور چاروں کے طریقِ روایت میں اختلاف ہے، وہ چار طریقے یہ ہیں :۔

(۱) ھشام الدستوائی عن قتادۃ عن زید بن ارقم ،

(۲) سعید بن ابی عروبۃ عن قتادۃ عن القاسم بن عوف الشیبانی عن زید بن ارقم ،

(۳) شعبۃ عن قتادۃ عن النضر بن انس عن زید بن ارقم ،

(۴) معمر عن قتادۃ عن النضر بن انس عن ابیہ انس ،

اس طرح اس روایت کی سند میں تین اضطرابات پائے جاتے ہیں ،

پہلا اضطراب یہ ہے کہ قتادہؒ اور صحابیؓ کے درمیان کوئی واسطہ ہے یا نہیں ؟ ہشام کی روایت میں کوئی واسطہ نہیں، باقی تینوں کی روایت میں واسطہ موجود ہے ،

دوسرا اضطراب اس میں ہے کہ اگر قتادہ اور صحابی کے درمیان کوئی واسطہ ہے تو وہ کونسا ہے، سعید بن ابی عروبہ کی روایت میں وہ واسطہ قاسم بن عوف الشیبانی ہیں اور شعبہ اور معمر کی روایت میں واسطہ نضر بن انس ہیں ،

تیسرا اضطراب اس میں ہے کہ صحابی کون ہیں، معمر کی روایت میں صحابی حضرت انسؓ ہیں اور باقی تینوں کی روایت میں حضرت زید بن ارقم رضؓ ہیں، یہ کُل تین اضطرابات ہوئے ،

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاریؒ سے ان اضطرابات کے بارے میں سوال کیا تو امام بخاریؒ نے فرمایا کہ "یحتمل ان یکون قتادۃ روی عنھما جمیعًا"، یہ تو ظاہر ہے کہ امام بخاریؒ نے اپنے اس قول کے ذریعہ اس اضطراب کو رفع کرنے کی کوشش کی ہے لیکن اس سے کون کون سا اضطراب کس طرح رفع ہوا، اس کی تشریح میں شراح حیران رہے ہیں اس تشریح کا مدار اس بات پر ہے کہ "عنھما" کی ضمیر کا مرجع کیا ہے !

محشی نے اس ضمیر کا مرجع حضرت زید بن ارقم رضؓ اور نضر بن انسؒ کو قرار دیا ہے، اور اس بات کی کوشش کی ہے کہ امام بخاریؒ کے اس قول سے تینوں اضطرابات رفع ہو جائیں، اور

وہ اس طرح کہ امام بخاریؒ نے اُن تمام روایات کو صحیح قرار دیا ہے، اور ان میں تطبیق دیتے ہوئے کہا کہ یہ ممکن ہے کہ قتادہؒ نے یہ حدیث حضرت زید بن ارقمؓ سے بھی روایت کی ہو، خواہ بلا واسطہ، کما فی روایۃ ھشام یا بالواسطہ کما فی روایۃ سعید و شعبۃ، اور حضرت نضر بن انسؓ سے بھی روایت کی ہو خواہ عن زید بن ارقم کما فی روایۃ شعبۃ یا عن ابیہ انس کما فی روایۃ معمر، حضرت گنگوہیؒ کا میلان بھی اسی توجیہ کی جانب ہے، اس توجیہ کے مطابق چاروں روایات صحیح ہو جاتی ہیں، اور تینوں اضطرابات میں تطبیق پیدا ہو جاتی ہے،

امام بخاریؒ کے اس قول کی دوسری توجیہ بعض حضرات نے یہ کی ہے کہ "عنھما" کی ضمیر کا مرجع قاسم بن عوف اور زید بن ارقم ہیں، اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے اپنے اس قول کے ذریعہ صرف پہلے اضطراب کو رفع کیا ہے جو ہشام اور سعید کے درمیان واقع ہوا ہے، کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ قتادہؒ نے یہ روایت براہِ راست حضرت زیدؓ سے سنی جسے ہشام کے سامنے بیان کر دیا، اور قتادہؒ نے یہی روایت قاسم بن عوفؓ کے واسطہ سے بھی سُنی جسے سعید کے سامنے بیان کر دیا، باقی دوسرے اور تیسرے اضطراب کا جواب امام بخاریؒ نے نہیں دیا، کیونکہ اس کی تطبیق انھیں مستحضر نہیں تھی،

تیسری توجیہ امام بخاریؒ کے اس قول کی حضرت شاہ صاحبؒ نے کی ہے، اور وہ یہ کہ "عنھما" کی ضمیر کا مرجع قاسم بن عوفؓ اور نضر بن انسؓ ہیں، امام بخاریؒ نے اپنے اس قول کے ذریعہ صرف اس دوسرے اختلاف میں تطبیق پیدا کی ہے جو سعید اور شعبہ کے درمیان واقع ہوا، یعنی قتادہؒ اور حضرت زید بن ارقمؓ کے درمیان واسطہ کون ہے؟ امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ اس بات کا احتمال ہے کہ قتادہؒ نے حضرت زید بن ارقمؓ کی یہ حدیث ایک مرتبہ قاسم بن عوف سے سُنی ہو جسے سعید نے روایت کیا، اور ایک مرتبہ نضر بن انسؓ سے سُنی ہو جسے شعبہ نے روایت کیا، رہا پہلا اختلاف سو اس میں تطبیق پیدا کرنے کی ضرورت اس لئے نہیں تھی کہ اس میں ہشام کی روایت غلط ہے کیونکہ حضرت قتادہؒ کا سماع حضرت انسؓ کے علاوہ کسی اور سے ثابت نہیں، کما صرح بہ الحاکم فی معرفۃ علوم الحدیث، اور جب سماع ثابت نہیں تو بلا واسطہ روایت کرنے کا احتمال ہی نہیں،

رہا تیسرا اضطراب سو اس میں معمر کی روایت غلط ہے، اور ان سے وہم ہوا ہے، چنانچہ امام بیہقیؒ نے صراحۃً لکھا ہے کہ "حدیث معمر عن النضر بن انس فی ھذا وھم" جب ثابت

ہوگیا کہ ہشام اور معمر دونوں کی روایتیں غلط ہیں تو پہلا اور تیسرا اضطراب خود بخود ختم ہوگیا، الخ کہ ایک شق کو ترجیح ہوجانے تو اضطراب باقی نہیں رہتا، اب صرف دوسرا اضطراب باقی رہ گیا تھا امام بخاریؒ نے اس کو دور کردیا،

یہ تیسری توجیہ کئی اعتبار سے راجح معلوم ہوتی تھی، لیکن بعد میں احقر کو ایک ایسی دلیل مل گئی جس کی وجہ سے یہ توجیہ تقریبًا یقینی طور پر متعین ہوجاتی ہے، اور پہلی دونوں توجیہات غلط ثابت ہوتی ہیں، اور وہ یہ کہ ابن حبان اپنی صحیح میں یہی روایت خود شعبہ ہی سے دو طریق سے نقل کرتے ہیں "قال اخبرنا محمد بن اسحاق ابن سعید السعدی نا علی بن خشرم انبأنا عیسیٰ بن یونس عن شعبة عن قتادة عن القاسم الشیبانی عن زید بن ارقمؓ الخ" اس کے بعد ابن حبان دوسرا طریق نقل کرتے ہیں: "انا عمر بن محمد الهمدانی نا محمد بن عبد الاعلیٰ نا خالد بن الحارث عن شعبة عن قتادة قال سمعت النضر بن انس یحدث عن زید بن ارقمؓ فذکر نحوه" (ذکرها الهیثمی فی موارد الظمآن الیٰ زوائد ابن حبان ص۶۲ ج۱۲۹۱ الروضة سنہ ۱۳۵۱ھ) اس سے معلوم ہوا کہ شعبہ اور سعید کے درمیان درحقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ خود شعبہ بھی سعید کی طرح قاسم بن عوف سے روایت کرتے ہیں،

حضرت شاہ صاحبؒ کی مذکورہ توجیہ اور تمام باتیں تو صحیح اور قابلِ فہم ہیں، لیکن ایک بات محلِ نظر ہے، اور وہ یہ کہ ہشام کی طرف قطعی طور پر غلطی کی نسبت کرنا مشکل ہے، کیونکہ یہ ہوسکتا ہے کہ کسی وقت خود قتادہ نے اس روایت کو زید بن ارقمؓ سے مرسلاً نقل کیا ہو جسے ہشام نے سنکر روایت کردیا ہو، البتہ یوں کہہ سکتے ہیں کہ ہشام کی روایت سعید اور شعبہ کے مقابلہ میں مرجوح ہے، بہرحال یہ تینوں اضطرابات مختلف طریقوں سے رفع ہوگئے، پہلا اضطراب ہشام کی روایت کو غلط یا مرجوح قرار دیکر، دوسرا اضطراب تطبیق پیدا کرکے، تیسرا اضطراب معمر کی روایت کو غلط قرار دیکر، اب یہ روایت قابلِ استدلال ہے، واللہ سبحانہٗ اعلم،

بَابُ مَا يَقُوْلُ اِذَا خَرَجَ مِنَ الْخَلَاءِ

حدثنا محمد بن حمید بن اسماعیل، اس سند کے بیان میں جامع ترمذی کے نسخے مختلف ہیں، ہمارے تمام ہندی نسخوں میں سند اسی طرح مذکور ہے، لیکن قاضی ابوبکر بن العربیؒ نے "عارضة الاحوذی" کے متن میں یہ سند اس طرح نقل کی ہے "حدثنا محمد

بن اسمٰعیل قال حدثنا حمید قال حدثنا مالک" بیشتر مصری نسخوں میں بھی ایسا ہی ہے، بعض قلمی نسخوں میں اس طرح ہے کہ "حدثنا احمد بن محمد بن اسمٰعیل قال حدثنا مالک" اور بعض نسخوں میں اس طرح ہے کہ "حدثنا محمد بن اسمٰعیل قال حدثنا مالک بن اسمٰعیل عن اسرائیل" یہ آخری نسخہ صحیح ہے اور باقی غلط ہیں، ہمارا نسخہ اس لئے غلط ہے کہ امام ترمذیؒ کے اساتذہ اور مالک بن اسمٰعیل کے شاگردوں میں محمد بن حمید بن اسمٰعیل نام کے کوئی راوی نہیں ہیں، قاضی ابوبکر بن عربی کا نسخہ اس لئے غلط ہے کہ محمد بن اسمٰعیل یعنی امام بخاریؒ کے اساتذہ میں حمید نام کے کوئی استاذ نہیں، ہاں حُمیدی ہیں، اور قلمی نسخہ اس لئے غلط ہے کہ امام ترمذیؒ کے اساتذہ میں احمد بن محمد بن اسمٰعیل نام کے کسی راوی کا تذکرہ کتبِ رجال میں موجود نہیں، لہٰذا آخری نسخہ ہی صحیح ہے، اور محمد بن اسمٰعیل سے مراد امام بخاریؒ ہیں، اس کی صحت کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ امام بیہقیؒ نے یہ حدیث "محمد بن اسمٰعیل قال حدثنا مالک بن اسمٰعیل" کی سند سے روایت کی ہے، نیز امام بخاریؒ نے "الادب المفرد" میں اس حدیث کو اس سند سے روایت کیا ہے کہ "حدثنا مالک بن اسمٰعیل عن اسرائیل عن یوسف" اس سے معلوم ہوا کہ ترمذی کے پہلے تین نسخوں میں کاتب سے غلطی ہوگئی،

حدثنا مالک بن اسمٰعیل الکوفی، یہ تیسری صدی ہجری کے معروف محدث ہیں، امام بخاریؒ کے استاذ ہیں، ابن معین کا قول ہے "لیس بالکوفۃ اتقن منہ"۔

عن یوسف بن ابی بردۃ، یہ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کے پوتے ہیں، اور باتفاق ثقہ ہیں،

غفرانک، بعض نے کہا ہے کہ یہ مفعول بہ ہے، اور اس کا عامل "اطلبُ" یا "اسئلُ" محذوف ہے، بعض نے کہا کہ یہ مفعول مطلق ہے اور اس کا عامل "اغفر" محذوف ہے، دوسرا قول زیادہ صحیح ہے، مشہور نحوی فاضل رضی نے لکھا ہے کہ مفعولِ مطلق کا عامل چار مقامات پر قیاساً واجب الحذف ہوتا ہے،

(۱) مصدر اپنے فاعل کی طرف بواسطۂ حرفِ جر مضاف ہو، جیسے: تبًّا لک، سحقًا لک، بعدًا لک، بؤسًا لک،

(۲) مصدر اپنے فاعل کی طرف بلا واسطہ حرفِ جر مضاف ہو، جیسے غفرانک،

(۳) مصدر اپنے مفعول کی طرف بواسطۂ حرفِ جر مضاف ہو، جیسے: شکرًا للہ، حمدًا للہ،

(۴) مصدر اپنے مفعول کی طرف بلاواسطہ حرف جر مضاف ہو، جیسے: معاذ اللہ، سبحان اللہ
معلوم ہوا کہ غفرانک کا عامل بھی وجوباً محذوف ہے، کیونکہ یہ بھی دوسری صورت میں داخل ہے،

پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ خروج من الخلاء کے وقت مغفرت کا کیا موقعہ ہے؟

اس کے دسیوں جوابات دیئے گئے ہیں، جن میں سے زیادہ بہتر اور مشہور یہ ہیں:-

(۱) ایک یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہر وقت ذکر فرماتے رہتے تھے، لیکن خلاء میں ذکر لسانی کا سلسلہ منقطع رہتا تھا، اس انقطاعِ ذکر لسانی پر آپ نے استغفار فرمایا،

(۲) دوسرا جواب حضرت گنگوہی نے یہ دیا ہے کہ قضائے حاجت کے وقت انسان اپنی نجاستوں کا مشاہدہ کرتا ہے، اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ ان ظاہری نجاستوں کو دیکھ کر انسان کو اپنی باطنی نجاستوں کا استحضار کرنا چاہئے، اور ظاہر ہے کہ یہ استحضار استغفار کا موجب ہوگا، اس لئے "غفرانک" کہنے کی تعلیم دی گئی،

(۳) تیسرا جواب حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری نے "بذل المجہود" (ص ۲۰ ج ۱) میں یہ دیا ہے کہ فضلات کا انسان کے جسم سے نکل جانا اس کی صحت و زندگی کے لئے اللہ تعالیٰ کی بہت بڑی نعمت ہے، یہ استغفار اس لئے رکھا گیا ہے کہ انسان اس نعمت کا حقِ شکر ادا نہیں کر سکتا،

(۴) چوتھا جواب علامہ مغربی نے ابوداؤد کی شرح میں لکھا ہے کہ جب حضرت آدم علیہ السلام کو دنیا میں سب سے پہلے قضاءِ حاجت کا اتفاق ہوا تو اس کی رائحہ کریہہ کو انھوں نے اپنے اکلِ شجر کی نحوست سمجھا، اور اپنی کوتاہی کا استحضار کر کے مغفرت طلب کی، پھر یہ سلسلہ اُن کی اولاد میں بھی جاری رہا، لیکن حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ علامہ مغربی کے نقل پر اعتماد نہیں، کیونکہ وہ رطب و یابس جمع کر دیتے ہیں،

(۵) سب سے بہتر توجیہ حضرت مولانا بنوری صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے "معارف السنن" میں کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ یہاں لفظ "غفرانک" درحقیقت شکر کے مفہوم میں آیا ہے، سیبویہ نے اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ اہلِ عرب کے یہاں یہ محاورہ معروف ہے "غفرانک لا کفرانک" اس محاورہ میں لفظ "غفرانک" شکر کے معنی میں آیا ہے، جیسے "کفرانک" کے تقابل سے معلوم ہوا، اس لئے یہاں بھی یہی معنی مراد لئے جائیں، تو بات صاف ہو جاتی ہے، اس جواب کی تائید اس بات سے ہوئی کہ ابن ماجہ (ص ۲۶ ابواب الطہارۃ و سننہا باب، ما یقول اذا خرج من الخلاء)

میں حضرت انسؓ سے اور نسائی میں حضرت ابوذرؓ سے خروج من الخلاء کے وقت یہ دعاء منقول ہے:
"الحمد للہ الذی اذھب عنی الاذی وعافانی"

حافظ ابن حجرؒ وغیرہ نے یہاں ایک دوسرا سوال یہ کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم معصوم تھے، نیز آپ کے لئے "ما تقدم وما تأخر" کی معافی کا اعلان کیا گیا تھا، پھر آپ کو استغفار کی کیا ضرورت تھی؟ اگر "غفرانک" کو شکر کے مفہوم میں لیا جائے تو یہ سوال بھی باقی نہیں رہتا اور جو لوگ اسے استغفار پر ہی محمول کرتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا استغفار مغفرتِ عامہ کے اعلان سے پہلے تھا، یا پھر آپ تعلیمِ امت کے لئے ایسا کرتے تھے، اور بعض حضرات نے یہ بھی فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کمالات میں ہر لحظہ ترقی ہوتی رہتی تھی، جب آپ ترقی کا کوئی اگلا درجہ طے فرماتے تو سابقہ درجات تقصیر معلوم ہوتے تھے، آپ اس سے استغفار فرماتے تھے،

بہرصورت خروج من الخلاء کے وقت "غفرانک" کہنا مسنون ہے، اور ابن ماجہ وغیرہ کی روایتوں میں "الحمد للہ الذی اذھب عنی الاذی وعافانی" کے الفاظ آئے ہیں، لہٰذا دونوں میں تطبیق یہی ہے کہ کبھی آپ یہ دعاء پڑھتے تھے اور کبھی وہ، علماء نے فرمایا کہ دونوں کو جمع کرلینا بہتر ہے،

یہاں یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ شریعت میں خاص خاص مواقع پر جو دعائیں اور اذکار منقول ہیں اُن کو اصطلاح میں احوالِ متواردہ کے اذکار کہا جاتا ہے، حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے "حجۃ اللہ البالغہ" میں لکھا ہے کہ دراصل انسان کا فریضہ تو یہ ہے کہ وہ ہر وقت ذکر الٰہی میں مشغول رہے، لیکن انسان اس سے عاجز ہے، اس لئے کبھی کبھی ذکر کرلینا اس فریضہ کو ادا کرنا ہے، لیکن عموماً اس سے غفلت ہوجاتی ہے، شریعت نے احوالِ متواردہ کی دعائیں اس لئے مقرر کردی ہیں کہ اس غفلت کا سدِّباب ہوسکے،

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ احوالِ متواردہ میں دعاء کے وقت ہاتھ اُٹھانا خلافِ سنت ہے، رفع الیدین عند الدعاء صرف احوالِ غیر متواردہ کے ساتھ مخصوص ہے،

قال ابو عیسٰی ھٰذا حدیث حسن غریب: امام ترمذیؒ بکثرت حسن اور غریب کو جمع کرتے ہیں، جمہور کے نزدیک حسن اور غریب کی جو تعریفیں مشہور ہیں اُن کی رُو سے اس میں کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ جمہور کے نزدیک دونوں میں کوئی تضاد نہیں، کیونکہ حدیث کے

حسن ہونے کا تعلق راوی کے حفظ اور عدالت سے ہے اور غریب کا تعلق راوی کے منفرد ہونے سے لہٰذا دونوں جمع ہو سکتے ہیں لیکن امام ترمذیؒ کے قول میں اشکال اس لئے پیدا ہو گیا کہ انھوں نے حدیث حسن کی جو تعریف کتاب العلل میں ذکر کی ہے، وہ جمہور کی تعریف سے مختلف ہے، امام ترمذیؒ نے حسن کی یہ تعریف کی ہے "کل حدیث یُروٰی لا یکون فی اسنادہ من یتّھم بالکذب ولا یکون الحدیث شاذا ویُروٰی من غیر وجہ نحو ذالک فھو عندنا حدیث حسن" اس سے معلوم ہوا کہ امام ترمذیؒ کے نزدیک حدیث کے حسن ہونے کے لئے تعدّدِ طرق ضروری ہے، دوسری طرف غریب کی تعریف انھوں نے اس طرح کی ہے "کل حدیث یروٰی ولا یروٰی الا من وجہ واحد" اس کا تقاضا یہ ہے کہ امام ترمذیؒ کے نزدیک حسن اور غریب میں منافات ہے، اس لئے یہ اشکال پیدا ہوا کہ امام ترمذیؒ "ھذا حدیث حسن غریب" کیوں کہتے ہیں؟ اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں،

بعض علماء نے یہ جواب دیا کہ بعض مرتبہ پوری سند میں تفرد کسی ایک راوی کا ہوتا ہے جسے مدار اسناد کہتے ہیں، مدار اسناد چونکہ ایک ہی راوی ہے، اس لئے اس حدیث کو غریب کہدیا گیا اور مدار اسناد سے پہلے چونکہ وہ متعدد طرق سے مروی ہے اس لئے اُسے حسن کہدیا گیا، لیکن یہ جواب ضعیف ہے، اس لئے کہ اس طرح تو ہر غریب حدیث حسن ہو سکتی ہے، کیونکہ کہیں نہ کہیں پہنچکر تو طرق متعدد ہو ہی جاتے ہیں،

اس لئے حافظ ابن حجرؒ نے شرح نخبہ میں دوسرا جواب دیا ہے کہ امام ترمذیؒ نے کتاب العلل میں حسن کی جو تعریف کی ہے وہ صرف اسی حدیث حسن کی تعریف ہے، جس کے ساتھ غریب کا لفظ نہ ہو، اور جہاں امام ترمذیؒ حسن غریب کہتے ہیں وہاں جمہور کی اصطلاح کا حسن مراد لیتے ہیں، نہ کہ اپنی اصطلاح کا، اور جمہور کی اصطلاح میں حسن غریب کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے،

اور حافظ ابن صلاح نے اپنے مقدمہ میں ایک تیسرا جواب دیا ہے، اور وہ یہ کہ امام ترمذیؒ نے کتاب العلل میں حسن لغیرہ کی تعریف کی ہے، اور جس جگہ وہ حسن کے ساتھ غریب کو جمع کرتے ہیں وہاں حسن سے حسن لذاتہ مراد ہوتا ہے،

لیکن یہ سارے جوابات بعید معلوم ہوتے ہیں، سب سے بہتر جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے دیا، وہ فرماتے ہیں کہ اگر امام ترمذیؒ کی کتاب العلل والی عبارت کو غور سے پڑھا جائے تو اس اعتراض کا جواب خود بخود نکل آتا ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ کتاب العلل میں لکھتے ہیں "وما ذکرنا فی ھذا

الکتب حدیث غریب فانّ اھل الحدیث یستغربون الحدیث لمعنی، رُبّ حدیث یکون غریبًا لایُروٰی الّا من وجه واحدٍ" پھر اس کی مثال دینے کے بعد فرماتے ہیں :۔
"وربّ حدیث انما یستغرب لزیادۃ تکون فی الحدیث" پھر اس کی مثال دینے کے بعد فرماتے ہیں "وربّ حدیث یُروٰی من اوجه کثیرۃ وانما یُستغرب لحال الاسناد"
اس سے معلوم ہوا کہ حدیث کے غریب ہونے کی تین صورتیں ہیں، ایک صورت تو یہ ہے کہ اس کا مدار واقعۃً ایک ہی راوی پر ہو اور اس کے سوا کے کوئی روایت نہ کرتا ہو، یہ قسم تو امام ترمذیؒ کی کی صطلاح کے مطابق حسن کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی، حدیث کے غریب ہونے کی دوسری صورت یہ ہے کہ حدیث مجموعی طور پر تو بہت سے راویوں سے اور متعدد طرق سے مروی ہو لیکن اُن میں سے کسی طریق میں متن کے اندر کوئی ایسی زیادتی پائی جارہی ہو جو دوسرے کسی طریق میں نہ ہو، ایسی صورت میں اصل حدیث تو غریب نہیں ہوتی لیکن جس طریق میں زیادتی پائی جارہی ہے اس کو زیادتی کی وجہ سے غریب کہدیتے ہیں، اور تیسری صورت یہ ہو کہ اصل حدیث متعدد طرق سے مروی ہو لیکن کسی ایک طریق میں سند کے اندر کوئی زیادتی پائی جارہی ہو تو وہ طریق غریب ہوتا ہے، اور اسناد کی تبدیلی کی وجہ سے اس حدیث کو غریب کہدیتے ہیں،

اس تشریح سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ امام ترمذیؒ جہاں حسن کو غریب کے ساتھ جمع کرتے ہیں وہاں غریب سے مراد آخری دو صورتیں ہوتی ہیں، یعنی اصل حدیث متعدد طرق سے مروی ہونے کی بناء پر حسن ہوتی ہے، لیکن سند یا متن میں کوئی تفرد آجاتا ہے جس کی بناء پر امام ترمذیؒ اس کو ساتھ ساتھ غریب بھی کہدیتے ہیں،

ولا یعرف فی ھٰذا الباب الّا حدیث عائشۃ رضؓ ؛

امام ترمذیؒ کا یہ قول محلِّ نظر ہے، اس لئے کہ اس باب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث کے علاوہ پانچ اور[1] حدیثیں مروی ہیں :۔

---

[1] بلکہ پانچ سے زائد چنانچہ ابن السنی نے عمل الیوم واللیلۃ ص ، باب مایقول اذا خرج من الخلاء کے تحت حضرت انس بن مالک کی روایت نقل کی ہے "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج من الغائط قال الحمد للہ الذی احسن اِلیّ فی اوّلہ وآخرہ" اگرچہ اوپر ابن ماجہ کے حوالے سے حضرت انسؓ ہی کی ایک اور روایت ذکر کی جاچکی ہے اور آگے بھی آرہی ہے لیکن چونکہ اس کے الفاظ میں اور اس حدیث کے الفاظ میں فرق واضح ہے اس لئے مذکورہ حدیث مستقل شمار کی جاسکتی ہے۔ مرتب عفی عنہ

① ابن ماجہ میں حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خروج من الخلاء کے وقت یہ دعا پڑھتے تھے "الحمد للہ الذی اذھب عنی الاذٰی وعافانی" (ص ۲۶ ابواب الطہارۃ باب مایقول اذا خرج من الخلاء)

② ابن السنی کی عمل الیوم واللیلۃ ص، باب مایقول اذا خرج من الخلاء کے تحت حضرت ابوذرؓ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج من الخلاء قال الحمد للہ الذی اذھب عنا الحزن الاذٰی وعافانی،

③ سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۵۷) میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ دعا پڑھنا منقول ہے: "الحمد للہ الذی اخرج عنی ما یؤذینی وامسک علیّ ما ینفعنی" (کتاب الطہارۃ باب الاستنجاء)

④ ابن الجوزیؒ نے کتاب العلل میں یہی الفاظ حضرت سہل بن خیثمہ کی روایت سے نقل کئے ہیں،

⑤ عمل الیوم واللیلۃ باب مایقول اذا خرج من الخلاء ص ۸ کے تحت حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے "ان النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا دخل الخلاء قال اللھم انی اعوذ بک من الرجس النجس الخبیث المخبث الشیطان الرجیم واذا خرج قال الحمد للہ الذی اذاقنی لذتہ وابقی فیّ قوتہ واذھب عنی اذاہ،

لہٰذا ان احادیث کی موجودگی میں امام ترمذیؒ کا یہ فرمانا کیسے درست ہو سکتا ہے کہ اس باب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث کے سوا کوئی حدیث معروف نہیں، بعض حضرات نے اس کا یہ جواب دیا کہ یہ پانچوں احادیث سند کے اعتبار سے ضعیف ہیں، اور امام ترمذی کا مقصد یہ ہے کہ اس باب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث کے سوا کوئی حدیث سندِ قوی سے ثابت نہیں، لیکن یہ جواب اس لئے درست نہیں کہ امام ترمذیؒ "وفی الباب عن فلان وفلان" کہہ کر جن احادیث کا حوالہ دیتے ہیں ان میں صحیح اور سقیم ہر طرح کی روایات ہوتی ہیں، لہٰذا ان روایات کا ضعف اُن کے حوالہ دینے سے مانع نہیں ہو سکتا، لہٰذا بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام ترمذیؒ کو یہ احادیث نہیں پہنچیں، اور انھوں نے یہ بات اپنے علم کے مطابق کہہ دی،

بَابٌ فِي النَّهْيِ عَنِ اسْتِقْبَالِ الْقِبْلَةِ بِغَائِطٍ أَوْ بَوْلٍ

سعید بن عبد الرحمٰن المخزومی ؛ یہ سعید بن عبد الرحمٰن بن حسان ہیں، تیسری صدی کے محدث ہیں، امام ترمذیؒ اور امام نسائیؒ کے استاذ ہیں، اور امام نسائی نے انھیں ثقہ قرار دیا ہے،

سفیان بن عیینۃ ؛ یہ مشہور محدث ہیں، ان کی جلالتِ قدر پر اتفاق ہے، خاص طور پر عمرو بن دینار کی روایتوں میں انھیں سب سے زیادہ قابلِ اعتماد سمجھا جاتا ہے، آخری عمر میں ان کے حافظہ میں کچھ تغیر پیدا ہوگیا تھا، یہ تدلیس بھی کیا کرتے تھے، لیکن چونکہ عموماً ان کی تدلیس ثقات سے ہوا کرتی تھی، اس لئے ان کی روایتوں کو قبول کیا گیا ہے،

عن الزھری ؛ ان کا نام محمد بن مسلم بن عبید اللہ بن شہاب الزہری ہے، یہ حدیث کے ابتدائی مدوّنین میں سے ہیں، بعض حضرات نے اُن کی وثاقت میں کلام کیا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ وہ قابلِ اعتماد راوی ہیں،

عن عطاء بن یزید اللیثی ؛ مدینہ طیبہ کے تابعین میں سے ہیں اور حافظ ابن حجرؒ نے تاریخی اعتبار سے ان کو تیسرے طبقہ میں شمار کیا ہے، باتفاق ثقہ ہیں،

الغائط ، لغۃً غائط نشیبی زمین کو کہتے ہیں، اور چونکہ اہل عرب قضاءِ حاجت کے لئے عموماً نشیبی زمین کو استعمال کرتے تھے، اس لئے اس کا اطلاق بیت الخلاء پر ہونے لگا، اور بعض اوقات اس کا اطلاق نجاست پر بھی ہوتا ہے، چنانچہ اس حدیث میں پہلا لفظ "غائط" بیت الخلاء اور دوسرا نجاستِ خارجہ کے معنی میں استعمال ہوا ہے،

ولکن شرّقوا او غرّبوا ؛ یعنی یا مشرق کا رُخ کرو یا مغرب کا، یہ حکم مدینہ طیبہ کے اعتبار سے ہے، اس لئے کہ وہاں سے قبلہ جنوب کی سمت میں واقع ہے، جن مقامات پر قبلہ مشرق یا مغرب میں ہے وہاں "جنّبوا او شمّلوا" ہوگا، اس لئے کہ اس کی اصل علت احترامِ قبلہ ہے،

مراحیض ؛ مرحاض کی جمع ہے، جو بیت الخلاء کے معنی میں ہے، دراصل یہ لفظ رَحَضَ یَرْحَضُ سے نکلا ہے، جس کے معنی ہیں دھونا، اسی لئے بعض اوقات یہ لفظ غسل خانہ کے لئے بھی استعمال ہوجاتا ہے،

فننحرف عنہا ونستغفر اللہ ؛ عنہا کی ضمیر بظاہر قبلہ کی طرف راجع ہے، اور مطلب

یہ ہی کہ ان قبلہ رُخ بنے ہوئے پاخانوں میں ہم قبلہ کی طرف سے انحراف کر کے بیٹھتے تھے، لیکن چونکہ پاخانوں میں مکمل انحراف مشکل تھا اس لئے ہم استغفار بھی کرتے تھے،

اور بعض حضرات نے فرمایا کہ ضمیر "مراحیض" کی طرف راجع ہے، اور مطلب یہ ہے کہ ان قبلہ رُخ بنے ہوئے پاخانوں سے ہم انحراف کرتے تھے، اور اُن کی بجائے دوسری جگہ قضائے حاجت کرتے تھے، اور ان کے بنانے والوں کے لئے استغفار کرتے تھے،

علامہ سہارنپوریؒ نے بذل المجہود (ص، ج ۱) میں اس توجیہ کو بہت بعید قرار دیا ہے اس لئے کہ ان مراحیض کے بانی کفار تھے، اور ان کے لئے استغفار کے کوئی معنی نہیں، صاحبِ تحفۃ الاحوذی" نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ مراحیض ایسے مسلمانوں نے بنائے ہوں جو آبادی کے اندر استقبالِ قبلہ کو مکروہ نہ سمجھتے ہوں،

خود علامہ سہارنپوریؒ نے اس کا مطلب یہ بیان فرمایا ہی کہ ہم شروع میں ان پاخانوں میں قبلہ رُو بیٹھ جاتے تھے، لیکن بعد میں جب خیال آتا تو اپنا رُخ تبدیل کر لیتے اور ابتداء میں جو استقبالِ قبلہ ہوا اس پر استغفار کرتے تھے،

اِنما معنی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ، یہاں سے امام ترمذیؒ اپنی عادت کے مطابق استقبال اور استدبار کے سلسلہ میں فقہاء کے اقوال و مذاہب نقل کر رہے ہیں لیکن یہاں امام ترمذیؒ نے اختصار سے کام لیا ہے، اور صرف چند مذاہب نقل کئے ہیں، جبکہ اس مسئلہ میں فقہاء کے آٹھ مذاہب ہیں،

① استقبال اور استدبار دونوں علی الاطلاق ناجائز ہیں، خواہ کھلی فضاء میں ہو یا آبادی میں، یہ مسلک حضرت ابوہریرہؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابوایوب انصاریؓ، حضرت سراقہ ابن مالکؓ، حضرت مجاہدؒ، ابراہیم نخعیؒ، طاؤس بن کیسانؒ، حضرت عطاءؒ، ابوثورؒ، امام اوزاعیؒ، سفیان ثوریؒ، امام ابوحنیفہؒ، امام محمدؒ، ابن حزمؒ ظاہری اور ابن قیمؒ کا ہے، اور امام احمدؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے، اور حنفیہ کے نزدیک فتویٰ بھی اسی پر ہے،

② استقبال اور استدبار دونوں مطلقاً جائز ہیں، خواہ آبادی میں ہو خواہ صحراء میں، یہ مسلک حضرت عائشہؓ، عروہ بن الزبیرؓ، امام مالکؒ کے استاذ ربیعۃ الرأیؒ اور داؤد ظاہریؒ سے منقول ہے،

③ صحراء میں استقبال و استدبار دونوں ناجائز اور آبادی میں دونوں جائز، یہ مسلک

حضرت عباسؓ حضرت عبداللہ بن عمرؓ، عامر شعبیؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور اسحٰق بن راہویہؒ کا ہے، اور امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اس کے مطابق ہے،

④ استقبال بہرصورت ناجائز اور استدبار بہرصورت جائز، یہ امام احمدؒ سے ایک روایت ہے، بعض اہلِ ظاہر اس کے قائل ہیں، اور امام ابوحنیفہؒ[1] کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے،

⑤ استقبال بہرصورت ناجائز اور استدبار آبادی میں جائز اور صحرا میں ناجائز، یہ مسلک امام ابو یوسفؒ کا ہے، اور امام اعظمؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے،

⑥ استقبال واستدبارِ کعبہ کے ساتھ بیت المقدس کا استقبال واستدبار بھی مطلقاً ناجائز ہے، یہ قول محمد بن سیرین کا ہے، اور ایک روایت کے مطابق ابراہیم نخعیؒ بھی اسی کے قائل ہیں،

⑦ استقبال اور استدبار دونوں کی ممانعت اہلِ مدینہ کے ساتھ مخصوص ہے، غیر اہلِ مدینہ کے لئے دونوں جائز ہیں، یہ حافظ ابوعوانہ کا قول ہے،

⑧ استقبال واستدبار مطلقاً مکروہ تنزیہی ہیں .... یہ امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت ہے، جسے صاحبؒ "النہر الفائق شرح کنز الدقائق" نے نقل کیا ہے، حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے "مصفّٰی" اور "مسوّٰی" میں اور مشہور حنفی عالم علامہ شوق نیمویؒ نے آثار السنن (ص ۲۳ باب آداب الخلاء) میں اسی کو اختیار کیا ہے،

یہ اختلاف دراصل روایات کے اختلاف پر مبنی ہے، اس باب میں مختلف روایات ہیں، روایت اولیٰ حضرت ابوایوب انصاریؓ کی حدیث باب ہے، "اذا اتیتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة بغائط ولا ببول ولا تستدبروها"[2] یہ حدیث باتفاق اصح مافی الباب ہے، اس سے حنفیہ اور پہلے مذہب کے تمام علماء ممانعت کے عموم پر استدلال کرتے ہیں، کیونکہ اس میں حکم عام ہے اور بنیان وصحراء کی کوئی تفریق نہیں،

دوسری روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ہے، جسے امام ترمذیؒ نے روایت کیا ہے:

---

[1] کما فی البذل عن العینیؒ ص ۴ ج ۱، ۱۲

[2] ترمذی کے علاوہ یہ حدیث بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی اور مؤطا امام مالکؒ میں بھی مذکور ہے، کما فی جامع الاصول (ج ۸، ص ۱۲۰) فی الباب الثالث من کتاب الطہارۃ رقم الحدیث ۵۰۹۸

قال رقيت يوماً على بيت حفصة فرأيت النبي صلى الله عليه وسلم على حاجته مستقبل الشام مستدبر الكعبة "(کتاب الطہارۃ باب ماجاء من الرخصة فی ذلك)
اس سے دوسرے مذہب والے علی الاطلاق جواز پر استدلال کرتے ہیں، تیسرے مذہب والے صرف بنیان میں جائز ہونے پر، چوتھے مذہب والے استدبار کے مطلقاً جواز پر، پانچویں مذہب والے استدبار کے آبادی میں جائز ہونے پر اور آٹھویں مذہب والے استدبار کے مکروہ تنزیہی ہونے پر استدلال کرتے ہیں،

تیسری روایت حضرت جابرؓ کی ہے، ترمذی اور ابوداؤد میں مذکور ہے، "قال نهی نبی الله صلى الله عليه وسلم ان نستقبل القبلة ببول فرأيته قبل ان يقبض بعام يستقبلها، لفظه لابی داؤد کتاب الطہارۃ باب الرخصة فيه، اس سے دوسرے مذہب والے علی الاطلاق جواز پر استدلال کرتے ہیں، اور تیسرے مذہب والے صرف بنیان میں جائز ہونے پر

چوتھی روایت ابن ماجہ میں حضرت عائشہؓ سے منقول ہے کہ "ذکر عند رسول الله صلى الله عليه وسلم قوم يكرهون ان يستقبلوا بفروجهم القبلة فقال اراهم قد فعلوها استقبلوا بمقعدتی القبلة" (ابن ماجة کتاب الطہارۃ باب الرخصة فی ذلك فی الكنيف واباحته دون الصحاری) اس حدیث سے حضرت عائشہؓ استدبار و استقبال کی مطلقاً اجازت پر اور شافعیہ و مالکیہ صرف آبادی میں اجازت پر استدلال کرتے ہیں،

پانچویں روایت ابوداؤد (کتاب الطہارۃ باب کراهية استقبال القبلة عند قضاء الحاجة) میں حضرت معقل بن ابی معقل الاسدی کی ہے "قال نهی رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نستقبل القبلتين ببول او غائط" اس سے محمد بن سیرین اور ایک روایت کے مطابق ابراہیم نخعیؒ بھی اس بات پر استدلال کرتے ہیں کہ کعبہ کے علاوہ بیت المقدس کی طرف استقبال و استدبار بھی مکروہ ہے،

حنفیہ کی وجوہ ترجیح :

حنفیہ نے مذکورہ تمام روایات میں حضرت ابوایوب انصاریؓ کی روایت کو ترجیح دے کر

ل قال الشوكانیؒ واحتج اہل المذہب الرابع بحديث سلمان الذی فی صحیح مسلم وليس فيه الا النهی عن الاستقبال فقط وهو باطل لان النهی عن الاستدبار فی الاحاديث الصحيحة وهو زيادة يتعين الاخذ بها (نيل الاوطار ۱/۶۹)

اس پر اپنے مذہب کی بنیاد رکھی ہے، اور باقی تمام روایات میں تاویل کر کے ان کو اسی روایت پر محمول کیا ہے، حضرت ابو ایوبؓ کی روایت کی وجوہ ترجیح مندرجہ ذیل ہیں:۔

① یہ حدیث باتفاق محدثین سند کے اعتبار سے اصح ما فی الباب ہے، اور اس باب میں کوئی بھی حدیث سنداً اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی،

② حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی روایت ایک قانون کلی کی حیثیت رکھتی ہے، اس کے مقابلہ میں دوسری تمام روایات واقعات جزئیہ ہیں، حنفیہ کا اصول ہے کہ وہ روایاتِ متعارضہ میں سے ہمیشہ اس روایت کو اختیار کرتے ہیں، جس میں ضابطۂ کلیہ بیان کیا گیا ہو، ایسے مواقع پر حنفیہ واقعاتِ جزئیہ میں تاویل کرتے ہیں،

③ حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی روایت قولی ہے اور مخالف روایات فعلی ہیں، اور یہ قاعدہ ہے کہ تعارض کے وقت باتفاق قولی احادیث کو ترجیح ہوتی ہے،

④ حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی روایت محرِّم ہے، اور اس کی مخالف روایات مبیح ہیں، اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ تعارض کے وقت محرِّم کو مبیح پر ترجیح ہوتی ہے،

⑤ حضرت ابو ایوبؓ کی روایت واضح اور معلوم السبب ہے، دوسری روایات غیر واضح اور غیر معلوم السبب ہیں، کیونکہ ان میں بہت سے احتمالات ہیں، کما سیأتی انشاء اللہ تعالیٰ،

⑥ حضرت ابو ایوبؓ کی حدیث اوفق بالقرآن ہے، اس لئے کہ قرآن کریم کی کئی آیات تعظیم شعائر اللہ کی اہمیت پر دلالت کرتی ہیں، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللّٰهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ" پھر خاص طور سے کعبہ کی تعظیم ایک متفق علیہ مسئلہ ہے،

⑦ یہ حدیث مؤید بالاحادیث الکثیرہ ہے، چنانچہ ترمذیؒ میں حضرت سلمان فارسیؓ کی روایت[1] ابوداؤدؒ اور ابن ماجہ[2] میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت اس کی تائید کرتی ہیں، یہ دونوں روایتیں سنداً صحیح ہیں، اس کے علاوہ حضرت ابوعوانہؒ حضرت سہل بن حُنَیفؓ اور حضرت سہل بن سعد .... سے بھی اسی قسم کی روایات مروی ہیں، جنھیں مجمع الزوائد وغیرہ میں دیکھا جا سکتا ہے، ان کی اسانید اگرچہ متکلم فیہ ہیں، لیکن ان کے مؤید ہونے میں کوئی شبہ نہیں، نیز مختلف کتب حدیث میں اور بھی ..... اسی قسم کی احادیث مروی ہیں جنھیں تائید میں پیش کیا جا سکتا ہے،

⑧ حضرت ابو ایوبؓ کی حدیث مؤید بالقیاس بھی ہے، کیونکہ صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان

---

[1] ج ۱ باب الاستنجاء بالحجارة ۱۲ [2] ج ۱ باب کراہیۃ استقبال القبلۃ عند قضاء الحاجۃ ۱۲

[3] م ۲۷ باب الاستنجاء بالحجارة والنہی عن الروث والرمۃ [4] ج ۱ ص ۲۰۵ کتاب الطہارۃ باب استقبال القبلۃ عند الحاجۃ

میں روایت صحیحہ مرفوعہ ہے:۔

"من تفل تجاه القبلة جاء يوم القيامة وتفله بين عينيه" (معارف السنن ج ا،ص ۹۵ بحوالہ صحیح ابن خزیمہ وصحیح ابن حبان) تو جب تھوکنے کی ممانعت ہے تو قضاء حاجت کے وقت استقبال قبلہ کی ممانعت بطریق اولیٰ ہوگی۔

مخالف روایات کا جواب

اب دوسری روایات کا جواب پیش خدمت ہے، جہاں تک حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت کا تعلق ہے تو یہ روایت حضرت ابوایوب انصاریؓ کی روایت سے کم مرتبہ ہونے کے باوجود صحیح ہے لیکن اس کی تشریح میں کئی احتمالات ہیں، اس لئے کہ یہ ایک واقعہ جزئیہ ہے، نیز ایسے موقعہ پر ظاہر ہے کہ ابن عمرؓ نے قصداً آپ کو نہیں دیکھا ہوگا، بلکہ اتفاقاً نظر پڑ گئی ہوگی، اور اس میں غلط فہمی کے امکانات بہت زیادہ ہیں۔

پہلا احتمال تو یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ اصل میں مستدبر قبلہ نہ ہوں، لیکن حضرت ابن عمرؓ کو دیکھ کر بتقاضائے حیا آپ نے اپنی ہیئت بدلی ہو، اور اس تبدیلی کی وجہ سے استدبار متحقق ہو گیا ہو۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت فرجاً منحرف ہوں، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ اس کا ادراک نہ فرما سکے ہوں، اس کی تفصیل یہ ہے کہ نماز میں استقبال قبلہ اور استنجاء کے موقعہ پر استقبال واستدبار کے حکم میں اتنا فرق ہے کہ نماز میں صدراً استقبال ضروری ہے۔ جبکہ استنجاء کرتے وقت عضو مخصوص کا استقبال ممنوع ہے، چنانچہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے ردالمحتار (ج:۱، ص:۳۴۱) پر لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص استنجاء کرتے وقت صدراً مستقبل قبلہ ہو لیکن فرجاً منحرف ہو تو اس صورت میں کراہت نہیں رہتی۔ لہٰذا ہو سکتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرجاً منحرف ہوں۔

تیسرا احتمال یہ بھی ہے کہ یہ آنحضرت ﷺ کی خصوصیت ہو، اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ علماء کی ایک جماعت کے نزدیک جن میں علامہ شامیؒ اور حافظ ابن حجرؒ

بھی داخل ہیں، آنحضرتؐ کے فضلات پاک تھے، لہٰذا البعید نہیں کہ آپؐ اس حکم سے مستثنیٰ ہوں، پھر سوچنے کی بات یہ ہے کہ اگر اس عمل سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء استدبار کی اجازت دینا ہوتا تو ایک خفیہ عمل کے ذریعہ اس کی تعلیم کے بجائے واضح الفاظ میں تمام اُمت کے سامنے یہ حکم بیان فرماتے جیسا کہ ابوایوبؓ کی روایت میں کیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس عمل سے حضرت ابوایوب انصاریؓ کی روایت کے خلاف کوئی تشریعی حکم لگانا درست نہیں،

یہاں یہ بات بھی قابلِ نظر ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے بنیان وصحاری کی کوئی تفریق معلوم نہیں ہوتی، لہٰذا اس سے شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال ناتمام ہے، یہ حضرات اس تفریق کی دلیل میں خود حضرت ابن عمرؓ کا عمل پیش کرتے ہیں: عن مروان الاصفر قال رأیت ابن عمرؓ اناخ راحلته مستقبل القبلة ثم جلس یبول الیھا فقلت یا ابا عبد الرحمٰن الیس قد نھی عن ھٰذا قال بلی انما نھی عن ذلك فی الفضاء فاذا کان بینك وبین القبلة شیٔ یسترك فلا بأس۔ (ابوداؤد، کتاب الطھارۃ باب کراھیة استقبال القبلة عند قضاء الحاجة)

حنفیہؒ کی طرف سے اس روایت کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، علامہ سہارنپوریؒ نے "بذل المجہود" میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ روایت ضعیف[1] ہے، اس لئے کہ اس کا مدار حسن ابن ذکوان پر ہے، جنھیں یحییٰ بن معین، امام نسائیؒ، ابن عدی اور امام احمدؒ وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے، لہٰذا یہ روایت قابلِ استدلال نہیں، لیکن یہ جواب تسلّی بخش نہیں، کیونکہ حسن بن ذکوان ایک مختلف فیہ راوی ہیں، جن کے بارے میں جرح وتعدیل کی آراء مختلف ہیں، اور ان کی توثیق بھی کی گئی ہے، حافظ ذہبیؒ نے "میزان الاعتدال" میں اُن کے بارے میں مختلف اقوال نقل کئے ہیں، اور بعد میں یہ فیصلہ کیا ہے کہ "انه صالح الحدیث وارجو انه لا بأس به"۔ حافظ ذہبیؒ نقدِ رجال کے معاملہ میں کامل مہارت رکھتے ہیں، اس لئے اُن کا فیصلہ قابلِ قبول ہونا چاہئے

---

[1] ہذا الحدیث مدارہ علی الحسن بن ذکوان وقال فیہ ابن معین ضـ ابوحاتم "ضعیف" وقال ابوحاتم والنسائی ایضاً "لیس بالقوی" قال یحییٰ ابن معین منکر الحدیث وضعفه وقال ابن ابی الدنیا لیس عندی بالقوی وقال احمد احادیثه اباطیل وقال عمرو بن علی کان یحییٰ یحدث عنه وما رأیت عبدالرحمٰن حدث عنه،

(بذل المجہود، ص ۸ ج ۱)

اسی بناء پر حافظ ابن حجرؒ نے "تلخیص الحبیر" میں اسے حسن قرار دیا ہے، اور ابو داؤدؒ نے اس پر سکوت کیا ہے، اور امام دار قطنیؒ نے سنن دار قطنی جلد اول صفحہ ۵۸ میں اسے صحیح قرار دیا ہے، چنانچہ فرمایا "ھٰذا اصحیح کلّھم ثقات" اور ابن الجارودؒ نے "المنتقٰی" میں اسے تخریج کیا ہے، جبکہ اُن کے بارے میں یہ بات معروف ہے کہ وہ صرف احادیث صحیحہ روایت کرتے ہیں، علاوہ ازیں خود حنفیہ میں سے علامہ نیمویؒ نے آثار السنن (ص ۲۳) میں اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے، اور اس قسم کی احادیث سے حنفیہ بکثرت استدلال کرتے ہیں، لہٰذا اس درجہ کی روایت کو علی الاطلاق ناقابلِ استدلال قرار دینا مشکل ہے، لہٰذا اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ یہ حضرت ابن عمرؓ کا اپنا عمل اور اجتہاد ہے، احادیثِ مرفوعہ میں اس تفریق کی کوئی بنیاد مروی نہیں، نیز صحابی کا اجتہاد حجت نہیں، خاص طور سے جبکہ اس کے بالمقابل دوسرے صحابہ کے آثار اس کے خلاف موجود ہوں، اس کے علاوہ حضرت ابن عمرؓ کا یہ اجتہاد نظریۂ فقہی کے اعتبار سے مرجوح معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اگر استقبالِ قبلہ کی ممانعت اس بات پر موقوف ہو کہ متخلّی اور کعبہ کے درمیان کوئی حائل موجود نہ ہو تو اس قسم کا استقبال تو صرف حرم شریف میں بیٹھ کر ہو سکتا ہے، اور کہیں نہیں، کیونکہ کوئی نہ کوئی عمارت یا پہاڑ وغیرہ بیچ میں ضرور حائل ہوتا ہے، لہٰذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ صحراء وغیرہ میں بھی استقبال جائز ہو، اور استقبال و استدبار مکروہ نہ ہو، اور یہ بات خود شافعیہ کے مسلک کے خلاف ہے،

امام شافعیؒ اس کے جواب میں یہ فرماتے ہیں کہ اس حکم کی علت احترام کعبہ نہیں بلکہ احترام مصلّین ہے، لیکن یہ بات بھی درست نہیں، اور یہ علت محلِ نظر ہے، اس لئے کہ تمام احادیثِ ممانعت میں قبلہ کا لفظ آیا ہے، جس سے ظاہر یہی ہے کہ یہ حکم احترامِ قبلہ کی بنیاد پر دیا جا رہا ہے دوسرے اگر احترامِ مصلّین کا اعتبار کیا جائے تو کسی بھی سمت میں قضاءِ حاجت کی اجازت نہ ہونی چاہئے، اس لئے کہ ہر سمت میں مصلّین کے وجود کا امکان ہے، علاوہ ازیں اگر اس حکم کو صحیح مان لیا جائے تب بھی امام شافعیؒ کے مسلک پر اس علت کی تطبیق نہیں ہوتی، کیونکہ آبادی میں مصلّین کی موجودگی صحراء کی بہ نسبت زیادہ محتمل ہے، لہٰذا آبادی میں بھی استقبال و استدبار جائز نہ ہونا چاہئے،

۱؎ صفحہ ۱۰۲ مطبوعہ قاہرہ ۱۳۸۲ھ،

دوسری حدیث حضرت جابرؓ کی ہے، اس کا جواب بھی بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ اس کی سند میں دو راوی متکلم فیہ ہیں ایک "ابان بن صالح" ایک "محمد بن اسحٰق" لیکن یہ جواب کافی نہ ہوگا اس لئے کہ یہ دونوں راوی مختلف فیہ ہیں، "ابان بن صالح" کو ضعیف قرار دینے والے صرف دو حضرات ہیں، ایک حافظ ابن عبدالبرؒ جنھوں نے "التمہید" میں ان کی اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے، اور دوسرے ابن حزم ہیں جنھوں نے "المحلیٰ" میں ابان بن صالح پر جرح کی ہے، لیکن محققین نے فرمایا ہے کہ ابان پر جرح ان دونوں حضرات کی غفلت ہے، اُن سے پہلے کسی نے اُن پر جرح نہیں کی، کمافی بذل المجہود، جہاں تک محمد بن اسحٰق کا تعلق ہے خود حنفیہ نے ایسی بہت سی روایتوں سے استدلال کیا ہے جو محمد بن اسحٰق سے مروی ہیں اور یہ وہ راوی ہیں جنکے بارے میں ائمہ حدیث کا اتنا شدید اختلاف ہوا ہے کہ شاید کسی دوسرے راوی کے بارے میں اس قدر شدید اختلاف نہ ہوا ہو، امام مالکؒ تو اُن کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ "لئن اُقِمْتُ فیما بین الحجر و باب بیت الله لعلت انه دجال کذاب" وقال "دجال من الدجاجلة" اور شعبہ اُن کے بارے میں فرماتے ہیں "امیر المؤمنین فی الحدیث" دوسرے علماءِ جرح و تعدیل کی آراء بھی اُن کے بارے میں مختلف ہیں، بعض حضرات نے اُن کے بارے میں یہ فیصلہ کیا ہے کہ اُن کی جو روایت "حدثنا" کے صیغہ کے ساتھ ہو وہ مقبول ہے، اور جو عَنْ کے ساتھ مروی ہو یعنی معنعن ہو وہ مقبول نہیں، لیکن اُن کے بارے میں معتدل فیصلہ جسے حضرت شاہ صاحبؒ نے بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ یہ حافظہ میں کچھ کمزور تھے، عدالت کے اعتبار سے قابلِ اعتماد لہٰذا یہ رواۃ حسان میں سے ہیں، البتہ یہ تدلیس کے عادی ہیں، اس لئے ان کا عنعنہ مشکوک ہے، حضرت جابرؓ کی یہ روایت اگرچہ ترمذی وغیرہ میں بطریق العنعنہ محمد بن اسحاق سے مروی ہے، لیکن دارقطنی (ص ۲۱ ج ۱) میں یہی روایت تحدیث کے صیغہ کے ساتھ آئی ہے، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے، اور علامہ ابن ہمامؒ نے "فتح القدیر" میں امام ترمذی کی "علل کبیر" سے نقل کیا ہے کہ "سئلت محمد بن اسمٰعیل عن هذا الحدیث فقال صحیح" حافظ ابن حجرؒ نے بھی

لہ وثقہ ابن المبارک وابن سعد وابن معین والبخاری والعجلی وتکلم فیہ البیہقی فی "کتاب الاسماء والصفات" واعتمد علیہ فی کتاب القراءۃ فلم یتکلم فیہ واستدل بروایتہ وہذا لعمری العجب منہ"

(معارف السنن ص ۱۹۱ ج ۱)

تلخیص الحبیر" میں تفصیل کے ساتھ اس حدیث کی تخریج کی ہے، اور اس کو قابلِ استدلال ثابت کیا ہے، لہٰذا سند کے اعتبار سے بھی اس حدیث کو بالکلیہ رَد کرنا درست نہیں، لیکن پھر بھی رواۃ پر کلام ہونے کی بنا پر سند میں ایک درجہ کا ضعف ضرور پیدا ہو گیا ہے، اور ناسخ کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ قوت کے اعتبار سے منسوخ کے برابر ہو یا اس سے بڑھکر ہو اور حضرت ابوایوبؓ کی حدیث اس کے مقابلہ میں کہیں زیادہ قوی ہے، لہٰذا یہ اُس کے لئے ناسخ نہیں بن سکتی، اس کے علاوہ یہاں بھی وہ احتمالات موجود ہیں جو حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں بیان کئے گئے،

اب حضرت عائشہ رضؓ کی حدیث باقی رہ جاتی ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس کی سند اور متن دونوں میں کلام ہے حافظ ذہبیؒ نے اسے سنداً منکر قرار دیا ہے جس کی کئی وجوہ ہیں:

(۱) ایک روایت میں سند یہ ہے "عن خالد الحذاء عن عراك بن مالك عن عائشة" دوسری سند اس طرح ہے "عن خالد الحذاء عن رجل عن عراك عن عائشة" تیسری سند یہ ہے "عن خالد الحذاء عن خالد بن ابی الصلت عن عراك عن عائشة".

(۲) ابن حزم نے خالد بن ابی الصلت کو مجہول قرار دیا ہے.

(۳) عراک بن مالکؒ کا سماع حضرت عائشہ رضؓ سے ثابت نہیں، جیسا کہ امام بخاریؒ نے تصریح کی ہے،

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ تینوں اعتراضات درست نہیں جہاں تک اضطراب کا تعلق ہے اسے محدثین نے اس طرح رفع کیا ہے کہ مندرجہ بالا تین طرق میں سے آخری طریق کو صحیح اور باقی کو غلط قرار دیا ہے، رہا خالد بن ابی الصلت کا معاملہ تو بہت سے محدثین نے ابن حزم کے اس خیال کی تردید کی ہے کہ وہ مجہول ہیں، اور ابن حزم کے بارے میں یہ معروف ہے کہ وہ راویوں پر جہالت کا حکم لگانے میں بہت عجلت پسند ہیں، یہاں تک کہ انھوں نے امام ترمذیؒ اور ابن ماجہؒ کو بھی مجہول قرار دیدیا ہے، لہٰذا اُن کی تجہیل کا اعتبار نہیں، رہا تیسرا اعتراض

لہ قال الحافظؒ فی التلخیص "الحدیث اخرجہ احمد وابوداؤد والترمذی وابن ماجہ وابن الجارود وابن خزیمۃ وابن حبان والحاکم" وزاد ابن حبان "لیستدبرہا" وصححہ البخاری فیما نقلہ عن الترمذی وحسنہ ہو والبزار وصححہ ایضاً ابن السکن" (التعلیق المغنی، ص ۵۹ ج ۱)

سو اگرچہ امام بخاریؒ نے تصریح کی ہے کہ عراک کا سماع حضرت عائشہؓ سے ثابت نہیں، لیکن یہ بات بھی درست نہیں، اس لئے کہ عراک بن مالکؒ حضرت عائشہؓ کے ہمعصر ہیں، اور امام بخاریؒ نے ان کے سماع کی نفی اپنے اصول کے مطابق کی ہے، لیکن امام مسلمؒ کے اصول پر حضرت عائشہؓ سے اُن کی روایات صحیح ہیں، چنانچہ اپنی صحیح میں امام مسلمؒ نے اس طریق سے متعدد روایات ذکر کی ہیں، لہٰذا مذکورہ اعتراضات درست نہ ہوئے، ہاں البتہ یہ بات ہے کہ خالد بن ابی الصّلت کا سماع عراک سے نہیں ہے،

نیز بہت سے محدثین نے اس حدیث کو موقوف علی عائشہؓ قرار دیا ہے، چنانچہ ابن ابی حاتمؒ نے جعفر بن ربیعہ عن عراک عن عائشہؓ کے طریق سے یہ حدیث موقوفاً نقل کی ہے، اور یہ بات طے شدہ ہے کہ عراک کے شاگردوں میں جعفر بن ربیعہ سب سے زیادہ قابلِ اعتماد ہیں، اس لئے اُن کی روایت کو ترجیح ہوگی، خلاصہ یہ کہ یہ روایت یا تو منقطع ہے یا موقوف، ظاہر ہے کہ ان دونوں صورتوں میں یہ حدیث حضرت ابوایوبؓ کی متصل صحیح اور مرفوع روایت کا مقابلہ نہیں کرسکتی،

یہ کلام تو حدیث کی سند پر تھا، اگر متن پر غور کیا جائے تو اس کا سیاق صاف بتا رہا ہے کہ یہ حدیث حضرت ابوایوبؓ کی حدیث سے مقدم ہے، اس لئے کہ اس حدیث میں منقول ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ذکر کیا گیا کہ صحابۂ کرام استقبال بالفرج الی القبلہ کو مکروہ سمجھتے ہیں تو آپؐ نے اس پر تعجب کا اظہار فرمایا، اگر ممانعت کا حکم پہلے آچکا ہوتا تو اظہارِ تعجب کے کوئی معنی نہیں تھے، لہٰذا یہ حدیث منسوخ تو ہوسکتی ہے، ناسخ نہیں ہوسکتی،

بعض حضرات نے حضرت عائشہؓ کی اس حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث میں قضاءِ حاجت کے وقت کا کوئی بیان نہیں، بلکہ عام مجلسوں کا بیان ہے، اور "اِسْتَقْبِلُوْا بِمَقْعَدَتِیَ الْقِبْلَةَ" میں مقعدتی سے مراد خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عام مجلس کے مقعد تھے نہ کہ قضاءِ حاجت کے مقعد، اس کی تشریح یہ ہے کہ حضرت ابوایوب انصاریؓ کی حدیث کے بعد صحابۂ کرام نے اپنی عام مجالس میں بھی استقبالِ قبلہ و استدبارِ قبلہ سے پرہیز شروع کردیا تھا، اس غلو سے بچانے کے لئے آپؐ نے اپنی عام مجلس کا رُخ قبلہ کی جانب کرنے کا حکم دیا، تاکہ صحابہؓ کو اس بات کا علم ہوجائے کہ استقبال واستدبار کی ممانعت صرف قضاءِ حاجت کے وقت کے ساتھ خاص ہے، عام مجلسوں کا یہ حکم نہیں ہے،

لیکن یہ جواب درست نہیں ہے، اس لئے کہ مصنف ابن ابی شیبہؒ کی ایک روایت سے اس حدیث کے اندر صاف طور سے بیت الخلاء کے رُخ بدلنے کا ذکر ہے، اگرچہ اس روایت میں ایک راوی مجہول ہے، لیکن بہرحال یہ روایت قیاسی تاویلات پر مقدم ہے، علاوہ ازیں دارقطنی ص۵۹ ج۱ کتاب الطہارۃ باب استقبال القبلۃ فی الخلاء کی اس روایت سے بھی اس جواب پر اشکال ہوتا ہے، جسے امام دارقطنیؒ نے یحییٰ بن مطر کے طریق سے ذکر کیا ہے، اور اس میں غائط اور بول کی تصریح ہے، چنانچہ اس کے الفاظ یہ ہیں: سمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بقوم یکرھون ان یستقبلوا القبلۃ بغائط او بول الخ۔ لہٰذا اس حدیث کا پہلا جواب ہی درست ہے،

اب صرف حضرت معقل بن ابی معقل کی اس روایت کا جواب رہ جاتا ہے جس میں قبلتین کے استقبال سے منع کیا گیا ہے، جمہور کی جانب سے اس کے جواب میں یہ کہا گیا ہے کہ قبلتین سے مراد دونوں قبلے علی سبیل البدلیت ہیں، نہ کہ علی سبیل الجمعیۃ یعنی دونوں کا استقبال واستدبار بیک وقت کبھی ناجائز نہیں ہوا، جب بیت المقدس قبلہ تھا تو اس کے استقبال واستدبار کی ممانعت تھی اور جب کعبہ شریف قبلہ ہوا تو اس کے استقبال کی ممانعت ہوئی، اسی کو راوی نے قبلتین سے تعبیر کر دیا، اس کی دلیل یہ ہے کہ قبلتین تثنیہ کا صیغہ ہے، اور بیک وقت دو قبلے کبھی نہیں ہوئے، تو لامحالہ یہاں قبلتین علی سبیل البدلیت مراد ہوں گے،

دوسرا جواب اس کا یہ ہے کہ یہ حدیث خاص طور سے اہل مدینہ کے لئے تھی، کیونکہ وہاں بیت المقدس کا استدبار کعبہ کے استقبال کو اور بیت المقدس کا استقبال کعبہ کے استدبار کو مستلزم ہے، کیونکہ وہاں کعبہ جنوب میں ہے اور بیت المقدس شمال میں، لہٰذا اگر مدینہ میں بھی بیت المقدس کے استقبال واستدبار کی اجازت دی جاتی تو خود کعبہ کا استدبار واستقبال لازم آتا، لہٰذا جہاں یہ صورت نہ ہو وہاں صرف کعبہ کا استقبال واستدبار مکروہ ہوگا، اس لئے کہ ممانعت کا اصل مقصود یہی ہے، بہرکیف حضرت ابوایوبؓ کی روایت مذکورہ بالا تمام روایات کے مقابلہ میں کہیں زیادہ صحیح بھی ہے صریح اور معلوم السبب بھی، اس کے مقابلہ میں تمام مخالف روایات اس سے سنداً کمتر اور محتمل تاویل ہیں،

بَابُ مَا جَاءَ مِنَ الرُّخْصَةِ فِيْ ذٰلِكَ

وابن لهيعة ضعيف عند اهل الحديث: ان کا پورا نام ابو عبدالرحمٰن عبداللہ

ابن لہیعۃ الحضرمی الغافقی المصری ہیں سنہ ۱۷۴ھ میں آن کی وفات ہوئی یہ اُن راویوں میں سے ہیں جو اپنے ضعف کی بنا پر مشہور ہوئے، بخاری و نسائی کے سوا تمام صحاح میں ان کی روایات موجود ہیں،

علامہ ابن خلکان نے "وفیات الاعیان (ج ۱ ص ۲۴۹ و ۲۵۰) میں لکھا ہے کہ یہ مصر میں قاضی تھے، اور یہ پہلے قاضی ہیں جنھیں خلیفہ منصور نے مصر میں مقرر کیا، اس سے قبل قاضیوں کا تقرر شہر کے گورنر کیا کرتے تھے، اور یہی پہلے قاضی ہیں جنھوں نے رویت ہلال رمضان کا خاص اہتمام اور اعلان کیا،

ان کے بارے میں محدثین کی آراء مختلف ہیں، عبداللہ بن وہب اُن کو مطلقاً ثقہ قرار دیتے ہیں، امام احمدؒ سے بھی ایک قول میں اُن کی مطلق توثیق منقول ہے، لیکن محدثین کی اکثریت ان کو ضعیف قرار دیتی ہے، چنانچہ یحییٰ بن معین، یحییٰ بن سعید القطان، ابوزرعہ اور امام نسائیؒ نے ان کی مطلقاً تضعیف کی ہے، پھر جرح کرنے والوں نے اُن کی تضعیف کے مختلف اسباب بیان کئے ہیں، جن میں سے مشہور یہ ہے کہ سنہ ۱۷۰ھ میں اُن کے مکان کو آگ لگ گئی تھی جس میں ان کی ساری کتابیں جل گئی تھیں، اس کے بعد انھوں نے حافظہ سے روایات بیان کرنا شروع کیں اور اس میں غلطیاں ہوئیں۔ لیکن حافظ ذہبیؒ نے "میزان الاعتدال" میں عثمان بن صالح سے نقل کیا ہے کہ اُن کی تمام کتب نہیں جلی تھیں، بلکہ اُن کا صرف ایک حصہ جلا تھا، اور ان کے ضعف کا اصل سبب یہ ہی کہ یہ ایک مرتبہ گدھے پر سے گر پڑے تھے جس سے انھیں چوٹیں آئیں، اور ان کا حافظہ کمزور ہوگیا،

حافظ ابن حجرؒ نے "تہذیب التہذیب" میں اور ابن خلکان نے "وفیات الاعیان" میں اُن کی تضعیف کا ایک سبب یہ بیان کیا ہے کہ لوگ اُن کے پاس آکر بہت سی ایسی حدیثیں بیان کرتے تھے جو انھوں نے روایت نہیں کیں، اور یہ اُن پر خاموش رہتے تھے، اور بیان کرنے والے اُن کے سکوت کو اجازت سمجھ کر وہ حدیثیں اُن کی سند سے روایت کرتے رہتے تھے، اور یہ اُس پر کوئی نکیر نہیں کرتے تھے، جب اُن سے پوچھا گیا تو انھوں نے جواب دیا: "ماذنبی؟ انما یجیئونی بکتاب یقرؤنہ علی ویقومون ولو سألونی لأخبرتہم انہ لیس من حدیثی"،

چوتھا سبب امام احمدؒ سے منقول ہے کہ انھوں نے بہت سی احادیث عمرو بن شعیبؒ

لہ (ج ۲، ص ۴۰۹، ترجمہ نمبر ۴۵۳۰) ترجمہ عبداللہ بن لہیعہ ۱۲ مرتب

کی مثنیٰ بن صباح کے واسطہ سے سنی تھیں، بعد میں وہ یہ حدیثیں مثنیٰ کے واسطہ کے بغیر براہِ راست روایت کرنے لگے تھے، نیز ابن حبانؒ نے بھی فرمایا: "کان صالحًا لکنه یدلس عن الضعفاء"[1]

ائمہ حدیث میں سے امام فلاسؒ اور ابن حبانؒ کی رائے یہ ہے کہ اُن کی جو احادیث ان کا گھر جلنے سے پہلے لوگوں نے حاصل کی ہیں وہ مقبول ہیں، چنانچہ عبداللہ بن المبارک، عبداللہ بن یزید المقری، عبداللہ بن مسلمۃ القعنبی، اور عبداللہ بن وہبؒ نے ان سے جو روایات لی ہیں وہ ابتدائی دَور کی ہیں، لہٰذا مقبول ہیں، اور جن لوگوں نے اُن سے روایات اُن کا گھر جلنے کے بعد لی ہیں وہ صحیح نہیں ہیں، چنانچہ محمد بن سعدؒ نے بھی اُن کے بارے میں فرمایا: "انه کان ضعیفًا ومن سمع منه فی اول امره اقرب حالاً ممن سمع منه فی آخره"

بہرحال ان کے بارے میں تمام آراء کو دیکھنے کے بعد خلاصہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اُن کی عدالت میں تو شبہ نہیں البتہ حافظہ متکلم فیہ ہے، ابن معین، یحییٰ بن سعید القطان اور ابو زرعہ کا کہنا یہ ہے کہ اُن کا حافظہ کسی بھی دَور میں قابلِ اعتماد نہیں رہا، اور دوسرے حضرات ان کے ابتدائی دَور کی احادیث کو قابلِ قبول سمجھتے ہیں، اور بحیثیتِ مجموعی جس روایت میں یہ متفرد ہوں اُسے ضعیف سمجھا گیا ہے،

حافظ ذہبیؒ "میزان الاعتدال" میں ابن حبانؒ کا قول نقل کرتے ہیں کہ میں نے ابن لہیعہ کی تمام روایات کا استقصاء کیا تو میں نے دیکھا کہ آخری زمانہ کی روایات میں حافظہ کی کمزوری اور اس کی بناء پر روایات میں گڑبڑ زیادہ ہے، اور اوّل زمانہ کی روایات میں سوءِ حافظہ تو زیادہ معلوم نہیں ہوتا لیکن تدلیس کا مرض نمایاں نظر آتا ہے، اور وہ اس طرح کہ انھوں نے کچھ روایات ضعیف لوگوں سے سُنی تھیں، بعد میں انھوں نے اُن ضعفاء کا واسطہ حذف کر دیا، اور جن لوگوں کو ثقہ سمجھا اُن کی طرف وہ روایات منسوب کر دیں،

ابن حبانؒ کے اس قول کا خلاصہ یہ ہوا کہ ابن لہیعہ علی الاطلاق غیر مقبول ہیں، اور اُنکے ابتدائی اور آخری زمانہ میں ضعف کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں، بلکہ ابتدائی دور کی روایات زیادہ خطرناک ہیں،

حافظ ابن حجرؒ نے "تہذیب التہذیب"[2] میں نقل کیا ہے کہ امام مسلمؒ نے ان کی ایک حدیث عمرو بن الحارث کے ساتھ ملاکر نقل کی ہے، امام بخاریؒ نے بھی "ابواب الفتن" اور کتاب الاعتصام میں

---

[1] دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۴۸۳، رقم ۴۵۳۰) [2] (ج ۲ ص ۳۷۸) ۱۲ مرتب

نیز سورۂ نساء اور سورۂ طلاق کی تفسیر کے تحت اور بعض دوسرے مقامات پر ان کی روایات حیوۃ کے ساتھ ملا کر ذکر کی ہیں، لیکن اُن کا نام نہیں لیا بلکہ یوں کہا ہے "عن حیوۃ وذکر آخر" یا "عن حیوۃ ورجل آخر" یہی طریق امام نسائیؒ نے بھی اختیار کیا ہے، دوسری روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ "آخر" سے مراد ابن لہیعہ ہی ہیں، اس طرز سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن لہیعہ اگرچہ ضعیف ہیں، لیکن پھر بھی اُن کی احادیث کو استشہاداً پیش کیا جا سکتا ہے،

بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْبَوْلِ قَائِمًا

بہ قال حدثنا علی بن حجر: تیسری صدی کے مشہور محدث ہیں، بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی کے استاذ ہیں، باتفاق ثقہ ہیں،

قال اخبرنا شریک: یہ قاضی شریک بن عبداللہ ہیں، ان کی عدالت میں تو کوئی کلام نہیں، لیکن کوفہ میں قاضی بننے کے بعد اُن کے حافظہ میں تغیر پیدا ہو گیا تھا، اس لئے انھیں ضعیف قرار دیا گیا ہے،

عن المقدام بن شریح: باتفاق ثقہ ہیں، "عن ابیہ" ان سے مراد شریح بن ہانی ہیں، اور مخضرمین میں سے ہیں اور ثقہ ہیں،

ماکان یبول الا قاعداً: حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے کبھی کھڑے ہو کر پیشاب نہیں کیا، لیکن حضرت حذیفہؓ کی حدیث جو اگلے باب میں مذکور ہے اس میں بول قائماً کا اثبات ہے، اس کے باوجود دونوں میں کوئی تعارض نہیں، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ نے عام عادت بیان فرمائی ہے، اور حضرت حذیفہؓ نے ایک واقعۂ جزئیہ جس کا علم ہو سکتا ہے کہ حضرت عائشہؓ کو نہ ہوا ہو،

بول قائماً کے بارے میں فقہاء کا تھوڑا سا اختلاف ہے، حضرت سعید بن المسیبؒ عروۃ بن الزبیرؒ اور امام احمدؒ وغیرہ اسے علی الاطلاق جائز کہتے ہیں، اس کے برعکس بعض اہل ظاہر اُس کی حرمت کے قائل ہیں، امام مالکؒ کے نزدیک اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ چھینٹے اُڑنے کا اندیشہ نہ ہو، ورنہ مکروہ ہے، اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ بغیر عذر کے ایسا کرنا مکروہ تنزیہی ہے، کیونکہ نہی کی کوئی روایت صحیح سند سے ثابت نہیں، اور حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب اگرچہ قابلِ استدلال ہے لیکن اس میں آپؐ کی عادت کا بیان ہے، نہ کہ ممانعت کا، لہٰذا

زیادہ سے زیادہ کراہت تنزیہی ہی ثابت ہوگی، البتہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ چونکہ ہمارے زمانہ میں یہ غیر مسلموں کا شعار بن چکا ہے اس لئے اس کی شناعت بڑھ گئی، صاحبؒ تحفۃ الاحوذی" نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ جس عمل کی اجازت احادیث سے ثابت ہو اگر غیر مسلم اس پر عمل کرنے لگیں تو اس سے وہ ممنوع اور ناجائز نہیں ہوجاتا، لیکن یہ اعتراض سوء فہم پر مبنی ہے، کیونکہ یہاں محض عمل اختیار کر لینے کا معاملہ نہیں، بلکہ شعار کا معاملہ ہے، اور کراہیت شعار کی وجہ سے آئی ہے، اور چونکہ وہ تنزیہی کافروں کا شعار بن جائے اس کی شناعت بڑھ جاتی ہے، لقولہ علیہ السلام "من تشبہ بقوم فہو منہم" (ابوداؤد، ج ۲ ص ۵۵۹، کتاب اللباس باب فی لبس الشہرۃ)

حدیث عائشۃ احسن شیٔ فی ھذا الباب، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس حدیث کا اسنادی ضعف دوسری روایتوں کے مقابلہ میں کم ہے، ورنہ قاضی شریک کی وجہ سے یہ حدیث بتصریح محدثین ضعیف ہے، اور حافظ ابن حجرؒ وغیرہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ بول قائماً کی نفی یا نہی سے متعلق جتنی روایات آئی ہیں وہ سب ضعیف ہیں،

عبد الکریم بن ابی المخارق وھو ضعیف؛ ان کا نام عبد الکریم بن ابی المخارق اور کنیت ابو امیہ ہے، حافظ ابن عبد البرؒ نے لکھا ہے کہ ان کے ضعف پر محدثین کا اجماع ہے، البتہ بعض حضرات کو اس میں یہ اشکال ہوا ہے کہ امام مالکؒ نے "مؤطا" میں اُن سے روایت نقل کی ہے[1]، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اُن کے نزدیک ثقہ ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے "تہذیب التہذیب" میں لکھا ہے کہ درحقیقت عبد الکریم ورع وتقویٰ اور عدالت کے اعتبار سے معروف تھے، لیکن حافظہ کی کمزوری کی بناء پر حدیث میں ضعیف تھے، یہ امام مالکؒ کے شہر کے آدمی بھی نہیں تھے بلکہ بصرہ کے رہنے والے تھے، امام مالکؒ ان کے دینی حالات سُنکر اور ان کے اخلاقِ حسنہ کی وجہ سے اُن کے بارے میں غلط فہمی میں مبتلا ہوگئے، اس لئے انھوں نے ان سے روایت نقل کردی، اس کے باوجود امام مالکؒ نے ان سے احکام کی کوئی حدیث روایت نہیں کی، بلکہ ترغیب اور فضائل کی حدیث روایت کی ہے، عجیب بات یہ ہے کہ عبد الکریم کو علامہ سیوطیؒ نے "مؤطا" کے رجال میں ذکر نہیں کیا، جبکہ امام مالکؒ کا ان سے روایت کرنا قطعی طور پر ثابت ہے،

وحدیث بریدۃ فی ھذا غیر محفوظ؛ علامہ عینیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ حضرت بریدہؓ کی یہ حدیث "مسند بزار" میں صحیح سند کے ساتھ آئی ہے، اس لئے امام ترمذیؒ

---

[1] دیکھئے مؤطا امام مالک (ص۱۴۲) وضع الیدین احدٰہما علی الأخریٰ فی الصلاۃ ۱۲ مرتب

کا اس کو غیر محفوظ کہنا صحیح نہیں، لیکن صاحب تحفۃ الاحوذی نے فرمایا کہ امام ترمذیؒ اس فن میں زیادہ ماہر ہیں، یقیناً اس میں کوئی ایسی خامی ہو گی جس نے اس حدیث کو غیر محفوظ بنا دیا،

بَابُ مَا جَاءَ مِنَ الرُّخْصَةِ فِیْ ذٰلِكَ

عن الاعمش: ان کا نام سلیمان بن مہران ہے، یہ پانچویں طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں، یعنی دو ایک صحابہ کو دیکھا ہے، مگر روایت نہیں کی، باتفاق ثقہ ہیں، لیکن کبھی کبھی تدلیس کرتے ہیں، انھیں بھی اُن مدلسین میں شمار کیا گیا ہے جن کی روایات مقبول ہیں،

عن ابی وائل: یہ مخضرمین میں سے ہیں، اور ثقہ ہیں،

الیٰ سباطۃ قوم: سباطہ اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں کوڑا پھینکا جائے، اور اس جگہ کا انتخاب اس لئے کیا کہ یہ مقام نرم ہوتا ہے، اور اس میں چھینٹیں اُڑنے کا اندیشہ نہیں ہوتا، یہاں بعض علماء نے یہ بحث چھیڑ دی ہے کہ جب یہ سباطہ کچھ لوگوں کی ملکیت تھی تو اس میں بلا اجازت تصرف کیسے کیا، لیکن اس کا جواب ظاہر ہے اوّل تو یہ کہ سباطۃ قوم میں اضافتِ ملکیت نہیں ..... بلکہ اضافتِ اختصاص یا اضافت بادنیٰ الملابست ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ عموماً کوڑا ڈالنے کے مقامات کسی شخص کے مملوک نہیں ہوتے، بلکہ رفاہِ عام کے لئے ہوتے ہیں، اور اگر بالفرض یہ مملوک ہو تو بھی اجازتِ متعارفہ ایسے موقعہ پر کافی ہوتی ہے، چنانچہ فقہاء نے اس پر بہت سے مسائل بھی متفرع کئے ہیں، مثلاً کھیت میں گرے ہوئے پھل وغیرہ میں بھی اجازتِ متعارفہ کافی ہے،

فَبَالَ عَلَیْھَا قَائِمًا: علماء نے اس پر بڑی بحثیں کی ہیں، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قائماً پیشاب کرنے کی کیا وجہ تھی؟

اس کی بہت سی توجیہات[1] بیان کی گئی ہیں، بعض نے کہا کہ حضورؐ نے اس لئے قائماً پیشاب کیا کہ نجاست کی وجہ سے وہاں بیٹھنا ممکن نہ تھا، بعض نے کہا کہ بعض اطباء کے نزدیک کبھی کبھی کھڑے ہو کر پیشاب کرنا صحت کے لئے مفید ہے، اور عرب میں خاص طور پر یہ بات کافی مشہور تھی، بریں بنا حضورؐ نے قائماً پیشاب کیا، ان کے علاوہ اور بھی توجیہات کی گئی ہیں لیکن یہ تمام توجیہات ضعیف اور بعید ہیں، صرف دو توجیہات بہتر ہیں، ایک یہ کہ آپؐ کے گھٹنے میں اُس وقت تکلیف تھی جس کی وجہ سے بیٹھنا مشکل تھا، اس کی تائید حاکم اور بیہقی کی ایک روایت

---

[1] ان توجیہات کیلئے دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۸۴) باب البول عند صاحبہ والتستر بالحائط ۱۲ مرتب

سے ہوتی ہے، جس میں "بال قائماً" کے ساتھ " لجرح کان فی مابضه" کے الفاظ موجود ہیں، یہ روایت اگرچہ سنداً ضعیف ہے، لیکن قیاسی تاویلات کے مقابلہ میں بہرحال راجح ہے، اور دوسری توجیہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے بیانِ جواز کے لئے قائماً پیشاب کیا ہو، کیونکہ مکروہ تنزیہی بھی جواز ہی کا ایک شعبہ ہے۔

ومسح علی خفیه : یہ روایت امام قدوریؒ نے بھی اپنی "مختصر" میں ذکر کی ہے، اس پر حافظ علاؤ الدین المارد ینیؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ امام قدوریؒ نے حضرت حذیفہؓ اور حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایتوں کو خلط کر دیا ہے، انہوں نے یہ روایت حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کے حوالہ سے ذکر کی ہے، اور اس میں بول قائماً اور مسح علی الناصیہ دونوں کا ذکر کیا ہے، حالانکہ جو روایت حضرت مغیرہؓ بن شعبہ سے منقول ہے، اس میں صرف مسح علی الناصیہ موجود ہے، بول قائماً کا ذکر نہیں کما فی صحیح مسلم (۱) اور حضرت حذیفہؓ کی روایت (۲) میں بول قائماً کا ذکر ہے، لیکن مسح علی الناصیہ کا نہیں، کما عند الترمذی ههنا، گویا امام قدوریؒ نے خلط کر کے کچھ الفاظ حضرت حذیفہؓ کی حدیث کے لے لئے اور کچھ حضرت مغیرہؓ کی حدیث کے، لیکن حافظ زیلعی رحمۃ اللہ علیہ نے نصب الرایہ میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ابن ماجہؒ نے حضرت مغیرہ بن شعبہ کی جو روایت نقل کی ہے اس میں بول قائماً کا ذکر موجود ہے، لہٰذا مسلمؒ اور ابن ماجہؒ کی روایتوں کو جمع کرنے سے امام قدوریؒ کی نقل صحیح ہو جاتی ہے، اور یہ کہنا درست نہیں کہ امام قدوریؒ نے حضرت حذیفہؓ اور حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایتوں کو خلط کر دیا ہے۔

وحدیث أبی وائل عن حذیفة أصح : اس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث کا مسندات حذیفہؓ میں سے ہونا حضرت مغیرہؓ کے مسندات میں ہونے سے اصح ہے، اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ حضرت مغیرہؓ والی روایت کے راوی حماد بن ابی سلیمان اور عاصم بن بہدلہ ہیں، اور حضرت حذیفہؓ والی حدیث اعمش سے مروی ہے، اور اعمش ان دونوں کے مقابلہ میں زیادہ قابل اعتماد اور حافظہ میں ان سے ممتاز ہیں لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ حضرت مغیرہؓ کی حدیث ضعیف ہے، کیونکہ وہ حدیث بھی صحیح سند سے مروی ہے، اسی لئے امام مسلمؒ نے اسے روایت کیا ہے، واقعہ یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں الگ الگ ہیں، ابو وائل نے یہ واقعہ ایک مرتبہ حضرت حذیفہؓ سے سنا اور ایک مرتبہ حضرت مغیرہؓ سے، بلکہ دونوں حدیثوں کے واقعات بھی مختلف معلوم ہوتے ہیں۔

---

(۱) جلد ۱، ص ۱۳۳، باب المسح علی الخفین (۲) مسلم جلد ۱، ص ۱۳۳، باب المسح علی الخفین

بَابٌ فِی الِاسْتِتَارِ عِنْدَ الْحَاجَةِ

عبد السلام بن حرب) یہ کوفی ہیں اور ثقہ ہیں،

لم یرفع ثوبہ حتی یدنو من الارض ؛ اس کا مقصد حتی الامکان سترِ عورت تھا، سترِ عورت مواضع ضرورت کے علاوہ ہر وقت فرض عین ہے، یہاں تک کہ تنہائی میں بھی، اس حدیث سے فقہاء نے دو اصول مستنبط کئے ہیں،

① الضرورات تبیح المحظورات ② الضروری یتقدر بقدر الضرورۃ ،
وجہ استدلال ظاہر ہے،

وکلا الحدیثین مرسل ، مطلب یہ ہے کہ عبدالسلام اور محمد بن ربیعہ نے اس روایت کو مسندات انس رضؓ میں شمار کیا ہے، اور وکیع اور حمانی نے مسندات ابن عمر رضؓ سے، لیکن دونوں روایتوں میں اعمش اور صحابی کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے، اس لئے یہ دونوں حدیثیں مرسل بمعنی منقطع ہیں، اس لئے کہ اعمش کا سماع بھی کسی صحابی سے ثابت نہیں،

لم یسمع الاعمش من انس بن مالک ، صاحب تحفۃ الاحوذی نے فرمایا کہ اعمش جو روایتیں بلا واسطہ حضرت انس رضؓ سے کریں وہ یزید الرقاشی سے سنی ہوئی ہوتی ہیں[1] اگر یہ کلیہ صحیح ہو تو اس حدیث کا انقطاع زائل ہوجاتا ہے

امام ابوداؤدؒ نے یہ دونوں حدیثیں روایت کی ہیں، اور عبدالسلام کی روایت کو ضعیف قرار دیا ہے، اور اس کے مقابلہ میں وکیع کی روایت کو ترجیح دی ہے، کیونکہ اس کے بعض طرق میں یہ الفاظ ہیں: "عن الاعمش عن رجل عن ابن عمر رضؓ" اس میں "رجل" اگرچہ مجہول ہے، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوداؤدؒ کے نزدیک یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اعمشؒ ہمیشہ ثقات سے روایت کرتے ہیں، اس لئے یہ جہالت اُن کے نزدیک صحتِ حدیث میں قادح نہ ہوگی

ھو مولیً لھم ؛ مطلب یہ ہے کہ بنو کاہل کی طرف امام اعمش کی نسبت نسب کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اُن کے مولی العتاقہ ہونے کی وجہ سے ہے، یہاں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ رجال کے تذکروں میں عموماً نسبت کے ساتھ "مولیٰ لھم" کا لفظ موجود ہوتا ہے، اس سے راد بعض

---

[1] کذا فی کتاب المراسیل لابن ابی حاتم (تحفۃ الاحوذی ج ۱ ص ۲۵) ۱۲

جگہ "ولاء العتاقہ" ہوتی ہی اور بعض جگہ "ولاء الاسلام" یعنی یہ بیان کرنا مقصود ہوتا ہے کہ یہ نومسلم ہیں،

کان ابی حمیلا فورثہ مسروق: حمیل اس بچہ کو کہتے ہیں جو اپنی ماں کے ساتھ گرفتار ہوکر دارالاسلام لایا جائے[1]، امام اعمش کے والد مہران حمیل تھے، اس قول کا مطلب یہ ہی کہ میری دادی کے انتقال کے بعد حضرت مسروق نے میرے والد کو ان کا وارث قرار دیا، اور یہ کہنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ یہ مسئلہ فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہے کہ حمیل اپنے ماں باپ کا وارث ہوگا یا نہیں، اس سلسلہ میں حنفیہ کا مسلک یہ ہی کہ اگر دارالاسلام میں آنے کے بعد حمیل کی ماں بیّنہ کے ذریعہ اس کا نسب اس کے باپ سے ثابت کردے تب تو اسے عورت کا قانونی بیٹا تسلیم کیا جائے گا، اور وہ اپنی ماں کا وارث ہوگا، اور اگر وہ بیّنہ سے نسب ثابت نہ کرسکے لیکن صرف اقرار کرے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اس کا نسب باپ سے ثابت نہیں ہوگا، کیونکہ یہ تحمیل النسب علیٰ غیرہ ہے، لہٰذا اس صورت میں بیٹا وارث نہ ہوگا، البتہ اگر ماں کے ذوی الفروض اور عصبات میں سے کوئی رشتہ دار موجود نہ ہو تو اس اقرار کی بناء پر یہ بچّہ ماں کا وارث ہوجائیگا۔ اس کے برخلاف شافعیہؒ اور بعض دوسرے مجتہدین جن میں امام ترمذیؒ بھی شامل ہیں ایسے بچّہ کو علی الاطلاق وارث قرار دیتے ہیں، چنانچہ اس موقع پر امام ترمذیؒ نے حضرت مسروق کا فتویٰ اپنے مسلک کی تائید میں پیش کیا ہے، کہ انھوں نے حضرت اعمش کے والد مہران کو حمیل ہونے کے باوجود اُن کی ماں کا وارث قرار دیا،

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہی کہ مہران کی والدہ نے اُن کے نسب پر بیّنہ پیش کردیا ہوگا، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ بیّنہ پیش نہ کیا ہو لیکن اُن کی والدہ کا کوئی اور وارث موجود نہ ہو، اور ان دونوں صورتوں میں حضرت مسروق کا یہ فتویٰ حنفیہ کے خلاف نہیں، اور اگر بالفرض تسلیم کرلیا جائے کہ انھوں نے بیّنہ بھی پیش نہ کیا تھا اور دوسرے وارث بھی موجود تھے اسکے باوجود مسروقؒ نے انکے وارث ہونے کا فتویٰ دیا، تو بیشک اس صورت میں انکا فتویٰ حنفیہ کے مسلک کے خلاف ہوگا، اس صورت میں ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ اُن کا اپنا اجتہاد اور فتویٰ ہے، جو حنفیہ کے خلاف حجت نہیں، اس لئے کہ حنفیہ کا استدلال حضرت عمرؓ کے ایک اثر سے ہے[2]، جو مؤطا امام محمدؒ میں منقول ہے... کہ انھوں نے بیّنہ کے بغیر حمیل کے ثبوتِ نسب کو ممنوع قرار دیا، اور ظاہر ہے کہ حضرت عمرؓ کا اثر حضرت مسروق کے اثر پر راجح ہی، واضح رہے کہ مسروق بن الاجدع تابعی ہیں، اور علامہ ابوسعید سمعانیؒ نے لکھا ہی کہ بچپن میں اُن کو کوئی شخص اغوا کرکے لیگیا تھا، اس لئے اُن کا لقب "مسروق" پڑگیا،

---

[1] الحمیل: الذی یحمل من بلدہ صغیرا ولم یولد فی الإسلام. الصحاح للجوہری (ج ۴ ص ۱۶۷۸) ولسان العرب (ج ۱۱ ص ۱۷۴) مادۃ حمل ۱۲ مرتب

[2] موطا (ص ۳۲۱) باب میراث الحمیل، عن سعید بن المسیب قال: أبی عمر بن الخطاب أن یورث أحدا من الأعاجم إلا ما ولد فی العرب ۱۲ مرتب

بَابُ كَرَاهِيَةِ الِاسْتِنْجَاءِ بِالْيَمِيْنِ

محمد بن ابی عمر المکی: مشہور محدث ہیں اور ثقہ ہیں،

معمر: ان سے مراد معمر بن راشد ہیں، جنھوں نے "جامع" تصنیف کی ہے،

نهی ان یمس الرجل ذکرہ بیمینه: یہ حدیث مطلقاً مس الذکر بالیمین کو ممنوع قرار دیتی ہے، لیکن ترجمۃ الباب میں امام ترمذیؒ نے اس کراہت کو وقت استنجاء کے ساتھ مقید قرار دیا ہے، گویا امام ترمذیؒ کے نزدیک یہ حدیث مطلق وقت استنجاء کے ساتھ مقید ہے، اس کی وجہ یہ ہو کہ اس حدیث کے ایک اور طریق میں جو ابوداؤد کتاب الطہارۃ باب کراہیۃ مس الذکر بالیمین فی الاستبراء کے تحت مذکور ہے کہ "اذا بال احدکم فلا یمس ذکرہ بیمینه" کے الفاظ آئے ہیں، اور امام بخاریؒ نے دونوں طریق سے یہ روایت اپنی صحیح[۲] میں ذکر کی ہے مطلق بھی اور مقید بوقت الاستنجاء بھی، اور دونوں پر الگ الگ باب قائم کئے ہیں، ان کے صنیع سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہاں حدیث مطلق مقید پر محمول ہے حنفیہ کے نزدیک بھی یہاں پر یہ حدیث مقید پر محمول ہے کیونکہ حدیث کا مخرج ایک ہی ہے، یعنی دونوں "عن یحیی بن ابی کثیر عن عبد اللہ بن ابی قتادۃ عن ابیه" کی سند سے مروی ہیں،

یہاں علامہ خطابیؒ اور حافظ ابن حجرؒ اور بعض دوسرے علماء نے یہ عجیب و غریب بحث چھیڑی ہے کہ اس حدیث میں مس الذکر بالیمین کی ممانعت ہی اور دوسری طرف استنجاء بالیمین کی ممانعت ہے، پھر صرف بائیں ہاتھ سے دونوں کام کس طرح ہوں گے! پھر اُس کے جواب میں عجیب و غریب طریقے تجویز کئے ہیں، جن میں سے اکثر انتہائی مضحکہ خیز ہیں، مثلاً خطابی لکھتے ہیں کہ ڈھیلا ایڑی میں پکڑے، اور یسار سے استنجاء کرے، کسی نے یہ لکھا کہ دیوار وغیرہ سے استنجاء کرے، ہاتھ سے کرے ہی نہیں[۳]، اور کسی نے کہا کہ یمین میں حجر لے گا اور یسار سے

---

[۱] الاستنجاء، وہو طلب موضع النجو ای القطع یعنی قطع الاذی والخبث قاله النوویؒ وقال الشیخ البنوریؒ... ...النجو فی الاصل وہو ما یخرج عن السبع کما قاله ابن قتیبة فی ادب الکاتب فی باب فرق الارواث، فالاستنجاء ہو طلب النجو ای طلب لعذرۃ لیزیلہا وینقیہا ولا یخفی حسنه، (معارف السنن ۱/۱۱۷ ملخصاً) ۱۲

[۲] انظر ج ۱ ص ۲۷ کتاب الوضوء، باب النہی عن الاستنجاء بالیمین وباب لا یمسک ذکرہ بیمینه اذا بال ۱۲ مرتب

[۳] دیکھئے معالم السنن للخطابی مع مختصر ابی داؤد للمنذری (ج ۱ ص ۳۲) باب کراہیۃ مس الذکر بالیمین فی الاستبراء (رقم ۲۹) ۱۲ مرتب

عضو کو اس پر ملے گا۔[1]

واقعہ یہ ہے کہ یہ ساری بحث ہی فضول ہے، اوّل تو استنجاء بالیسار میں بغیر مس بالیمین کے کوئی دشواری نہیں، دوسرا اگر کسی کو کسی وقت ضرورت پیش آئے تو اُن آداب میں سے کسی ایک ادب کو ترک کر کے دوسرے پر عمل کر سکتا ہے، مثلاً مس الذکر بالیسار کر کے داہنے ہاتھ میں پتھر پکڑا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں، حیرت ہوتی ہے کہ اتنے بڑے بڑے علماء اتنی آسان بات میں کیسے اُلجھ گئے،

بَابُ الِاسْتِنْجَاءِ بِالْحِجَارَةِ

حتی الخراءۃ ؛ خِرَاءَۃ بکسر الخاء ہے، علامہ خطابیؒ نے "اصلاح خطأ المحدثین" میں لکھا ہے کہ اکثر لوگ اسے بفتح الخاء پڑھتے ہیں، لیکن یہ غلط ہے، کیونکہ بفتح الخاء کے معنی نجاست کے ہیں، یہاں پر صحیح بکسر الخاء ہے، جس کے معنی بول و براز کے لئے بیٹھنے کی ہیئت،

قال سلمان أجَل ؛ یہ حرفِ ایجاب بمعنی نَعَمْ ہے، اور بعض اہلِ لغت نے دونوں میں فرق بیان کیا ہے، کہ "نَعَمْ" استفہام کے جواب میں آتا ہے اور "أجَلْ" خبر کے جواب میں آتا ہے[2]، حضرت سلمانؓ کا منشاء یہ تھا کہ جس چیز کو تم موجبِ طعن سمجھ رہے ہو وہ درحقیقت آپؐ کی ممدوح صفت ہے،

او أن یستنجی احدنا باقل من ثلاثۃ احجار ؛ اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ استنجاء کے لئے پتھروں کا کوئی عدد مسنون ہے یا نہیں ؛ امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور ابو ثور اور اہلِ ظاہر کے نزدیک استنجاء میں انقاء، اور تثلیثِ احجار واجب ہیں اور ایتار مستحب ہے، امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک صرف انقاء واجب ہے، اور تثلیث مسنون ہے اور ایتار مستحب ہے، اور تثلیث کا ذکر اُن کے نزدیک احادیث میں اس لئے آتا ہے کہ عموماً اس عدد سے انقاء ہوجاتا ہے، امام شافعیؒ تثلیث کے وجوب پر حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں، کیونکہ اس میں تین سے کم پتھروں کی ممانعت کی گئی ہے، اس کا جواب گذر چکا کہ چونکہ عموماً انقاء تین ہی پتھروں سے ہوتا ہے اس لئے اس سے کم کی ممانعت کی گئی ہے، لیکن اگر انقاء اس سے کم میں ہوجائے تو بھی جائز ہے،

حنفیہؒ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں :-

---

[1] دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۲۲) کتاب الوضوء باب النہی عن الاستنجاء بالیمین ۱۲ مرتب۔ [2] قال الجوہری ؛ وقولہم ؛ أجل ؛ إنما ہو جواب مثل نعم، قال الأخفش ؛ الا أنہ أحسن من نعم فی التصدیق ونعم أحسن منہ فی الاستفہام، الصحاح (ج ۴ ص ۱۶۲۳) مادۃ «أجل» ۱۲ مرتب عفی عنہ

(۱) ابوداؤد، ابن ماجہ، دارقطنی، مستدرک حاکم، بیہقی، طحاوی، ابن حبان وطبرانی وغیرہ میں حضرت ابوہریرہ کی مرفوع حدیث ہے کہ: "من استجمر فلیوتر من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج[۲]" اس میں تصریح ہے کہ ایتار مستحب ہے واجب نہیں، امام بیہقیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس سے ایتار کا استحباب ثابت ہوتا ہے نہ کہ تثلیث کا، اس کا جواب یہ ہے کہ ایتار عام ہے اور تثلیث خاص اور عام کی نفی خاص کی نفی کو مستلزم ہے، امام بیہقیؒ نے اس کا دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ اس حدیث میں ایتار سے مراد ایتار ما فوق الثلث ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اسی حدیث کے آخر میں بعض روایات میں یہ اضافہ ہے، "فان اللہ وتر یحب الوتر اما تری السموٰت سبعًا والارضین سبعًا" اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث امام حاکمؒ نے بھی مستدرک (ج ۱ ص ۱۵۸) کتاب الطہارۃ من استجمر فلیوتر کے تحت روایت کی ہے، اس کے تحت حافظ ذہبیؒ لکھتے ہیں: "منکر والحارث لیس بعمدۃ" دوسرا جواب حافظ زیلعیؒ نے "نصب الرایہ" (ج ۱، ص ۲۱۸) میں دیا ہے کہ اگر اس حدیث سے استدلال درست ہو تو بھی سات آسمانوں کے ذکر سے یہ لازم نہیں آتا کہ پیچھے جس ایتار کا ذکر آیا ہے، اس سے مراد ما فوق الثلث ہے، کیونکہ اگر ایسا ہو تو ماننا پڑے گا کہ سات پتھروں سے مسنون و مستحب ہیں حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں،

حنفیہ کی اس حدیث پر تیسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اس حدیث کو علامہ ابن حزمؒ وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے، کیونکہ یہ حصین الحبرانی الحمیری سے منقول ہے، اور وہ مجہول ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے "تقریب" میں لکھا ہے کہ "مجھول من السادسۃ" اور حافظ ذہبیؒ "میزان" میں لکھتے ہیں کہ "لا یعرف من التابعین"

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ حدیث یقیناً قابلِ استدلال ہے، اس لئے کہ ابوداؤدؒ نے اسے روایت کر کے اس پر سکوت کیا ہے، اور ابن حبان نے اُس کو صحیح قرار دے کر اس کی اپنی صحیح میں تخریج کی ہے، (موارد الظمآن ص ۶۲) اور خود حافظ ذہبیؒ نے "تلخیص المستدرک"

---

[۱] ای یستعمل الجمار وھی الحجارۃ الصغار فی الاستنجاء (فتح الباری ج ۱ ص ۲۱۱) استجمار ہو طلب الجمرۃ (الحجر الصغیر) (معارف السنن ج ۱ ص ۱۱۸)

[۲] اخرجہ ابوداؤد وغیرہ (معارف السنن ج ۱ ص ۱۱۵، باب الاستنجاء بالحجارۃ) ۱۲

"کتاب الاشربہ میں اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، علاوہ ازیں خود حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری ج ۱ ص ۲۰۲ پر عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث کے تحت "ومن لا فلا حرج" کی زیادتی کو "حسن الاسناد" قرار دیا ہے، لہٰذا اگر حصین حبرانی کی جہالت مضر ہوتی تو یہ حضرات اس حدیث کو کیسے صحیح قرار دے سکتے تھے، لہٰذا یا تو حصین کی جہالت قابلِ تحمل ہے، یا ان کے متابعات موجود ہیں، اور بہرصورت حدیث سے استدلال درست ہے،

(۲) ابوداؤد، ابن ماجہ اور دارقطنی وغیرہ میں حضرت عائشہؓ سے مرفوعاً مروی ہے:۔
قالت ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا ذهب احدكم الى الغائط فليذهب معه بثلثة احجار يستطيب[1] بهن فانها تجزئ عنه" لفظه لابی داؤد ج ۱ ص ۶ کتاب الطهارة باب الاستنجاء بالاحجار، امام دارقطنیؒ نے اس کو تخریج کرنے کے بعد لکھا ہے کہ "هذا اسناد صحيح" اس میں "فانها تجزئ عنه" کا جملہ بتلا رہا ہے کہ مقصود اصلی انقاء ہے اور کوئی عدد مخصوص مقصود بالذات نہیں، لہٰذا جہاں تثلیث کا حکم دیا گیا ہے وہاں منشاء یہ ہے کہ یہ عدد انقاء کے لئے کافی ہے،

(۳) معجم طبرانی میں حضرت ابوایوب انصاریؓ سے مرفوعاً اسی معنی کی ایک اور حدیث منقول ہے "اذا تغوط احدكم فليمسح بثلثة احجار فان ذلك كافيه" علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد، ج ۱ ص ۲۱۱ کتاب الطهارة باب الاستجمار بالحجر میں یہ روایت نقل کرکے لکھتے ہیں "رجاله موثقون الا ان ابا شعيب صاحب ابی ایوب لم ار فيه تعديلا ولا جرحا"،

(۴) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت اگلے باب میں آرہی ہے "قال خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم لحاجته فقال التمس لی ثلاثة احجار قال فاتيته بحجرين وروثة فاخذ الحجرين والقى الروثة وقال انها ركس" امام طحاویؒ نے بھی حنفیہ کے مسلک پر اسی روایت سے استدلال کیا ہے، یعنی اگر تین ضروری ہوتے تو آپؐ ایک پتھر اور ضرور منگواتے،

حنفیہ کی اس دلیل پر شافعیہ نے متعدد اعتراضات کئے ہیں، مثلاً امام بیہقیؒ نے فرمایا کہ یہی حدیث مسند احمد، بیہقی، دارقطنی میں عبدالرزاق عن معمر عن ابی اسحاق عن علقمة عن عبداللہ کے طریق سے آئی ہے جس میں "فانها ركس" کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی موجود ہے:

---

[1] الاستطابة هو طلب الطيب وهو الطهارة" (معارف السنن ج ۱ ص ۱۱۸) ۱۲

"انتنی بحجر" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے دو پتھروں پر اکتفا نہیں فرمایا۔

علامہ عینیؒ نے "عمدۃ القاری" میں اور حافظ زیلعیؒ نے "نصب الرایہ" میں اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ زیادتی جس سند سے منقول ہے وہ قابلِ اعتماد نہیں، کیونکہ ابو اسحاق کا سماع علقمہ سے نہیں، حافظ زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ خود امام بیہقیؒ نے اس مقام پر تو اس روایت پر کوئی کلام نہیں کیا، لیکن کتاب الدّیات، باب الدیۃ اخماس" میں صراحۃً لکھا ہے کہ ابو اسحٰق نے علقمہ سے کچھ نہیں سنا، اور یہ بات خود ابو اسحاق کے اقرار و اعتراف سے ثابت ہے، لہٰذا یہ حدیث منقطع ہے، اور قابلِ استدلال نہیں، (نصب الرّایہ، ص ۲۱۷، ج ۱)

حافظ ابن حجرؒ نے "فتح الباری" جلد اول، ص ۲۰۷ پر اس کا ایک جواب تو یہ دیا ہے کہ کرابیسی نے تصریح کی ہے کہ ابو اسحاق نے یہ حدیث علقمہ سے سنی تھی، لیکن ظاہر ہے کہ کرابیسی کا قول خود ابو اسحٰق کے اپنے قول کا معارضہ نہیں کر سکتا، اس لئے حافظ صاحبؒ کی یہ جواب دہی مفید نہیں۔

دوسرا جواب حافظ ..... نے یہ دیا ہے کہ اگر سماع نہ ہو تب بھی یہ حدیث مرسل ہوگی اور مرسل حنفیہ کے نزدیک حجت ہے، یعنی حنفیہ قرونِ ثلٰثہ میں انقطاع کو موجب ضعف نہیں نہیں مانتے،

لیکن حافظ ابن حجرؒ کا یہ جواب اُن کی جلالتِ قدر سے بڑا عجیب معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ مرسل حنفیہ کے نزدیک علی الاطلاق حجت نہیں، بلکہ اس کی حجیت کے لئے چند شرائط ہیں، مثلاً ایک شرط یہ ہے کہ ارسال کسی ایسے شخص نے کیا ہو جو ثقہ سے ہی روایت کرتا ہو، دوسرے یہ شرط ہے کہ وہ بصیغۂ جزم روایت کرے، اور "عن" صیغہ جزم نہیں، اور یہاں روایت عن سے ہے

حافظ ابن حجرؒ کے مذکورہ اعتراض کا ایک مضبوط جواب یہ بھی ہے کہ حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ کی اس روایت کی سند میں شدید اضطراب پایا جاتا ہے، جس کی تشریح اگلے باب میں

لے دارقطنی، ج ۱ ص ۵۵، کتاب الطہارۃ باب الاستنجاء، ۱۲

آ بہی ہے، اس اضطراب کو رفع کرنے کے لئے امام ترمذیؒ نے اسرائیل کے طریق کو راجح قرار دیا، اور امام بخاریؒ نے زُہیر کے طریق کو، اور خود حافظ ابن حجرؒ نے "ھدی الساری مقدمہ فتح الباری" کی جلد ثانی ص ۱۰۸ پر آٹھویں فصل میں یہ تصریح کی ہے کہ اس حدیث کے صرف دو طریق ہی صحیح ہیں، باقی کوئی طریق صحیح نہیں، اور جس طریق میں "ائتنی بحجر" کی زیادتی منقول ہے وہ ان دونوں طریق کے علاوہ ہے، نتیجہ یہ کہ خود حافظ ابن حجرؒ کے اعتراف سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ "ائتنی بحجر" والا طریق صحیح نہیں، اور اگر اس طریق کو بھی صحیح قرار دیا جائے تو اصل حدیث کا اضطراب رفع کرنے کی کوئی صورت نہیں، خلاصہ یہ کہ معمر کے جس طریق میں "ائتنی بحجر" کی زیادتی منقول ہے وہ فنی نقطۂ نظر سے قابلِ استدلال نہیں،

حافظؒ کے مذکورہ جواب کا علامہ عینیؒ نے یہ جواب دیا کہ دراصل انقطاع کے اثبات سے ہمارا مقصد شافعیہ کو الزام دینا ہے، کہ یہ آپ کے مسلک پر صحیح نہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ علامہ عینیؒ کے اس جواب سے شافعیہ کو الزام تو دیا جاسکتا ہے، مگر حنفیہ کا مسلک ثابت نہیں ہوتا لہٰذا صحیح جوابات وہی ہیں جو ما قبل میں گذرے،

حنفیہ کی مستدل ابن مسعودؓ کی حدیث پر ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ اگر "ائتنی بحجر" کی زیادتی روایۃً ثابت نہ ہو تو بھی حدیثِ باب میں یہ احتمال موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گوبر پھینکنے کے بعد کوئی تیسرا پتھر خود اٹھالیا ہو، یا حضرت ابن مسعودؓ سے منگالیا ہو کیونکہ "عدم الذکر عدم الشئ" کو مستلزم نہیں ہوتا، "واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال"

یہ اعتراض بلاشبہ وزنی ہے، چنانچہ بہت سے علماءِ حنفیہ نے اس اعتراض کو تسلیم کیا ہے، حضرت شیخ الہندؒ نے "الورد الشذی" میں فرمایا کہ اس حدیث سے حنفیہ کا استدلال تام نہیں، ان کے علاوہ صاحبِ ہدایہ نے بھی شاید اسی لئے اس مسئلہ میں ابن مسعودؓ کی اس روایت کو بطور دلیل ذکر نہیں کیا، بلکہ "من استجمر فلیوتر" کی حدیث سے استدلال کیا ہے، البتہ بعض حضرات نے اس اعتراض کا جواب دینے کی کوشش کی ہے جن میں بہتر جواب یہ ہے کہ "السکوت فی معرض البیان یقوم مقام النفی" یہاں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا منشا آدابِ استنجاء کو بیان کرنا ہے، لہٰذا اگر آپؐ نے تیسرا پتھر منگوایا ہوتا تو وہ اس کا تذکرہ ضرور فرماتے نیز سیاقِ حدیث یہ بتلا رہا ہے کہ وہ جگہ ایسی تھی کہ جہاں پتھر نہیں مل رہے تھے، اسی لئے حضرت عبداللہ ایک گوبر کا ٹکڑا اٹھا لائے تھے، ایسے مقام پر اگر آپؐ نے کوئی تیسرا پتھر منگوانے کا

اہتمام کیا ہوتا تو ابن مسعودؓ اس کا ضرور تذکرہ فرماتے،

اوان نستنجی برجیع ، رجیع رجوع سے بنا ہے، بمعنی المرجوع ہے، یعنی "الغذا المرجوع الی ھذہ الحالۃ" یعنی لوٹائی ہوئی غذا، رجیع ہر دابّہ کے فضلہ کو کہتے ہیں بعض نے اُسے گائے اور بھینس کے ساتھ مخصوص کیا ہے، والصحیح ہو الاول،

اوبعظم" دوسری حدیث میں اس کی وجہ زاد الجن ہونا قرار دی گئی ہے، اس باب میں ضابطۂ کلیہ یہ ہے کہ استنجاء صرف اُن چیزوں سے جائز ہے جو شرعاً محترم نہ ہوں، کسی مخلوق کی غذا نہ ہوں، نجس نہ ہوں، اور مضر نہ ہوں،

ان الاستنجاء بالحجارۃ یجزئ ؛ حنفیہ کے نزدیک استنجاء بالحجارۃ کے کافی ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ نجاست اپنے مخرج سے بقدر درہم متجاوز نہ ہوئی ہو، ورنہ استنجاء بالماء ضروری ہوگا،

بَابٌ فِی الِاسْتِنْجَاءِ بِالْحَجَرَیْنِ

عن ابی عبیدۃ ، یہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے صاحبزادے ہیں، ان کا نام عامر ہے، اپنے والد حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی وفات کے وقت اُن کی عمر سات سال تھی، کہا جاتا ہے کہ یہ اپنے والد کے علوم کے سب سے بڑے عالم تھے،

عن عبد اللہ ، کتبِ حدیث میں صحابہؓ کے طبقہ کے اندر جب عبداللہ مطلق بولا جائے تو اس سے مراد حضرت ابن مسعودؓ ہوتے ہیں،

رکس ؛ بعض حضرات نے اس کے معنی نجاست بیان کئے ہیں، اور اُسے رِجس کا مرادف قرار دیا ہے، اس کی تائید ان روایات سے بھی ہوتی ہے جن میں یہاں رکس کے بجائے "رجس" کا لفظ آیا ہے، اور بعض نے اسے "رجیع" کا مرادف قرار دیا ہے، امام نسائیؒ نے اس کے معنی طعام الجن بتائے ہیں، لیکن اکثر علماء نے اس کی تردید کی ہے، کہ یہ معنی لغت میں کہیں ثابت نہیں،

قال ابو عیسیٰ ؛ اس حدیث کے ذیل میں امام ترمذیؒ نے تین مرتبہ "قال ابو عیسیٰ" ذکر کیا ہے، درحقیقت پہلے قول سے اُن کا مقصد اس حدیث کے اضطرابِ اسناد کی تشریح و توضیح ہے، اور دوسرے قول میں رفعِ اضطراب کے لئے امام بخاریؒ، امام دارمیؒ کی نیز اپنی رائے بیان کی ہے، اور تیسرے قول میں امام بخاریؒ کی رائے کی تردید کی ہے،

اس حدیث کے اضطراب کا خلاصہ یہ ہے کہ اس میں مدارِ اسناد ابو اسحٰق سبیعیؒ ہیں، اور یہ حدیث اُن سے اُن کے چھ شاگرد روایت کر رہے ہیں، اسرائیلؒ بن یونس، قیسؒ بن ربیع، معمر، عمارؒ بن رزیق، زہیرؒ، اور زکریاؒ بن ابی زائدہ،

اضطراب دو طریقہ سے پایا جاتا ہے، ایک یہ کہ ابو اسحٰق اور عبداللہ بن مسعودؓ کے درمیان دو واسطے ہیں یا ایک، زہیر دو واسطے بیان کرتے ہیں، یعنی "عن ابی اسحٰق عن عبد الرحمٰن ابن الاسود عن ابیہ عن عبد اللہ" اور باقی پانچوں شاگرد صرف ایک واسطہ ذکر کرتے ہیں،

دوسرا اضطراب ان پانچوں کے درمیان واسطہ کی تعیین میں ہی، اسرائیل بن یونس اور قیس بن الربیع کی روایت میں واسطہ ابو عبیدہ ہیں، معمر اور عمار کی روایت میں واسطہ علقمہ ہیں، زکریا بن ابی زائدہ کی روایت میں عبد الرحمٰن بن یزید ہیں،

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اس اضطراب کے بارے میں عبداللہ بن عبد الرحمٰن یعنی امام دارمیؒ سے پوچھا کہ ان روایات میں سے کونسی روایت اصح ہے، تو وہ کوئی فیصلہ نہ کرسکے، پھر امام بخاریؒ سے پوچھا تو انھوں نے بھی کوئی جواب نہ دیا، لیکن اُن کے طرزِ عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے زہیر کی روایت کو ترجیح دی ہے، کیونکہ انھوں نے جامع بخاریؒ میں زہیر ہی کی روایت تخریج کی ہے، لیکن امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک ان تمام روایات میں اسرائیل کی روایت زیادہ راجح اور اصح ہے، اس لئے کہ ابو اسحٰق کے تمام شاگردوں میں اسرائیل سب سے زیادہ "اثبت" اور "احفظ" ہیں، چنانچہ عبد الرحمٰن بن مہدی فرماتے ہیں کہ سفیان ثوری، ابو اسحٰق سے جو حدیثیں روایت کرتے تھے میں نے انھیں صرف اس بنا پر چھوڑ دیا کہ وہ روایات مجھے اسرائیل سے حاصل ہو گئی تھیں، چونکہ وہ ان کو زیادہ اَتم طریقہ سے روایت کرتے تھے اس لئے میں نے انہی پر بھروسہ کیا، اس کے علاوہ زیرِ بحث حدیث میں قیس بن ربیع نے بھی اسرائیل کی متابعت کی ہے، جس سے اُن کی روایت اور زیادہ راجح ہو جاتی ہے، جبکہ ابو اسحٰق کے معاملہ میں زہیر اتنے قابلِ اعتماد نہیں، جس کی وجہ یہ ہے کہ زہیر نے جس وقت ابو اسحٰق کی شاگردی اختیار کی، یعنی ان سے حدیثیں لیں، اس وقت ابو اسحٰق اپنی عمر کے آخری دور میں تھے، اور ان کے حافظہ میں قدرے تغیر پیدا ہو گیا تھا، اسی لئے امام احمدؒ کا قول ہے کہ اگر کوئی حدیث زائدہ اور زہیر سے تم نے سُنی ہو تو اس بات کی پروا نہ کیا کرو کہ کسی اور سے نہیں سنیں، یعنی وہ ثقہ ہیں الاّ حدیث ابی اسحاق، یعنی یہ دو حضرات ویسے تو ثقہ ہیں، لیکن ابو اسحٰق سے اُن کی روایات

اتنی قابلِ اعتماد نہیں، ان وجوہ سے امام ترمذیؒ نے یہاں زہیر کے مقابلہ میں اسرائیل کی روایت کو ترجیح دی ہے، اور امام بخاریؒ پر تنقید کی ہے کہ انھوں نے زہیر کی روایت کو کیوں راجح قرار دیا،

لیکن یہ امام ترمذیؒ کی اپنی رائے ہے، مگر دوسرے محقق علماء اور محدثین نے امام ترمذیؒ کی اس رائے پر تنقید کی ہے، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے "ہدی الساری مقدمۂ فتح الباری" کی آٹھویں[1] فصل میں اور علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری جلد اول ص ۲۵۰ پر اس مسئلہ پر مفصل گفتگو کی ہے، اور امام ترمذی کی تردید فرمائی ہے، اور متعدد وجوہ سے زہیر کی روایت کو اسرائیل کی روایت کے مقابلہ میں راجح قرار دیا ہے، اگرچہ اسرائیل کی روایت کو بھی صحیح کہا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:۔

① زہیر کی روایت کی پہلی وجہ ترجیح یہ ہے کہ زہیر کے بہت سے متابعات موجود ہیں، چنانچہ معجم کبیر طبرانی کی روایت میں ابراہیم بن یوسف بن ابی اسحٰق نے زہیر کی متابعت کی ہے، چونکہ یہ روایت خود ابو اسحٰق کی ذریت سے مروی ہے اس لئے اس کی متابعت بہت قوی ہے اسی طریقے سے حافظ ابن حجرؒ نے معجم طبرانی کے حوالہ سے زہیر کا ایک اور متابع ذکر کیا ہے جو کہ "یحییٰ ابن ابی زائدہ عن ابیہ عن ابی اسحٰق" کے طریق سے ہے، اسی طرح مصنف ابن ابی شیبہ میں زہیر کی روایت کا ایک متابع "لیث بن ابی سلیم" بھی موجود ہے، وہ اگرچہ حافظہ کے لحاظ سے کمزور ہیں لیکن استشہاد اور متابعت کے لئے کافی ہیں، نیز شریک نے زہیر کی متابعت کی ہے، اور شریک قیس بن الربیع کے مقابلہ میں زیادہ قابلِ اعتماد ہیں، جبکہ امام ترمذیؒ نے اسرائیل کی روایت کی ایک وجہ ترجیح یہ بیان کی تھی کہ قیس بن الربیع اُن کے متابع ہیں، نیز ابن حماد حنفی اور ابو حریم نے بھی اُن کی متابعت کی ہے،

② دوسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے زہیر کی جو روایت نقل کی ہے اس کے الفاظ یہ ہیں، "حدثنا زهير عن ابی اسحٰق قال ليس ابو عبيدة ذكره ولكن عبد الرحمٰن بن الاسود عن ابيه انه سمع عبد الله[2]" اس میں صراحۃً اسرائیل والے طریق کی تردید کی گئی ہے، اور اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ ابو اسحٰق پہلے اس حدیث کو ابو عبیدہ سے روایت کرتے تھے، لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا تھا کہ ابو عبیدہ کا سماع اپنے والد حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے

---

[1] فی سیاق الاحادیث التی انتقدہا الدارقطنی علی البخاری وہو الحدیث الاول منہا، مخطوطۃ فی مکتبتنا من غیر صفحۃ و ج ۲ ص ۱۰۷ و ۱۰۸ من المطبوعۃ [2] دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۷) کتاب الوضوء باب لا یستنجی بروث ۱۲ مرتب

مشکوک ہی، بعد میں ابو اسحٰق کو یہی روایت عبدالرحمٰن بن الاسود سے بھی مل گئی جس پر کوئی اعتراض نہیں تھا، لہٰذا انھوں نے صراحۃً یہ بتادیا کہ یہ حدیث میرے پاس صرف ابو عبیدہ کے طریق سے نہیں بلکہ عبدالرحمٰن بن الاسود کے طریق سے بھی ہے، بہرحال ابو اسحٰق کی اس تصریح سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ زہیر کے سامنے حدیث بیان کرتے وقت اُن کے ذہن میں دونوں طریق مستحضر تھے اور ان میں سے انھوں نے عبدالرحمٰن بن الاسود کے طریق کو اختیار کیا، اور اس سے بڑی کوئی وجہ ترجیح نہیں ہوسکتی،

③ تیسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ ابو اسحٰق سبیعی مدلّس ہے، لہٰذا ان کے عنعنہ کے مقابلہ میں تحدیث کا صیغہ راجح ہے، اب اسرائیل کے طریق میں وہ ابو عبیدہ سے عنعنہ کررہے ہیں، اور یوسف بن ابی اسحٰق کے طریق میں جو زہیر کے متابع ہیں انھوں نے تحدیث کی تصریح کی ہے، چنانچہ امام بخاریؒ زہیر کی روایت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں، "وقال ابراهيم بن يوسف عن ابيه عن ابى اسحٰق قال حدثنى عبد الرحمٰن" لہٰذا زہیر کے طریق میں تدلیس کا کوئی شبہ نہیں، جبکہ اسرائیل کے طریق میں یہ شبہ موجود ہے،

④ چوتھی وجہ ترجیح علامہ عینیؒ نے "عمدۃ القاری" میں یہ بیان فرمائی ہے کہ اسرائیل کی روایات میں خود اختلاف[1] ہے، چنانچہ بعض روایات میں اُن کی روایت زہیر کی روایت کے بالکل مطابق ہے، اگرچہ بعض میں اختلاف ہی جبکہ زہیر کی روایت میں کوئی اختلاف نہیں،

⑤ امام ترمذیؒ نے اسرائیل کی جلالتِ قدر بیان کرنے کے لئے عبدالرحمٰن بن مہدیؒ کا قول پیش کیا ہے، لیکن علامہ عینیؒ نے "عمدۃ القاری" میں "معجم اسماعیلی" وغیرہ کے حوالہ سے بعض محدثین کے اقوال[2] ذکر کئے ہیں، جن سے زہیر کو اسرائیل کے مقابلہ میں ترجیح حاصل ہوتی ہے،

---

[1] واسرائيل قد اختلف عليه فرواه كرواية زهير ورواه عباد القطوانى وخالد العبد عنه عن ابى اسحٰق عن علقمة عن عبدالله، ورواه الحميدى عن ابى عيينة عنه عن ابى اسحٰق عن عبدالرحمٰن بن يزيد ذكره الدارقطنى والعدنى فى مسنده وزهير لم يختلف عليه (عمدة القارى، ج ۱ ص ۳۵ ۷)

[2] واما ترجيح الترمذى حديث اسرائيل على حديث زهير فمعارض بما حكاه الاسماعيلى فى صحيحه لانه رواه من حديث يحيى بن سعيد ويحيى بن سعيد لا يرضى ان يأخذ عن زهير فى ابى اسحٰق ماليس بسماع، وقال الآجرى سألت ابا داؤد عن زهير واسرائيل عن ابى اسحٰق فقال "زهير فوق اسرائيل بكثير" (عمدة القارى ج ۱ ص ۳۵ ۷)

ان وجوہات کی بنا پر دیگر محدثین اور امام بخاریؒ نے زہیر کی روایت کو ترجیح دی ہے، چنانچہ امام بخاریؒ نے زہیر ہی کی روایت تخریج کی ہے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اس سے امام بخاری رحمہ اللہ کی دقتِ نظر اور فراست کا پتہ چلتا ہے، واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم،

وابوعبیدۃ بن عبد اللہ بن مسعود لم یسمع من ابیہ، امام ترمذیؒ نے اسرائیل کے طریق کو راجح قرار دیا لیکن بعد میں اس پر یہ اعتراض کیا کہ ابو عبیدہؒ کا سماع حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے نہیں ہے، لہٰذا یہ روایت منقطع ہے، شوافع امام ترمذیؒ کے اس قول کو بنیاد بنا کر حنفیہ کے اس مستدل پر انقطاع کا اعتراض کرتے ہیں، حنفیہ کی طرف سے اس کے تین جوابات دیئے گئے ہیں؛

ایک جواب تو وہی ہے کہ محققین کے نزدیک اسرائیل کے بجائے زہیر کا طریق راجح ہے، اور اس میں ابو عبیدہ نہیں ہیں، دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر بالفرض اسرائیل کے طریق کو اختیار کیا جائے تب بھی امام ترمذیؒ کا یہ کہنا محققین کے نزدیک ناقابلِ قبول ہے کہ ابو عبیدہ نے اپنے والدؓ سے کچھ نہیں سنا، علامہ عینیؒ نے "عمدۃ القاری" میں اس مسئلہ پر مفصل گفتگو کی ہے، اور ابو عبیدؓ کے سماع کے متعدد دلائل پیش کئے ہیں، حافظ ابن حجرؒ کا رجحان بھی اسی طرف ہے، کہ ابو عبیدؓ کا سماع اپنے والد سے ثابت ہے، کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ کی وفات کے وقت ابو عبیدہ کی عمر سات سال تھی، اور یہ عمر تحملِ روایت کے لئے کافی ہے، اس لئے محض اُن کی کم سنی سے عدمِ سماع پر استدلال درست نہیں، تیسرے اگر بالفرض ابو عبیدہ کا اپنے والد سے بلاواسطہ سماع نہ ہو تب بھی محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ "اعلم الناس بعلم ابن مسعودؓ" ہیں، جیسا کہ امام طحاویؒ نے اس کی تصریح کی ہے، اور امام بیہقیؒ نے بھی لکھا ہے کہ "ابو عبیدۃ اعلم بعلم ابن مسعودؓ من حنیف بن مالك ونظرائه" اس وجہ سے امت نے اس حدیث کو باتفاق قبول کیا ہے، یہ جواب راجح ہے، اور اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بعض مرتبہ ایک حدیث منقطع ہونے کے باوجود صحیح اور قابلِ استدلال ہوتی ہے جس کی وجہ یا تو اُمت کی تلقی بالقبول ہوتی ہے، یا یہ کہ انقطاع کرنے والا راوی بہت زیادہ قابلِ اعتماد ہوتا ہے، یہاں یہ دونوں چیزیں پائی جارہی ہیں،

بَابُ كَرَاهِيَةِ مَا يُسْتَنْجَى بِهٖ

حفص بن غیاث؛ کوفہ کے ائمۂ حدیث میں سے ہیں، باتفاق ثقہ ہیں، البتہ آخری عمر

میں ان کے حافظہ میں تغیر پیدا ہو گیا تھا،

داؤد بن ابی هند: یہ بھی مشہور محدث ہیں، اور ثقہ ہیں، لیکن آخری عمر میں حافظہ کمزور ہو گیا تھا،

فانه زاد اخوانکم من الجن، انّہٗ کی ضمیر بتاویل مذکور روث اور عظام دونوں کی طرف راجع ہے، یعنی روث اور عظام دونوں زاد الجن ہیں، اس جملہ کی تشریح میں چند مباحث ہیں!

پہلی بحث تو یہ ہے کہ روث کے زاد الجن ہونے کا کیا مطلب ہے؟ بعض حضرات نے کہا کہ روث جنات کے لئے کھاد کا کام دیتی ہے، اور اس طرح اُن کی غذا کا سبب بنتی ہے، لیکن یہ جواب ضعیف ہے، اس لئے کہ اگر زاد سے مراد یہی ہو تو پھر اس میں جنات کی کوئی تخصیص نہیں، بلکہ انسانوں کے لئے بھی روث کھاد کے کام آتی ہے، بعض حضرات نے فرمایا کہ روث بذاتِ خود جنات کی غذا ہے اور ان کے لئے اس کی نجاست مسلوب ہو جاتی ہے، اور اُن کے واسطے روث کو اپنی حالتِ اصلیہ پر لوٹا کر اسے غلہ بنا دیا جاتا ہے، اس کی تائید بخاری صفحہ ۵۴۲ ج۱ کتاب المناقب باب ذکر الجن الخ کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں ارشاد ہے کہ فسألونی الزاد فدعوت الله لهم ان لا یمرّوا بعظم ولا بروثة الا وجدوا علیها طعامًا" لیکن اکثر علماء نے یہ جواب دیا ہے کہ روث کے زاد الجن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ اُن کے دوابّ کی غذا ہوتی ہے، یہ جواب صحیح مسلم کی ایک حدیث سے ماخوذ ہے، جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنات کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا: "وکل بعرة علف لدوابکم" (مسلم ج۱ ص ۱۸۴ کتاب الصلوٰۃ باب الجهر بالقراءة فی الصبح والقراءة علی الجن فی حدیث ابن مسعود)

دوسری بحث یہ ہے کہ عظام کے زاد الجن ہونے کا مطلب کیا ہے؟ اس کا سب سے بہتر اور محقق جواب یہ ہے کہ یہ ہڈیاں جنات کے لئے پُر گوشت بنا دی جاتی ہیں، جیسا کہ صحیح مسلم اور جامع ترمذی کی روایات سے معلوم ہوتا ہے، البتہ یہاں مسلم اور ترمذی کی روایات میں ایک تعارض معلوم ہوتا ہے، اس کی حقیقت سمجھ لینا ضروری ہے: تعارض یہ ہے کہ صحیح مسلم[1] کی روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ آپ نے جنات سے مخاطب ہو کر فرمایا: "لکم کل عظم ذکر اسم الله علیه یقع فی اید یکم اوفر ما یکون لحمًا" اس میں یہ تصریح ہے کہ مذبوح جانوروں کی ہڈیاں جنات

---

[1] باب الجهر بالقراءة فی الصبح والقراءة علی الجن (ج ۱ ص ۱۸۴)

کے لیے پُر گوشت بنادی جاتی ہیں، اس کے برخلاف یہی روایت امام ترمذیؒ نے سورۂ احقاف کی تفسیر میں روایت کی ہے، اس میں یہ الفاظ منقول ہیں: "کل عظم لم یذکر اسم اللہ علیہ یقع فی اید یکم اوفر ما کان لحماً" (ترمذی ج ۲ ابواب التفسیر) اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ مُردار جانوروں کی ہڈیاں ہی غذا ہوتی ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس تعارض کو رفع کرنے سے سوائے صاحب "سیرتِ حلبیہ" کے اور کسی نے تعرض نہیں کیا، انھوں نے اس تعارض کا یہ جواب دیا ہے کہ مسلم کی روایت جناتِ مسلمین کے بارے میں تھی، اور ترمذی کی روایت جناتِ کفار کے بارے میں، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ جواب درست نہیں، کیونکہ یہ ایک ہی حدیث ہے اور الفاظ کا اختلاف راویوں کے اختلاف کی بناء پر ہے، لہٰذا یا تو یوں کہا جائے کہ مسلم کی روایت ترمذی کی روایت پر قوّتِ سند کے اعتبار سے راجح ہوگی، یا پھر محدثین کے ایک اور اصول پر عمل کیا جائے جس سے ایسے مواقع پر تطبیق کا کام لیا جاتا ہے، اور وہ اصول یہ ہے کہ "حفظ کل مالم یحفظہ الآخر"، یعنی بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو باتیں ارشاد فرمائیں، ایک راوی کو ایک بات یاد رہی اُس نے اسے روایت کردیا اور دوسرے راوی کو دوسری بات یاد رہی اور اس نے اسے روایت کردیا، اور درحقیقت دونوں باتیں اپنی اپنی جگہ صحیح ہوتی ہیں، یہاں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا ہوگا کہ ہڈی پر اللہ کا نام لیا جائے یا نہ لیا جائے دونوں صورتوں میں وہ جنات کی غذا ہوتی ہے، ایک راوی نے پہلی بات کو روایت کردیا، اور دوسرے راوی نے دوسری بات کو، حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ تطبیق بین الروایات کے سلسلہ میں "حفظ کل مالم یحفظہ الآخر" کا یہ اصول بہت کارآمد ہے، لیکن محدثین نے اُسے اصولِ حدیث کی کتابوں میں ذکر نہیں کیا، البتہ حافظ ابن حجرؒ نے "فتح الباری" کے مختلف مقامات پر اس کا تذکرہ فرمایا ہے، اور اس سے کام لیا ہے،

تیسری بحث یہ ہے کہ کراہیتِ استنجاء انہی دو چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فقہاء نے ان دونوں چیزوں سے علّتِ نہی مستنبط کرکے حکمِ کراہت کو دوسری اشیاء میں بھی عام کیا ہے، یعنی ہر وہ چیز جو مکرم ہو یا کسی کی غذا ہو، یا نجس ہو، یا مضر ہو، اس سے استنجاء ناجائز ہے،

انّہ کان مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ الجن، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ لیلۃ الجن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے یا نہیں؟ اس بارے میں روایات مختلف ہیں

واقعہ یہ ہے کہ لیلۃ الجن کئی مرتبہ واقع ہوئی ہے، علامہ بدرالدین شبلی نے اپنے معروف رسالہ "آکام المرجان فی غرائب الاخبار واحکام الجان" میں لکھا ہے کہ لیلۃ الجن چھ مرتبہ ہوئی ہے، بعض راتوں میں حضرت عبداللہؓ ساتھ تھے بعض میں نہیں،

وکان روایۃ اسمٰعیل اصح من روایۃ حفص بن غیاث؛ دونوں روایتوں میں فرق یہ ہے کہ حفص کی روایت میں "لاتستنجوا بالروث الخ" کا جملہ مسند اور متصل ہے، لیکن اسمٰعیل کی روایت میں یہ جملہ امام شعبیؒ کی مرسل کی حیثیت رکھتا ہے، امام ترمذیؒ نے اسمٰعیل کی روایت کو اصح قرار دیا ہے، امام مسلمؒ کے صنیع سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے، اس لئے کہ انھوں نے یہ جملہ "قال الشعبی" کہہ کر الگ سے روایت کیا ہے،

بَابُ الاِسْتِنْجَاءِ بِالْمَاءِ؛

محمد بن عبد الملک بن ابی الشوارب؛ یہ امام ترمذیؒ، امام مسلمؒ کے استاذ ہیں، "صدوق" ہیں، امام نسائیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں "لا بأس بہ"

قتادۃ؛ یہ قتادہ بن دعامۃ السدوسی ہیں، معروف تابعین میں سے ہیں، اپنے زمانے میں "احفظ الناس" کہلاتے تھے، کبھی کبھی تدلیس بھی کرتے ہیں، لیکن باتفاق ثقہ ہیں، اس لئے اُن کی روایات مقبول ہیں،

معاذۃ؛ یہ معاذۃ بنت عبداللہ العدویۃ البصریۃ ہیں، اور اُن کی کنیت "ام الصہباء" ہے، ثقہ تابعیات میں سے ہیں، انتہائی عابدہ وزاہدہ تھیں، رات بھر تہجد پڑھتی تھیں، حافظ ذہبیؒ نے اُن کا یہ مقولہ نقل کیا ہے: "اعجب من عین تنام باللیل وقد علمت بطول رقادھا فی القبور"

مرن ازواجکن؛ اس سے معلوم ہوا کہ نامحرم مرد کو تعلیم دینے کے لئے عورت کو چاہیئے کہ اس کی محرم عورت کو واسطہ بنالے،

ان یستطیبوا بالماء؛ استطابۃ کے لغوی معنی ہیں پاکیزگی چاہنا، مراد استنجاء ہے، اس حدیث سے استنجاء بالماء کا جواز بلکہ سنیت ثابت ہوتی ہے، چنانچہ یہ حدیث استنجاء بالماء کی سنیت پر جمہور کی دلیل ہے، لہٰذا یہ حدیث حضرت سعید بن المسیبؒ اور بعض اہل ظاہر کے خلاف حجت ہے، جو استنجاء بالماء کو خلاف سنت قرار دیتے ہیں، دوسری طرف اس کے بالکل

برعکس ابن حبیب مالکیؒ کا قول یہ ہے کہ استنجا بالحجارہ ناجائز ہے، یہ قول سابقہ احادیث کی وجہ سے مردود ہے، ائمہ اربعہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ جمع بین الحجارۃ والماء افضل ہے، بعض اہل ظاہر اس جمع کو بھی خلافِ سنت قرار دیتے ہیں، وہ یہ کہتے ہیں کہ جمع بین الحجارۃ والماء کی تمام احادیث ضعیف ہیں، یعنی یا تو صریح نہیں ہیں یا صحیح نہیں ہیں، لیکن اُن کا یہ خیال درست نہیں، اس لئے کہ اگرچہ اس معنیٰ کی احادیث انفرادی طور سے ضعیف ہوں لیکن ان کا مجموعہ قابلِ استدلال ہے، اس لئے کہ یہاں صرف فضیلت ثابت کرنی مقصود ہے، اور فضائلِ اعمال میں ایسی احادیث کو قبول کرلیا جاتا ہے، اس لئے ان روایات سے استدلال کرنے میں کوئی حرج نہیں، خاص طور سے جبکہ جمہورِ امت نے ان کو قبول کرکے معمول بہ قرار دیا، نیز کوئی حدیثِ مرفوع صریح اگرچہ اس باب میں نہیں ہے، لیکن بعض احادیث سے جمع بین الماء والحجر کا مفہوم مستنبط ہوتا ہے، مثلاً جب اہل قباء کی تعریف قرآن کریم میں نازل ہوئی کہ "فیہ رجال یحبون ان یتطہروا" تو آپؐ نے اُن سے ان کے خصوصی تطہر کی وجہ پوچھی تو انھوں نے جواب دیا "قالوا لاغیران احدنا اذا خرج من الغائط احبّ ان یستنجی بالماء"[1] اس میں استنجاء بالماء کا ذکر خروج من الخلاء کے بعد کیا گیا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ خروج من الخلاء بغیر استنجاء بالحجارۃ کے نہ ہوگا، لہٰذا اس روایت سے جو کہ صحاح میں مروی ہے اور سنداً صحیح ہے اقتضاءً جمع کا مفہوم نکلتا ہے،

یہاں یہ بات واضح رہے کہ بعض کتبِ فقہ میں اہلِ قباء کا یہ قول منقول ہے کہ "انا نتبع الحجارۃ بالماء" یہ قول اگرچہ صریح ہے، لیکن کتبِ حدیث میں نہیں ملتا، اس کے علاوہ جمع کے مفہوم میں حضرت علیؓ کا یہ قول مصنف ابن ابی شیبہ، مصنف عبدالرزاق اور بیہقی میں مروی ہے: "ان من کان قبلکم کانوا یبعرون بعرا وانتم تثلطون ثلطا فاتبعوا الحجارۃ الماء"[2] اور اس اثر کو حافظ زیلعیؒ نے "نصب الرایہ" میں جیّد قرار دیا ہے، لہٰذا جمع بین الحجارۃ والماء کو بدعت قرار دینا کسی طرح بھی درست نہیں، اسی اثر کے تحت حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر نجاست مخرج سے اکثر من قدر الدرہم متجاوز ہو تو پانی کا استعمال فرض ہے، اگر بقدر درہم متجاوز ہو تو واجب ہے اور اگر اس سے کم متجاوز ہو تو سنت ہے،

---

[1] مستدرک ج ۱ ص ۱۵۵، کتاب الطہارۃ، الاستنجاء بالماء اذا خرج من الغائط ۱۲

[2] مصنف ابن ابی شیبۃ ج ۱ ص ۱۵۴، کتاب الطہارۃ، من کان یقول اذا خرج من الغائط فلیستنج بالماء ۱۲

یہاں یہ بات بھی واضح رہے کہ جمع بین الحجر والماء نہ کرنے کی صورت میں استعمالِ ماء افضل ہے، "لان الماء ابلغ فی الانقاء والتنظیف" چنانچہ علامہ نوویؒ، علامہ عینیؒ اور ابن نجیمؒ وغیرہم نے یہی لکھا ہے، البتہ استنجاء بالماء کی صورت میں حجر کی طرح "تثلیث" ضروری نہیں، واللہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کَانَ اِذَا اَرَادَ الْحَاجَةَ اَبْعَدَ فِی الْمَذْهَبِ

عبد الوهاب ثقفی: ثقہ ہیں لیکن آخری عمر میں حافظہ میں تغیر آ گیا تھا،

محمد بن عمرو: اکثر علماء نے انھیں "صدوق" کہا ہے، البتہ بعض روایات میں ان کو وہم ہو جاتا ہے،

عن ابی سلمة: یہ حضرت عبد الرحمٰن بن عوفؓ کے صاحبزادے ہیں، اور ان کے نام کے بارے میں اختلاف ہے، بعض نے ان کا نام عبد اللہ قرار دیا ہے، اور بعض کہتے ہیں کہ ابو سلمہ کنیت نہیں بلکہ نام ہے، یہ ایک قول کے مطابق مدینہ طیبہ کے مشہور فقہاء سبعہ میں سے ہیں، جنھیں کسی نے اس شعر میں جمع کر دیا ہے، اگرچہ اس میں ابو سلمہ کا ذکر نہیں ہے ؎

الا کل من لا یقتدی بائمة	فقسمته ضیزی عن الحق خارجة
فخذهم عبید اللہ، عروة، قاسم	سعید، ابوبکر، سلیمان، خارجة

اس میں عبید اللہ سے مراد عبید اللہ بن عتبة بن مسعودؓ، عروہ سے مراد عروة بن الزبیرؓ، قاسم سے مراد قاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیقؒ، سعید سے مراد سعید بن المسیبؒ، ابوبکر سے مراد ابوبکر بن عبد الرحمٰن بن حارث بن ہشامؒ، سلیمان سے مراد سلیمان بن یسارؒ اور خارجہ سے مراد خارجہ بن زید بن ثابتؒ ہیں، بعض حضرات نے ابوبکر بن عبد الرحمٰن کے بجائے حضرت ابو سلمہؒ کو فقہاء سبعہ میں شمار کیا ہے،

ابعد فی المذهب: یہاں اَبْعَدَ لازم کے معنی میں ہے، لیکن اس میں بَعُدَ کی بہ نسبت زیادہ مبالغہ پایا جاتا ہے، بعد کے معنی ہیں دور ہوا، اور ابعد کے معنی ہیں دوری اختیار کی، علامہ نوویؒ نے لکھا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ابعاد تستر کے لئے تھا، لہٰذا اگر تستر کہیں قریب میں حاصل ہو جائے تو ابعاد کی ضرورت نہیں،

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْبَوْلِ فِي الْمُغْتَسَلِ ؛

احمد بن محمد بن موسیٰ، یہ امام ترمذیؒ ونسائیؒ کے استاذ ہیں، امام نسائیؒ کا کہنا ہے: "لا بأس به"

عن اشعث، یہ اشعث بن عبد اللہ بن جابر الحُمّلی الحدّانی الازدی ہیں، امام ترمذیؒ کے قول کے مطابق انہی کو "اشعث اعمٰی" بھی کہتے ہیں، مختلف کتابوں میں ان کا نام اشعث اعمٰی، اشعث بن عبد اللہ، اشعث بن جابر، اشعث حمّلی، اشعث ازدی، اور اشعث حدّانی آیا ہے، یہ سب انہی ایک شخصیت کے نام ہیں، یہ ثقہ ہیں،

فی مستحمه؛ مستحم، غسل خانہ کو کہتے ہیں، یہ حمیم سے نکلا ہے، جس کے معنیٰ ہیں گرم پانی؛ ثعلب کا کہنا ہے کہ یہ اضداد میں سے ہے، اور ٹھنڈے پانی کو بھی کہتے ہیں، بہر صورت مستحم کے معنیٰ ہوئے پانی کے استعمال کی جگہ،

اِنّ عامة الوسواس منه، مطلب یہ ہے کہ غسل خانہ میں پیشاب کرنے سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ کہیں اس کی چھینٹیں بدن کو نہ لگ گئی ہوں اور پھر انسان وہم کی بیماری میں مبتلا ہو جاتا ہے، حضرت عبد اللہ بن مبارکؒ نے فرمایا کہ یہ نہی اس صورت کے ساتھ مخصوص ہے جبکہ غسل خانہ میں پانی جمع ہوتا ہو یا فرش کچا ہو، لیکن اگر فرش پختہ ہو اور پانی نکلنے کی جگہ موجود ہو تو یہ ممانعت نہیں ہے، اس حدیث میں بول فی المغتسل کا خاصہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ اس سے وساوس پیدا ہوتے ہیں،

وساوس کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مختلف اعمال وافعال میں کچھ خاصیتیں رکھی ہیں جن میں بظاہر کوئی جوڑ نظر نہیں آتا، مثلاً علامہ شامیؒ نے بہت سے اعمال کے بارے میں یہ کہا ہے کہ وہ نسیان پیدا کرتے ہیں، مثلاً "بول فی المغتسل"، "نظر الی العورة" وغیرہ، یہ خیال کوئی توہم پرستی نہیں ہے، بلکہ جس طرح اور چیزوں کے کچھ خواص ہیں اور ان کے خواص کا اعتقاد توحید کے منافی نہیں، اسی طرح اُن اعمال وافعال کے خواص یہ ہیں اور ان کا اعتقاد بھی توحید کے منافی نہیں ہے، اب ان خواص کے بارے میں اشاعرہ، ماتریدیہ، اور معتزلہ کا مشہور اختلاف ہے، معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ جب باری تعالیٰ کسی چیز کی تخلیق کرتا ہے تو اس میں خود بخود کچھ خاصیتیں پیدا ہو جاتی ہیں جو بمنزلہ لازمِ ذات ہوتی ہیں، لیکن یہ مذہب باطل ہے، اس لئے کہ اس سے

اشیاء کا مؤثر بالذات ہونا بھی لازم آتا ہے اور قدرتِ باری تعالیٰ کا خواص اشیاء کے ساتھ تعلق بھی باقی نہیں رہتا، اسی کے نتیجہ میں معجزات کا انکار کرنا پڑتا ہے،

اس کے بالکل برخلاف اشاعرہ کا کہنا یہ ہے کہ مخلوقات اور ان کے خواص کے درمیان درحقیقت کوئی جوڑ نہیں ہوتا، بلکہ ہوتا یہ ہے کہ جب باری تعالیٰ کسی شے یا عمل کی تخلیق فرماتا ہے تو اسی کے ساتھ خاصہ کی تخلیق بھی الگ سے فرما دیتا ہے، گویا "نار" کا احراق سے اصلاً کوئی جوڑ نہیں، ہاں جب آگ پیدا کی گئی تو اسی کے ساتھ ساتھ احراق کا خاصہ بھی علیحدہ سے پیدا کر دیا گیا، اب یہ عین ممکن ہو کہ کسی جگہ "نار" پیدا کی جائے لیکن احراق کی خاصیت کی تخلیق نہ ہو، جیساکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے واقعہ میں، وبالعکس جیساکہ "واغرقوا ماءً فادخلوا ناراً"،

اور ماتریدیہ کا مسلک یہ ہو کہ اشیاء اور ان کے خواص بے جوڑ نہیں ہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کسی شیٔ یا فعل کی تخلیق فرماتے ہوئے اسی میں کچھ خواص کی تخلیق بھی فرما دیتے ہیں، گویا نار کی تخلیق کے ساتھ اسی نار میں خاصۂ احراق بھی اللہ تعالیٰ نے پیدا فرمایا، ہاں جب باری تعالیٰ چاہتے ہیں تو یہ خاصہ سلب کر لیتے ہیں، جیساکہ معجزات کے موقع پر، ماتریدیہ کی تعبیر زیادہ واضح اور قرآن و سنت کے زیادہ مطابق ہے،

ویقال له الاشعث الاعمٰی: مقصد یہ ہے کہ اشعث بن عبداللہ اور اشعث اعمٰی ایک ہی شخص ہیں، لیکن حافظ ابنِ حجرؒ نے "تہذیبُ التہذیب" میں دونوں کا الگ الگ تذکرہ کیا ہے، اور اشعث بن عبداللہ کو قوی اور اشعث اعمٰی کو ضعیف قرار دیا ہے،

فقال ربّنا اللہ لاشریک لہٗ: امام ابن سیرینؒ کے اس قول کا مطلب بعض حضرات نے یہ لیا ہے کہ وہ بول فی المغتسل کے مورثِ وسواس ہونے کو توحید کے منافی سمجھتے تھے، لیکن امام ابن سیرینؒ جیسے عالم سے یہ بات بہت بعید ہو، بظاہر اُن کا مقصد یہ تھا کہ اُن کے نزدیک یہ بات کسی مستند دلیل سے ثابت نہیں ہو، اس لئے اس میں کسی وہم کی ضرورت نہیں، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص کسی کو طاعون زدہ علاقہ میں جانے سے منع کرے، اور وہ جواب میں "ربّنا اللہ" کہے، اس کا منشا اس کے سوا نہیں کہ اللہ تعالیٰ سے عدمِ ضرر کی امید باندھی جائے، بہرصورت امام ابن سیرینؒ کے اس قول سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ اُن کو حدیثِ باب نہیں پہنچی تھی، ورنہ وہ ایسا ہرگز نہ فرماتے، واللہ اعلم بحقیقۃ الحال:

بَابُ مَاجَاءَ فِي السِّوَاكِ

ابو کریب : ان کا نام محمد بن العلاء ہے، ائمہ ستہ نے ان سے روایات لی ہیں، اور یہ ثقہ ہیں،

عبدۃ بن سلیمان : دوسری صدی کے محدث ہیں، امام عجلی وغیرہ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے،

لامرتھم بالسواک : لفظ سواک آلہ اور فعل دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے، پہلی صورت میں یہاں استعمال کو مضاف محذوف ماننا پڑے گا، دوسری صورت میں تقدیر کی ضرورت نہیں، یہ لفظ ساکَ یَسُوکُ سَوْکًا سے نکلا ہے، جس کے معنیٰ ہیں رگڑنا، اور بعض کا کہنا ہے کہ یہ "تساوك الابل" سے ماخوذ ہے، جس کے معنیٰ ہیں اونٹوں کا اِدھر اُدھر کی طرف مائل ہونا، دونوں صورتوں میں مناسبت ظاہر ہے، تفاعُل کے ساتھ باب اِفتِعَالٌ سے بھی آتا ہے، اور لفظ اِسْتِنَانٌ بھی اسی معنیٰ میں آتا ہے جو لفظ سَنّ سے مشتق ہے، پھر اس لفظ کا اطلاق مطلق دانت مانجھنے کے لئے بھی ہوتا ہے، خواہ مسواک نہ ہو، چنانچہ کہتے ہیں "استاك بالاصابع"

مسواک کے فوائد بے شمار ہیں، علامہ ابن عابدین شامیؒ لکھتے ہیں کہ مسواک کے فوائد ستر سے زیادہ ہیں، "ادناھا اماطة الاذیٰ عن الفم واعلاھا تذکیر الشھادتین عند الموت"،

عند کل صلوٰۃ : مسواک کی شرعی حیثیت میں تھوڑا سا اختلاف ہے، علامہ نوویؒ نے مسواک کے سنت ہونے پر امت کا اجماع نقل کیا ہے، البتہ امام اسحٰق اور داؤد ظاہری سے دو قول منقول ہیں، ایک وجوب کا اور ایک سنیت کا، ان کا وجوب کے قول پر استدلال حضرت رافع بن خدیجؓ اور عبداللہ بن عمرو بن حلحلہ کی ایک روایت سے ہے: "السواك واجب وغسل الجمعة واجب على كل مسلم" رواه ابو نعيم في كتاب السواك وذكره السيوطيؒ في الجامع الصغير، لیکن حافظ ابن حجرؒ "تلخیص الحبیر" میں حدیث نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "اسنادہ واہٍ" (کذا در) لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں، علامہ نوویؒ نے لکھا ہے کہ امام اسحٰق کی طرف وجوب کے قول کی نسبت صحیح نہیں ہے، بلکہ صحیح یہ ہے کہ وہ بھی جمہور کی طرح سنیتِ سواک کے قائل ہیں، اب صرف داؤد ظاہری رہ جاتے ہیں، ان کے بارے میں بھی مشہور یہی ہے کہ

وہ سنّیت کے قائل ہیں، اور اگر بالفرض وہ وجوب کے قائل ہوں تب بھی ان کا اختلاف اجماع کے لئے مضر نہیں ہے،

پھر جمہور میں یہ اختلاف ہے کہ مسواک سنتِ صلوٰۃ ہے یا سنتِ وضو، امام شافعیؒ اسے سنتِ صلوٰۃ قرار دیتے ہیں، ظاہریہ سے بھی ایسا ہی منقول ہے، لیکن حنفیہ اسے سنتِ وضو کہتے ہیں، ثمرۂ اختلاف اس طرح نکلے گا کہ اگر کوئی شخص وضو اور مسواک کرکے ایک نماز پڑھ چکا ہو، اور پھر اسی وضو سے دوسری نماز پڑھنا چاہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک تازہ مسواک کرنا مسنون ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ وہ سنت وضو ہے اس لئے دوبارہ مسواک کرنے کی ضرورت نہ ہوگی، امام شافعیؒ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں: "لولا ان اشق علیٰ اُمتی لامرتھم بالسواک عند کل صلوٰۃ" حنفیہ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہاں ایک مضاف محذوف ہے، یعنی "عند وضوء کل صلوٰۃ" جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی یہی روایت مستدرک[1] حاکم میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: "لولا ان اشق علیٰ اُمتی لفرضت علیھم السواک مع الوضوء" حافظ ذہبیؒ "تلخیص المستدرک" میں یہ حدیث نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "ھو علیٰ شرطھما لیس لہ علّۃ" نیز یہی روایت صحیح ابن حبان میں حضرت عائشہؓ سے ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: "لولا ان اشق علیٰ امتی لامرتھم بالسواک مع الوضوء عند کل صلوٰۃ"[2] علامہ نیمویؒ فرماتے ہیں "اسنادہ صحیح" یہی روایت حافظ ابن حجرؒ نے تلخیص میں ذکر کی ہے، اور اس پر سکوت کیا ہے، جو ان کے نزدیک حدیث کے قابلِ استدلال ہونے کی دلیل ہے، اس کے علاوہ معجم طبرانی میں حضرت علیؓ سے مرفوعاً یہ الفاظ منقول ہیں: "لولا ان اشق علیٰ امتی لامرتھم بالسواک مع کل وضوء" علامہ نور الدین ہیثمیؒ "مجمع الزوائد (ج ا ص ۲۲۱) باب فی السواک" کے تحت اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "رواہ الطبرانی فی الاوسط وفیہ ابن اسحٰق وھو ثقۃ مدلس وقد صرح بالتحدیث واسنادہ حسن" اس کے علاوہ سنن نسائی، مسند احمد، مستدرک حاکم، صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان کی ان روایات سے حنفیہ کا استدلال ہے جن میں "عند کل صلوٰۃ" کے بجائے "عند کل وضوء یا مع کل وضوء" کے الفاظ وارد ہوئے ہیں،

---

[1] ج ا ص ۱۴۶، کتاب الطہارۃ، فضیلۃ السواک ۱۲۰

[2] آثار السنن، باب السواک ص ۱۲، ۲۹

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے "عند کل صلوٰۃ" کو اصل قرار دے کر تطبیق کی کوشش کی ہے، یعنی وہ وضو اور نماز دونوں کے وقت مسواک کو مسنون قرار دیتے ہیں، حنفیہ نے "مع کل وضوء" کی روایات کو اصل قرار دے کر "عند کل صلوٰۃ" کی روایات میں یہ تاویل کی ہے کہ یہاں مضاف محذوف ہے، "عند وضوء کل صلوٰۃ"[۵۱] اور اس پر کچھ عقلی دلائل بھی قائم ہیں،

ایک یہ کہ صلوٰۃ والی روایتوں میں ہر جگہ "عند" کا لفظ آیا ہے، جو مقارنتِ حقیقیہ پر دلالت نہیں کرتا، بلکہ اگر سواک اور صلوٰۃ میں کچھ فصل ہو تب بھی اس پر "عند کل صلوٰۃ" کا اطلاق ہو سکتا ہے، اس کے برخلاف وضو والی روایتوں میں بعض جگہ لفظ "مع" وارد ہوا ہے جو مقارنتِ حقیقیہ پر دلالت کرتا ہے،

دوسرے یہ کہ مسواک پاکیزگی حاصل کرنے کا ایک طریقہ ہے، یعنی اس کا تعلق طہارت سے ہی، چنانچہ نسائیؒ ابن حبان اور مسند احمد کی روایت میں حضرت عائشہؓ کی سند سے یہ الفاظ مروی ہیں، "السواك مطهرة للفم مرضاة للرب"[۵۲] نیز سواک کا مقصود بھی تنظیف الاسنان ہی، جو بابِ طہارت میں سے ہے، اس لئے ظاہر یہ ہے کہ مسواک کو سنتِ وضو قرار دیا جائے،

تیسرے یہ کہ اگر عین نماز کے وقت سواک مسنون ہو تو بعض اوقات دانتوں سے خون نکلنے کا بھی خدشہ ہی، جو حنفیہؒ کے نزدیک تو ناقضِ وضو ہے ہی شافعیہؒ کے نزدیک پسندیدہ نہ ہوگا، اس لئے کہ نجاست کا خروج تو بہر حال اُن کے نزدیک بھی بُرا ہے،

چوتھے یہ کہ روایات سے یہ بات کہیں ثابت نہیں ہوتی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے لئے کھڑے ہوتے وقت مسواک فرماتے ہوں، ان وجوہات کی بناء پر سواک کا صحیح مقام وضو ہی معلوم ہوتا ہے،

احناف اور شوافع کا یہ اختلاف عرصۂ دراز سے کتابوں میں نقل ہوتا چلا آرہا ہے لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ محض نزاعِ لفظی ہے، اور اگر کوئی شخص پُرانے وضو سے نئی نماز پڑھنے کا ارادہ کرے تو حنفیہؒ کے نزدیک اس کے لئے سواک مسنون ہے، اس لئے کہ شیخ

---

[۵۱] ویؤیدہ ما رواہ احمد عن ابی ہریرہؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لولا ان اشق علی امتی لامرتہم عند کل صلوٰۃ بوضوء ومع کل وضوء بسواک ۱۲ (مجمع الزوائد، ج ۱ ص ۲۲۱ باب فی السواک)

[۵۲] نسائی ج ۱، کتاب الطہارۃ، الترغیب فی السواک ۱۲

ابن ہمامؒ نے فتح القدیر میں تحریر کیا ہے کہ پانچ مواقع پر مسواک کرنا مستحب ہے، اُن پانچ مواقع میں انھوں نے قیام الی الصلوٰۃ کا بھی ذکر کیا ہے، " والاستحباب السنیۃ کلاھما متقارب بان لا تخالف بینہما ویکفی لرفع الخلاف ھذا القدر" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں حقیقۃً کوئی اختلاف نہیں،

مسواک سے متعلق ایک بحث یہ ہے کہ مسواک کرنے کا مسنون طریقہ کیا ہے؟ اس سلسلہ میں اتفاق ہے کہ دانتوں میں مسواک عرضاً کیا جائے گا، یہ بات بھی حضرت عطاء بن رباحؒ کی ایک مرفوع مرسل روایت سے ثابت ہے، "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا شربتم فاشربوا مصا واذا استکتم فاستاکوا عرضاً" رواہ ابوداؤد فی مراسیلہ تحت کتاب الطہارۃ، ص ۵، حافظ ابن حجرؒ تلخیص الحبیر میں یہ روایت نقل کرکے لکھتے ہیں " فیہ محمد بن خالد القرشی قال ابن القطان لا یعرف قلت وثقہ ابن معین وابن حبان" اس لحاظ سے یہ حدیث حسن تو ہوجاتی ہے، لیکن اس پر یہ اعتراض پھر بھی باقی رہتا ہے کہ یہ عطاء بن ابی رباح کی مرسل ہے، اور اُن کی مراسیل کو اضعف المراسیل کہا جاتا ہے، کما فی "تہذیب التہذیب" لیکن اوّل تو یہ مقام فضائل کا ہے، لہٰذا اس میں اس درجہ کی ضعیف روایات قابلِ قبول ہیں، دوسرے حافظ ابن حجرؒ نے "فتح الباری" باب السواک میں یہ حدیث نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ: " لہ شاھد موصول عن العقیلی فی الضعفاء" یہ شاہد بھی خواہ سنداً ضعیف ہو لیکن اس سے مرسلِ عطاء کی تائید ضرور ہوتی ہے، پھر حافظ ابن حجرؒ "تلخیص الحبیر" میں لکھتے ہیں کہ عرضاً مسواک کرنا دانتوں میں مسنون ہے، لیکن زبان پر طولاً مسواک کرنا افضل ہے، جیسا کہ صحیحین میں حضرت ابو موسیٰؓ کی حدیث سے ثابت ہے، اور مسندِ احمد میں اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں، "وطرف السواک علی لسانہ یستن الی فوق قال الراوی کأنہ یستن طولاً الخ" (اعلاء السنن ج ۱ ص ۳۰ باب سنیۃ السواک بحوالۂ تلخیص الحبیر، ج ۱ ص ۲۳)

مسنون یہ ہے کہ مسواک شجرۃ الاراک یعنی پیلو کی ہو، چنانچہ صحیح ابن حبان، معجم طبرانی، اور مسند ابو یعلیٰ میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے: " قال کنت اجتنی لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سواکاً من اراک" ذکرہ الحافظ فی التلخیص[لہ] الحبیر وسکت علیہ

[لہ] ج ۱ کتاب الطہارۃ باب السواک، ص ۶۵، اسی طرح مسند احمد ج ۱ ص ۴۲۰ پر ابن مسعودؓ ہی کی روایت (باقی حاشیہ ...)

نیز علامہ ہیثمیؒ نے "مجمع الزوائد" ج ۲ ص ۱۰۰ کتاب الصلوٰۃ باب بای شئ یستاک" میں حضرت ابو خیرہ الصباحیؓ کی یہ روایت نقل کی ہے "کنت فی الوفد الذین اتوا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فزودنا الاراک نستاک بہ۔ الحدیث، علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں "رواہ الطبرانی فی الکبیر واسنادہ حسن" وراجع جمع الفوائد ج ۱ ص ۹۲ کتاب الطہارۃ التخلیل والسواک وغسل الیدین"

یہاں ایک بحث یہ ہے کہ موجودہ زمانہ میں جو برش وغیرہ رائج ہیں، ان سے یہ سنت ادا ہوتی ہے یا نہیں؟ اس کا محقق جواب یہ ہے کہ یہاں دو چیزیں الگ الگ ہیں، ایک سنۃ السواک، دوسرے استعمال المسواک المسنون، جہاں تک سنۃ السواک کا تعلق ہے فقہاء نے لکھا ہے کہ مسواکِ مسنون کی عدم موجودگی میں کپڑا، منجن، یا محض انگلی کی رگڑ سے بھی سنتِ سواک ادا ہو جاتی ہے، اگرچہ استعمال المسواک المسنون کی سنت ادا نہ ہوگی، یہ حکم بھی ایک حدیث سے ماخوذ ہے، امام دارقطنیؒ، بیہقیؒ، اور ابن عدیؒ نے حضرت انسؓ کی یہ مرفوع حدیث نقل کی ہے "تجزی من الاصابع" (بیہقی ج ۱ ص ۴۰ باب الاستیاک بالاصابع) حافظ ابن حجرؒ نے تلخیص باب السواک ص ۰۰ میں اس کی سند پر کچھ کلام کیا ہے، لیکن ساتھ ہی حافظ ضیاء مقدسیؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے "لا اری بسندہ بأساً" نیز امام بیہقی نے ہی اسے دوسری سند سے بھی روایت کیا ہے جو قابلِ اعتبار ہے، اس کے علاوہ مسند احمد میں حضرت علیؓ کا یہ عمل منقول ہے " انہ دعا بکوز من ماء فغسل وجہہ وکفیہ ثلاثاً وتمضمض فادخل بعض اصابعہ فی فیہ" اس حدیث کے آخر میں حضرت علیؓ نے فرمایا: "ھذا وضوء رسول اللہ۔۔۔۔"

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ہی "عن ابن مسعود انہ کان یجتنی سواکا من اراک وکان دقیق الساقین فجعلت الریح تکفؤہ فضحک القوم منہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مم تضحکون قالوا یا نبی اللہ من دقۃ ساقیہ فقال والذی نفسی بیدہ لہما اثقل فی المیزان من احد" اسی طرح مسند احمد ج ۳ ص ۳۸۶ پر حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مر بہم وہم یجتنون اراکا فاعطاہ رجل جنی اراک فقال لو کنت متوضأ اکلتہ" ۱۲

(۵۱) یہی روایت تلخیص الحبیر ج ۱ باب السواک، ص ۶۵ پر حافظ ابن حجر نے بھی ذکر کی ہے، اور لکھا ہے، "فی تاریخ البخاری وغیرہ من حدیث ابی خیرۃ الصباحی کنت فی الوفد فزودنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالاراک وقال استاکوا بہذا" ۱۲ از مرتب عفی عنہ

صلی اللہ علیہ وسلم، حافظ ابن حجرؒ نے "تلخیص" میں (ج ۱ ص ۷۰) باب السواک میں اس حدیث پر سکوت کیا ہے، نیز مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۰۰، کتاب الصلوٰۃ باب ما یفعل عند عدم السواک) میں ایک حدیث اس طرح مروی ہے "عن کثیر بن عبد اللہ بن عمرو بن عوف المزنی عن ابیہ عن جدہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الاصابع تجزی مجزی السواک اذا لم یکن سواک" رواہ الطبرانی فی الاوسط وکثیر ضعیف، وقد حسن الترمذی حدیثہ، (اعلاء السنن ج ۱ ص ۵۲) ان روایات کا مجموعہ اصابع کے کافی ہونے پر صراحۃً دلالت کرتا ہے، اسی طرح صاحب ہدایہ فرماتے ہیں "وعند فقدہ یعالج بالاصبع" لہٰذا منجن یا برش بشرطیکہ اس کا ریشہ پاک ہو اس سے یہ سنت ادا ہو جائے گی، ہاں جن برشوں میں خنزیر کے بال کا ریشہ ہو ان کا استعمال حرام ہے، لیکن استعمال المسواک المسنون اس کی فضیلت صرف زیتون، پیلو اور نیم کی مسواک سے حاصل ہوتی ہے، منجن یا برش کے استعمال سے یہ فضیلت حاصل نہیں ہو سکتی، اس کے علاوہ دانتوں اور مسوڑھوں کے لئے جس قدر فائدہ مند مسنون مسواک ہے اتنی کوئی اور چیز نہیں،

وأما محمد فزعم ان حدیث ابی سلمة عن زید بن خالد اصح، امام ترمذیؒ کا مقصد یہ ہے کہ اگرچہ حضرت ابوہریرہ اور حضرت زید بن خالد الجہنیؓ دونوں کی روایتیں صحیح ہیں، لیکن امام بخاریؒ نے حضرت زید کی روایت کو اصح قرار دیا، اس پر اشکال ہوتا ہے کہ جب زید بن خالد کی روایت اصح ہے تو امام ترمذیؒ نے باب کے شروع میں اسی روایت کو اصل بنا کر کیوں ذکر نہیں کیا، اس کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذیؒ کا طریقہ عموماً یہ ہوتا ہے کہ وہ اکثر ایسی احادیث ذکر کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو دوسروں نے ذکر نہیں کیں، حضرت زید کی روایت امام بخاریؒ اپنی جامع میں ذکر کر چکے تھے، اس لئے امام ترمذیؒ نے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کو اصلاً ذکر کیا،

دوسرا سوال یہاں پر یہ ہے کہ حضرت زیدؓ کی روایت کو اصح قرار دینے کی وجہ کیا ہے؟ اس کا جواب بظاہر یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ والی روایت میں ایک راوی محمد بن عمرو ہیں جو اونچے معیار کے راوی نہیں ہیں، اس کے علاوہ حضرت زیدؓ کی روایت میں ایک اضافہ بھی

لہ کذا فی الاصل، وفی نسختنا من المجمع "تجزی مجزی" (کتاب الصلوٰۃ باب ما یفعل عند عدم السواک ۲/۱۰۰، طبع بیروت) ولعل ما اثبتہ صاحب اعلاء السنن اولیٰ ۱۲

موجود ہے، لہٰذا "زیادۃ الثقۃ مقبولۃ" کے قاعدہ سے وہ روایت زیادہ محتمل ہے،

محمد بن ابراہیم: ثقہ راوی ہیں، البتہ امام احمدؒ نے فرمایا کہ انھوں نے بعض منکر حدیثیں بھی روایت کی ہیں،

بَابُ مَاجَاءَ اِذَا اسْتَيْقَظَ اَحَدُكُمْ مِنْ مَّنَامِهٖ فَلَا يَغْمِسَنَّ يَدَهٗ فِي الْاِنَاءِ

ابوالولید: ان کا پورا نام احمد بن عبدالرحمٰن بن بکار ہے، یہ صدوق ہیں، بعض لوگوں نے انھیں ضعیف قرار دیا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ اُن کی تضعیف کی کوئی مضبوط دلیل موجود نہیں،

الولید بن مسلم: یہ بھی صدوق ہیں، البتہ تدلیسِ تسویہ کے عادی ہیں، تدلیسِ تسویہ کا مطلب ہے "اسقاط الضعیف من بین الثقتین" اور یہ تدلیس کی قبیح ترین قسم ہے، ان کا معمول یہ تھا کہ یہ بہت سی حدیثیں "عن الاوزاعی عن الزھری" کہہ کر روایت کرتے تھے حالانکہ اوزاعی اور زہری کے درمیان واسطہ ہوتا تھا، بعض لوگوں نے انھیں منع بھی کیا، لیکن وہ نہیں مانے۔

عن الاوزاعی: یہ حدیث و فقہ کے مشہور امام ہیں اور باتفاق ثقہ ہیں،

اذا استیقظ احدکم من اللیل: اس حدیث کی بعض روایتوں میں من اللیل کی قید مذکور ہے، اور بعض میں نہیں[1]، امام شافعیؒ نے عدم تقیید کو راجح قرار دیا ہے حنفیہ اور جمہور فقہاء کا بھی یہ مسلک ہے کہ اس حکم میں رات اور دن کی کوئی تفصیل نہیں ہے، یعنی غسل الیدین کا یہ حکم ہر نیند سے بیداری کے وقت ہے، رات کی نیند کے ساتھ مخصوص نہیں، لیکن امام احمدؒ نے اس حکم کو رات کے ساتھ مخصوص کیا ہے، وہ "من اللیل" کی قید سے استدلال کرتے ہیں، حنفیہ وغیرہ کے نزدیک من اللیل کی قید احترازی نہیں اتفاقی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ صحیح بخاری میں یہ روایت لیل کی قید کے بغیر آئی ہے، امام ترمذیؒ نے اگرچہ روایت لیل کی قید کے ساتھ ذکر کی ہے لیکن ترجمۃ الباب بخاری کی روایت کے مطابق قائم کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی جمہور کے مسلک کو ترجیح دیتے ہیں، نیز یہ حکم معلول بالعلت ہے، اور اس کی علت خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بتائی ہے، یعنی "فانه لایدری این باتت یده" اور یہ اندیشہ رات اور دن میں برابر ہے، لہٰذا حکم بھی برابر ہوگا،

فلایدخل یدہٗ فی الاناء: اس میں اختلاف ہے کہ غسل الیدین کا یہ حکم کس درجہ کا

---

[1] کما فی روایۃ ابی داؤد ج ۱ تحت باب فی الرجل یدخل یدہ فی الاناء قبل ان یغسلہا ۱۲

ہے ! امام اسحٰق اور داؤد ظاہری اس کو وجوب کے لئے قرار دیتے ہیں، اور علامہ ابن قدامہ نے "المغنی" میں امام احمدؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اُن کے نزدیک یہ حکم وجوبی ہے، لیکن امام شافعیؒ اس حکم کو علی الاطلاق مسنون کہتے ہیں، اور امام مالکؒ علی الاطلاق مستحب، حنفیہ کے نزدیک اس مسئلہ میں تفصیل ہے، جیسے علامہ ابن نجیمؒ نے "البحر الرائق" میں بیان کیا ہے، کہ اگر ہاتھوں پر نجاست لگنے کا یقین ہو، تو غسل الیدین فرض ہے اور ظنِ غالب ہو تو واجب ہے، اور اگر شک ہو تو مسنون ہے، اور اگر شک بھی نہ ہو تو مستحب ہے، دراصل جمہور نے یہاں توہّمِ نجاست کو حکم کی علت قرار دیا ہے، اسی لئے حکم کا مدار اس پر ہے اور اسی وجہ سے ان کے نزدیک رات اور دن کی کوئی تفصیل ہے اور نہ یہ حکم وجوب کے لئے ہے، کیونکہ وہم سے وجوب ثابت نہیں ہوتا، اس کے برخلاف امام احمدؒ کوئی علت مستنبط کرنے کے بجائے حدیثِ ترمذیؒ کے ظاہری الفاظ پر عمل کرتے ہیں! اسی لئے انھوں نے رات اور دن کی تفصیل کر دی ہے، اور حکم کو وجوب کے لئے مانا ہے،

یہاں ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اس حکم پر عمل نہ کرے اور بیداری کے بعد ہاتھوں کو دھوئے بغیر برتن میں ڈال دے تو اس کا کیا حکم ہے؟ حضرت حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ برتن کا پانی مطلقاً نجس ہو جائے گا، امام احمدؒ کے نزدیک اگر پانی کثیر ہو تو نجس نہیں ہوگا، قلیل ہو تو نجس ہو جائے گا، امام شافعیؒ کے نزدیک پانی نجس تو نہ ہوگا، لیکن اس میں کراہت آجائے گی، امام مالکؒ کے نزدیک پانی بلا کراہت پاک ہوگا، اور حنفیہ کے نزدیک وہی تفصیل ہے جو ماقبل میں گذری،

علامہ نوویؒ نے امام شافعیؒ اور دیگر فقہاء سے نقل کیا ہے کہ غسل الیدین بعد الاستیقاظ من منام کے حکم کا پس منظر یہ ہے کہ اہلِ عرب عموماً ازار یا تہبند پہنتے تھے اور ملک گرم تھا، پسینہ خوب آتا تھا اور عام طور سے استنجاء بالحجارۃ کا رواج تھا، اس لئے اُس دور میں اس بات کا بڑا احتمال تھا کہ سوتے ہوئے انسان کا ہاتھ کسی مقام نجس تک پہنچ جائے، اور ملوث ہو جائے، اس لئے یہ حکم دیا گیا، اس کا تقاضا یہ ہے کہ جس شخص نے استنجاء بالماء کیا ہو یا شلوار پہن رکھی ہو تو اس کے لئے یہ حکم نہیں،

لیکن علامہ ابوالولید باجی مالکیؒ نے فرمایا کہ اس معاملہ میں اہلِ عراق کا قول زیادہ پسندیدہ ہے کہ دراصل یہ حکم طہارت کے بجائے نظافت سے متعلق ہے، یعنی اگرچہ ہاتھ کے نجس ہونے کا احتمال نہ ہو تب بھی سونے کے بعد ہاتھوں کو بغیر دھوئے پانی میں ڈال دینا نظافت

کے خلاف ہے اور شریعت میں طہارت کے ساتھ نظافت بھی مطلوب ہے، لہٰذا یہ حکم صرف اس دور کے ساتھ مخصوص نہیں تھا، بلکہ تمام انسانوں تمام زمانوں اور ہر خطے کے لئے یہ حکم عام ہے،

حتی یفرغ علیہا مرتین او ثلاثاً، صاحب ہدایہؒ نے اس حدیث سے وضو کی ابتداء میں غسل الیدین الی الرسغین کی سنیت پر استدلال کیا ہے، لیکن شیخ ابن ہمامؒ نے "فتح القدیر" میں حافظ زیلعیؒ نے "نصب الرایہ" میں علامہ اکمل الدین بابرتیؒ نے "عنایہ شرح ہدایہ" میں ملک العلماءؒ کاسانی نے "بدائع" میں اور علامہ ابن رشد نے "بدایۃ المجتہد" میں یہ تصریح کی ہے کہ اس حدیث کا تعلق سنن وضو سے نہیں، بلکہ "احکام امیاہ" سے ہے، اور یہی قول راجح ہے، اس لئے کہ اس حدیث میں وضو کا کوئی ذکر نہیں اور سیاق کلام اس مقصد کے لئے ہوا ہے کہ متوہم النجاستہ ہاتھوں سے پانی کو خراب نہ کیا جائے، لہٰذا اس کا مقصد پانی کو طاہر یا نظیف رکھنا ہے، نہ کہ وضو کی سنتیں بتلانا، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وضو کی ابتداء میں غسل الیدین مسنون نہیں بلکہ واقعہ یہ ہے کہ وہ مسنون ہے، لیکن اس کی سنیت حدیث باب سے ثابت نہیں ہوتی، بلکہ اُن احادیث سے ثابت ہوتی ہے جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی پوری صفت بیان کی گئی ہے، اُن میں سے بہت سی احادیث میں مذکور ہے کہ آپ وضو شروع کرنے سے پہلے اپنے دستِ مبارک دھویا کرتے تھے،

بَابُ فِی التَّسْمِیَۃِ عِنْدَ الْوُضُوْءِ

نصر بن علی: یہ نصر بن علی الجہضمی ہیں، ائمہ ستہ کے استاذ ہیں، دسویں طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں، بصری ہیں، ثقہ ہیں،

بشر بن معاذ العقدی: بفتح العین والقاف، امام ترمذیؒ کے استاذ اور دسویں طبقہ کے محدث ہیں، ثقہ ہیں،

بشر بن المفضل، ثقہ، ثبت، عابد،

عبد الرحمٰن بن حرملۃ: صدوق ہیں،

ابی ثفال المری: بکسر المثلثۃ وضم المیم وتشدید الراء، ان کا پورا نام ثمامہ بن وائل بن حصین ہے، بعض اوقات دادا کی طرف منسوب کر کے انھیں ثمامہ بن حصین بھی کہدیتے ہیں، صدوق ہیں

رباح بن عبد الرحمٰن: بفتح الراء، یہ بھی صدوق ہیں، البتہ انھیں کبھی کبھی وہم ہوجاتا ہے

عن جدّتہ : ان سے مراد اسماء بنت سعید بن زید ہیں، بعض حضرات نے انھیں صحابیات میں سے شمار کیا ہے، اور بعض نے مجہولات میں سے،

عن ابیہا : ان سے مراد حضرت سعید بن زید ہیں، جو عشرۂ مبشرہ میں سے ہیں،

لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ : وضوء میں تسمیہ کی کیا حیثیت ہے؟ اس کے بارے میں فقہاء کا تھوڑا سا اختلاف ہے، حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ، اور حنابلہ چاروں سے ایک روایت سنیت کی ہے، اور ایک استحباب کی، حنفیہ میں سے صاحب ہدایہ نے استحباب کی روایت کو ترجیح دی ہے، البتہ حنفیہ میں سے شیخ ابن ہمامؒ نے وجوبِ تسمیہ کو اختیار کیا ہے، لیکن ان کے شاگرد خاص علامہ قاسم بن قطلوبغا فرماتے ہیں "تفرّدات شیخی غیر مقبولۃ" اور ابن ہمامؒ نے تقریباً دس مقامات پر تفرّد کیا ہے جن میں سے ایک مقام یہ ہے، امام مالکؒ سے سنیت واستحباب کی روایات کے علاوہ ایک روایت بدعت ہونے کی بھی ہے، لیکن قاضی ابوبکر بن عربیؒ نے بدعت والی روایت کا انکار کیا ہے، شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ تسمیہ فی الوضوء مسنون ہے، حنابلہ کی دو روایتوں میں سے استحباب کی روایت کو علامہ ابن قدامہؒ نے جو فقہ حنبلی کے مستند ترین راوی ہیں، ترجیح دی ہے، امام احمدؒ کی طرف وجوب کی نسبت صحیح نہیں، کیونکہ ابن قدامہؒ نے ان کی دو ہی روایتیں نقل کی ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ ائمۂ اربعہ میں سے کوئی بھی تسمیہ کے وجوب کا قائل نہیں ہے، البتہ امام اسحٰق بن راہویہ اور بعض اہل ظاہر اس روایت سے استدلال کر کے کہتے ہیں کہ وضوء میں تسمیہ واجب ہے، ان کے نزدیک اگر جان بوجھ کر تسمیہ چھوڑ دیا تو وضو کا اعادہ واجب ہے، البتہ نسیاناً چھوٹا ہو تو معاف ہے،

جمہور حدیثِ باب میں نفی کو نفیٔ کمال پر محمول کرتے ہیں، نہ کہ نفیٔ جواز پر، کما فی قولہ علیہ السلام "لا صلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد" (دار قطنی جلد اوّل کتاب الصلوٰۃ باب الحث لجار المسجد علی الصلوٰۃ فیہ الا من عذر، ص ۴۲۰) اور اس تاویل کی وجوہ مندرجہ ذیل ہیں:۔

① تسمیہ کا وجوب کسی بھی قوی روایت سے ثابت نہیں، اور حدیثِ باب بھی اپنی تمام اسانید کے ساتھ ضعیف ہے، جیسا کہ امام احمدؒ کا قول خود امام ترمذیؒ نے نقل کیا ہے کہ: "لا اعلم فی ھذا الباب حدیثاً لہ اسناد جیّد" اس کی وجہ یہ ہے کہ اوّل تو حدیثِ باب کا مدار رباح بن عبدالرحمٰن پر ہے، اور حافظ ابن حجرؒ نے "التلخیص الحبیر" (ج ۱ ص ۷۴)

میں انھیں مجہول قرار دیا ہے، نیز حافظؒ نے امام ابو زرعہ اور ابو حاتم کا قول بھی نقل کیا ہے، کہ انھوں نے بھی رباح کو مجہول کہا ہے، اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ امام ابن حبانؒ نے رباح کو "کتاب الثقات" میں ذکر کیا ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہو کہ علامہ سیوطیؒ نے تدریب الراوی[۱] میں تصریح کی ہے کہ امام ابن حبانؒ کی اصطلاح جمہور محدثین سے بالکل الگ ہی، اور وہ یہ کہ اگر کسی شخص سے کوئی ثقہ روایت کر رہا ہو تو وہ اس کی جہالت کے باوجود اسے ثقہ قرار دیتے ہیں، لہٰذا محض کسی راوی کے ابن حبانؒ کی کتاب الثقات" میں مذکور ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ راوی نفس الامر میں بھی ثقہ ہو،

حدیث باب میں دوسرا ضعف اس بنا پر ہے کہ اس میں ابو ثفال المرّی آئے ہیں اور علامہ ہیثمیؒ "مجمع الزوائد"[۲] میں لکھتے ہیں کہ "قال البخاری فی حدیثہ نظر"

(۲) بہت سے صحابۂ کرامؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی حکایت پوری تفصیل کے ساتھ بیان فرمائی ہے، اس میں کہیں تسمیہ کا ذکر نہیں ملتا، اگر تسمیہ واجب ہوتا تو ان احادیث میں اس کا ذکر ضرور ہونا چاہئے تھا،

(۳) دار قطنی، بیہقی میں حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ سے مرفوعاً مروی ہے کہ "من توضأ فذکر اسم اللہ علی وضوئہ کان طہوراً لجسدہ قال ومن توضأ ولم یذکر اسم اللہ علیہ کان طہوراً لاعضائہ[۳] (دار قطنی، ج ۱ ص ۴، ۵، ۷) باب التسمیۃ علی الوضوء، سنن کبریٰ بیہقی ج ۱ ص ۴۴ باب التسمیۃ علی الوضوء"، اسی طرح بیہقی جلد اول صفحہ ۴۵ پر اسی باب میں حضرت ابو ہریرہؓ ہی سے مروی ہے، قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من توضأ وذکر اسم اللہ تطہّر جسدہ کلّہ ومن توضأ ولم یذکر اسم اللہ لم یتطہّر الّا موضع الوضوء، اس سے معلوم ہوا کہ بغیر تسمیہ کے بھی وضو معتبر ہوتا ہے، اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث میں "مرداس بن محمد" اپنے والد سے روایت کرتے ہیں، اور یہ دونوں ضعیف ہیں، اور یہی

---

[۱] تدریب الراوی نوع (۱)، الکلام علی صحیح ابن حبان، ص ۵۳،

[۲] مجمع الزوائد اواخر باب فرض الوضوء، ج ۱ ص ۲۲۸،

[۳] راجع لتحقیق ہذا الحدیث حاشیۃ الکوکب الدری ج ۱ ص ۲۲ وتلخیص للحافظؒ ج ۱ ص ۷۱، سنن الوضوء۔

روایت دارقطنی وبیہقی ہی نے ابن عمرؓ سے بھی روایت کی ہے، اس میں ابوبکر الداہری متروک ہیں اور ان کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ حدیثیں اپنی طرف سے بھی گھڑ لیتے ہیں، بیہقی اور دارقطنی نے یہ روایت حضرت ابن مسعودؓ سے بھی روایت کی ہے، اس میں یحییٰ بن ہاشم سمسار متروک ہیں، اور یہی حدیث "عبدالملک بن حبیب عن اسمٰعیل بن عیاش عن ابان" کے طریق سے مرسلاً مروی ہے، لیکن یہ ایک ضعیف ترین مرسل ہے، اور مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱ ص ۳ میں یہی الفاظ حضرت ابوبکر صدیقؓ سے موقوفاً مروی ہیں، لیکن اس میں لیث بن ابی سلیم اور حسن بن عمارہ متکلم فیہ ہیں، لہٰذا یہ روایت ضعیف ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح حدیث باب کو ضعف کے باوجود تعددِ طرق کی بناء پر قبول کر لیا گیا، اسی طرح یہ حدیث بھی تعددِ طرق کی وجہ سے حسن لغیرہ کے مرتبہ میں آگئی ہے،

④ علامہ نیمویؒ نے آثار السنن ص ۳۰ میں معجم صغیر طبرانی کے حوالہ سے حضرت ابوہریرہؓ کی ایک مرفوع حدیث ذکر کی ہے، "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا ابا ھریرۃ اذا توضأت فقل بسم اللہ والحمد للہ فان حفظتك لا تبرح تکتب لك الحسنات حتی تحدث من ذلك الوضوء" علامہ ہیثمی مجمع الزوائد، ص ۲۲۰ ج ۱ باب التسمیۃ عند الوضوء میں یہ حدیث ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں "اسنادہ حسن" یہ حدیث استحباب پر صریح ہے، کیونکہ اس میں الحمد للہ کہنے کا بھی حکم دیا گیا ہے، جس کے وجوب کا کوئی قائل نہیں،

⑤ علامہ عثمانیؒ نے اعلاء السنن (ج ۱ ص ۴۴) میں اپنے مسلک پر اس حدیثِ مرفوع سے استدلال کیا ہے، جسے علامہ علی المتقیؒ نے کنز العمال[1] آداب الوضوء میں امام مستغفریؒ کی کتاب الدعوات کے حوالہ سے نقل کیا ہے: "عن البراء مرفوعاً ما من عبد یقول حین یتوضأ بسم اللہ ثم یقول لکل عضو اشھد ان لا الٰہ الا اللہ وحدہ لا شریك لہ و اشھد ان محمداً عبدہ و رسولہ ثم یقول حین یفرغ اللّٰھم اجعلنی من التوابین واجعلنی من المتطھرین الا فتحت لہ ثمانیۃ ابواب الجنۃ یدخل من ایھا شاء فان قام من فورہ ذلك فصلی رکعتین یقرأ فیھما ویعلم ما یقول انفتل من صلوٰتہ کیوم ولدتہ امہ ثم یقال لہ استأنف العمل" مستغفریؒ نے اس حدیث کو حسن غریب کہا ہے، اس حدیث میں تسمیہ کو دوسرے اذکارِ مسنونہ کے ساتھ موجب

---

[1] ج ۵، ص ۲،۷۱

فضیلت قرار دیا گیا ہے، دوسرے اذکار باتفاق واجب نہیں لہٰذا تسمیہ بھی واجب نہیں بلکہ مستحب و مسنون ہوگا،

⑥ حنفیہ کے اصول کے مطابق تسمیہ کے عدمِ وجوب پر ایک اصولی دلیل یہ ہے کہ تسمیہ کا ثبوت اخبارِ آحاد سے ہوا ہے، اور ان کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہو سکتی،

⑦ امام طحاویؒ نے نفیِ وجوبِ تسمیہ پر حضرت مہاجر بن قنفذؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے: "قال رأیتُ النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم وھو یتوضأ فسلّمتُ علیہ فلم یرد علیّ فلمّا فرغ من وضوئہ قال انہ لم یمنعنی ان أردّ علیك الا انی کنت علیٰ غیر طُھر[۱]، وجہ استدلال یہ ہے کہ وعلیکم السلام میں صراحۃً اللہ کا نام نہیں، اس کے باوجود آپ نے اسے ترک فرمایا، تو بسم اللہ جس میں صراحۃً اللہ کا نام موجود ہے اسے آپ بے وضو ہونے کی حالت میں کیسے پڑھ سکتے ہیں؟ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اس روایت سے تو تسمیہ عند الوضوء کی کراہت معلوم ہوتی ہے، حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں، اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا ہے کہ امام طحاویؒ کا اصل مقصد یہ ہے کہ اس روایت سے عدمِ وجوب تو معلوم ہو گیا، رہا اس کا مسنون و مستحب ہونا سو وہ اس روایت سے معلوم نہیں ہوتا، لیکن اس کے اثبات کے لئے دوسری روایتیں موجود ہیں،

لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ اس حدیث سے استدلال کمزور ہے، کیونکہ خود مستدلین اسے اس زمانہ پر محمول کرتے ہیں جبکہ ذکر اللہ علیٰ غیر الوضوء جائز نہ تھا، اور یہ بھی مانتے ہیں کہ بعد میں وہ جائز ہو گیا، اس لئے یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ تسمیہ کا وجوب اس واقعہ کے بعد ہوا ہو،

بَابُ مَاجَاءَ فِی الْمَضْمَضَةِ وَالْاِسْتِنْشَاقِ

"مضمضہ" کے معنی ہیں "تحریك الماء فی الفم ثمّ مجّہ" اس سے معلوم ہوا کہ مضمضہ پانی کو منہ میں داخل کرنے، حرکت دینے اور باہر پھینکنے کے مجموعہ کا نام ہے، اور "مج" صرف باہر پھینکنے کو کہتے ہیں، اور استنشاق نَشِقَ یَنْشَقُ نَشْقًا سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں ادخال الریح فی الانف" یعنی سونگھنے کے اور باب استفعال میں ادخال الماء فی الانف کے ہیں۔

---

[۱] اخرجہ النسائی فی باب ردّ السلام بعد الوضوء واخرجہ ابو داؤد وابن ماجہ وابن حبان فی صحیحہ والحاکم فی المستدرک باختلاف فی اللفظ (معارف السنن ج ۱ ص ۱۵۶)

اس کے برخلاف انتثار یا استنثار کے معنیٰ ہیں اخراج الماء من الانف،

حماد بن زید: ثقہ راوی ہیں،

جریر: ان کے بارے میں بعض علماءِ رجال نے کلام کیا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ آخری عمر میں ان کا حافظہ کمزور ہو گیا تھا،

عن منصور: ان سے مراد منصور بن المعتمر ہیں جو کوفہ کے ثقہ راویوں میں سے ہیں،

ھلال بن یساف، اکثر محدثین نے ان کو بکسر الیاء ضبط کیا ہے، اور علامہ خزرجی نے بفتح الیاء، اوساط التابعین میں سے ہیں اور ثقہ ہیں،

اذا توضأت فانتثر: اس حدیث میں صرف استنثار کا ذکر ہے، حالانکہ ترجمۃ الباب میں مضمضہ کا بھی ذکر ہے، اس عدمِ مناسبت کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، جن میں سب سے بہتر یہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے "وفی الباب" کے ذریعہ جن روایات کی طرف اشارہ کیا ہے ان میں مضمضہ کا ذکر موجود ہے،

مضمضہ اور استنشاق کی حیثیت کے بارے میں تھوڑا سا اختلاف ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ نے اس بارے میں تین مذاہب ذکر کئے ہیں،

پہلا مسلک: ابن ابی لیلیٰؒ، عبداللہ بن المبارکؒ، امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ کا ہے، وہ یہ کہ مضمضہ اور استنشاق دونوں وضو اور غسل دونوں میں واجب ہیں، یہ حضرات حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں استنثار کے ساتھ صیغۂ امر استعمال ہوا ہے، اسی سے مضمضہ کا وجوب بھی ثابت ہوتا ہے، لعدم القائل بالفصل، نیز مضمضہ کے وجوب پر اُن کا استدلال ایک اور روایت سے بھی ہے، جو ابوداؤدؒ میں حضرت لقیط بن صبرہ سے مروی ہے "اذا توضأت فمضمض" وقال الحافظ فی الفتح ان اسنادہا صحیح[1]

دوسرا مسلک: امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا ہے، جو مضمضہ اور استنشاق دونوں کو وضو اور غسل دونوں میں سنت کہتے ہیں، ان کا استدلال "عشر من الفطرۃ[2]" والی مشہور حدیث سے ہے، جس میں مضمضہ اور استنشاق کو بھی شمار کیا گیا ہے، نیز ابوداؤد میں روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے فرمایا: "توضأ کما امرک اللہ" اور قرآن کریم

---

[1] کذا فی نیل الاوطار باب المضمضۃ والاستنشاق (ج ۱ ص ۱۲۲) [2] کما فی روایۃ عائشۃؓ فی ابی داؤد ج ۱ ص باب السواک من الفطرۃ نیز اسی باب میں حضرت عمار بن یاسرؓ کی روایت بھی موجود ہے قال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ان من الفطرۃ المضمضۃ والاستنشاق الحدیث

میں باری تعالیٰ کا کوئی امر مضمضہ اور استنشاق سے متعلق نہیں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ وہ واجب نہیں، شوافع اور مالکیہ حدیث باب میں صیغۂ امر کو استحباب پر محمول کرتے ہیں،

تیسرا مسلک، حنفیہ اور سفیان ثوری وغیرہ کا ہے جنکے نزدیک مضمضہ اور استنشاق وضو میں سنت اور غسل میں واجب ہیں وضو کے باب میں حنفیہ کی دلیل وہی ہے جو شافعیہ اور مالکیہ کی ہے نیز حنفیہ کے مسلک کے دوسرے مضبوط دلائل موجود ہیں،

(۱) غسل کے باب میں حضرت گنگوہیؒ نے "وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا" سے استدلال کیا ہے، کہ اس میں مبالغہ کا صیغہ استعمال ہوا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ غسل کی طہارت وضو کی طہارت سے زیادہ ہونی چاہئے، اب یہ زیادتی یا کیفاً ہوگی یا کماً، کیف میں زیادتی معہود فی الشرع نہیں، لہٰذا لامحالہ یہ زیادتی کماً ہوگی، پھر کم کی زیادتی دو طرح ہو سکتی ہے، ایک یہ کہ تعدادِ غسل میں اضافہ کیا جائے، اور دوسرے یہ کہ اعضاءِ مغسولہ میں اضافہ ہو، تعدادِ غسل میں اضافہ کا بھی کوئی راستہ نہیں، اس لئے کہ حدیث میں ہے "فمن زاد على هذا فقد تعدّى وظلم" لہٰذا ثابت ہوا کہ زیادتی اعضاءِ مغسولہ میں ہوگی، پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ جن اعضاء کا غسل وضو میں بالکل نہیں ہے انہیں غسل میں دھویا جائے، جیسے کہ سینہ اور پیٹ وغیرہ اور دوسرے یہ کہ جن اعضاء کا غسل وضو میں مسنون تھا، ان کو غسل میں واجب قرار دیا جائے جیسا کہ مضمضہ اور استنشاق، اس دوسری قسم کے مبالغہ کا تقاضا یہی ہے کہ مضمضہ اور استنشاق کو غسل میں واجب کہا جائے،

(۲) امام دارقطنیؒ نے اپنی سنن (ج ۱ ص ۱۱۵) میں "باب ما روي في المضمضة والاستنشاق في غسل الجنابة" کے عنوان سے ایک مستقل باب قائم کیا ہے، اس میں حضرت محمد بن سیرینؒ سے مرسلاً یہ روایت نقل کی ہے: "قال أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاستنشاق من الجنابة ثلاثاً" اس کی سند صحیح ہے، جسے امام دارقطنیؒ نے بھی تسلیم کیا ہے، اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے، بالخصوص محمد بن سیرینؒ کی مراسیل قوی ترین مراسیل میں سے ہیں، چنانچہ علامہ ابن تیمیہ نے "منہاج السنہ" میں لکھا ہے "ومحمد بن سيرين من أورع الناس في منطقه ومراسيله من أصح المراسيل" نیز محمد بن سیرینؒ کی مراسیل کو شافعیہ بھی قبول کرتے ہیں، "كما صرح به النووي في مقدمة شرح المهذب" اس حدیث میں "من الجنابة" کی قید واضح طور سے یہ بتا رہی ہے کہ مضمضہ اور استنشاق کا جو حکم جنابت کی حالت میں دیا گیا ہے وہ وضو والے حکم سے اعلیٰ ہے، اور جب یہ بات متفق علیہ ہے کہ وضو میں مضمضہ اور استنشاق

کم از کم سنّت ہیں تو غسل میں اُن کو واجب ہی کہا جا سکتا ہے،

(۳) امام دار قطنیؒ نے "باب ماروی فی المضمضۃ والاستنشاق فی غسل الجنابۃ" ہی میں ابو حنیفہ عن ابن راشد عن عائشۃ بنت عجرد کے طریق سے نقل کیا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا گیا کہ جو جنبی شخص مضمضہ اور استنشاق بھول جائے تو اس کا کیا حکم ہے، تو حضرت ابن عباسؓ نے جواب دیا "یمضمض ویستنشق ویعید الصلوٰۃ" (دار قطنی ج ۱ ص ۱۲۱)

حضرت ابن عباسؓ کا یہ فتویٰ حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے، امام دار قطنیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ "عائشۃ بنت عجرد لا تقوم بہا حجۃ" لیکن امام دار قطنیؒ کا یہ اعتراض حنفیہ کے لئے مضر نہیں، کیونکہ عائشہ بنت عجرد کے بارے میں یہ اختلاف ہے کہ وہ صحابیہ تھیں یا نہیں کما نقلہ الذہبی فی میزان[1] الاعتدال والحافظ فی لسان[2] المیزان، اگر ان کو صحابیہ مانا جائے تب تو کوئی اشکال ہی نہیں "لان الصحابۃ کلّہم عدول" اور اگر تابعیۃ قرار دیا جائے تب بھی اُن کے ثقہ اور قابلِ اعتماد ہونے کے لئے یہ بات کافی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے نہ صرف اُن سے روایت کی ہے بلکہ اس مسئلہ میں اُن کی روایت پر اپنے مسلک کی بنیاد رکھی ہے، امام دار قطنیؒ، امام شافعیؒ، حافظ ذہبیؒ یا حافظ ابن حجرؒ اُن کے بارہ میں زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اُن کا حال معلوم نہیں، لیکن امام ابو حنیفہؒ نے براہِ راست عائشہ بنت عجرد سے سماع کیا ہے، لہٰذا وہ اُن سے جتنے واقف ہو سکتے ہیں کوئی اور اتنا واقف نہیں ہو سکتا، لہٰذا اگر دوسرے حضرات کے نزدیک وہ مجہول ہوں تو یہ امام ابو حنیفہؒ کے خلاف کوئی حجت نہیں،

اس کے علاوہ علامہ عثمانیؒ نے "اعلاء السنن" میں فرمایا کہ حافظ ذہبیؒ نے "تجرید" (ج ۱ ص ۳۰۲) میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے علاوہ عائشہ بنتِ عجرد سے حجاج بن ارطاۃ بھی روایت کرتے ہیں، اور قاعدہ یہ ہے کہ جس شخص سے دو آدمی روایت کرتے ہوں، اس کی جہالت مرتفع ہو جاتی ہے، نیز یحییٰ بن معین نے عائشہ بنتِ عجرد کو معروف قرار دیا ہے، چنانچہ فرمایا "لہا صحبۃ"۔ ان وجوہات کی بناء پر یہ دلیل چنداں محل اعتراض نہیں،

(۴) اصحابِ سنن نے حضرت علیؓ کی معروف حدیث روایت کی ہے، "تحت کل شعرۃ

---

[1] قال الذہبیؒ قلت روی عنہا ابو حنیفۃ وروی عثمان بن ابی راشد عنہا ویقال لہا صحبۃ ولم یثبت ذلک (میزان الاعتدال) [2] راجع ج ۳ / ۲۲۷ فانہ ذکر منشأ الغلط فی القول لصحابیتہا ۱۲

جُنابۃ[1] فاغسلوا الشعر ونقوا البشرۃ" اور ناک میں بھی بال ہوتے ہیں، اس لئے وہ بھی واجب الغسل ہوگی، اور جب استنشاق واجب ہوگا تو مضمضہ بھی واجب ہوگا، لعدم القائل بالفصل،

⑤ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل میں مضمضہ اور استنشاق پر مواظبت من غیر ترک فرمائی ہی جو دلیلِ وجوب ہے، اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ ایسی مواظبت وضو میں بھی ثابت ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مواظبت اخبارِ آحاد سے ثابت ہوئی ہے، اگر اس مواظبت کی بنا پر مضمضہ اور استنشاق کو وضو میں بھی واجب قرار دیا جائے تو اخبارِ آحاد سے کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی، کیونکہ وضو کے اعضاءِ مغسولہ کتاب اللہ نے خود متعین کردیئے ہیں، اس کے برخلاف غسل میں ان دونوں کو واجب قرار دینے سے کتاب اللہ پر کوئی زیادتی نہیں ہوتی، کیونکہ کتاب اللہ میں غسل کا مفصل طریقہ نہیں بتایا گیا، بلکہ صرف "فَاطَّهَّرُوْا" کا حکم دیا گیا ہے، اور اس لفظ سے وجوب ہی کی تائید ہوتی ہے، لہٰذا یہ اخبارِ آحاد اس کی تفسیر بنیں گی، نہ کہ اس کے لئے ناسخ یا اس پر زیادتی،

وبعض اھل الکوفۃ: ان سے مراد حنفیہ ہیں، امام ترمذیؒ نے اپنی کتاب میں کہیں بھی امام ابوحنیفہؒ کا قول ان کا نام لے کر ذکر نہیں کیا، اس سے بعض لوگوں نے یہ سمجھا کہ وہ احناف کے اس قدر مخالف ہیں کہ اُن کا نام لینا بھی گوارا نہیں کرتے، لیکن یہ خیال غلط ہے، امام ترمذیؒ امام ابوحنیفہؒ کے کئی واسطوں سے شاگرد ہیں، اور اگر وہ احناف کے ایسے ہی دشمن ہوتے تو ان کے قول کو اہل العلم کا قول کہہ کر نقل نہ کرتے، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا ہے کہ درحقیقت امام ترمذیؒ کا یہ طرزِ عمل غایت احتیاط پر مبنی ہے، ان کا طریقہ یہ ہے کہ وہ صرف اُن لوگوں کا مسلک اپنی کتاب میں ذکر کرتے ہیں جن کے اقوال اُن تک سندِ متصل کے ساتھ پہنچے ہوں، امام ابوحنیفہؒ کا مذہب چونکہ اُن کے پاس سندِ متصل سے نہیں پہنچا، اس لئے وہ ان کا مسلک ذکر نہیں کرتے، اور جب ذکر کرتے ہیں تو نام لیکر ذکر نہیں کرتے بلکہ اہلِ کوفہ کی طرف نسبت کرکے ذکر کرتے ہیں

بَابُ الْمَضْمَضَةِ وَالْاِسْتِنْشَاقِ مِنْ كَفٍّ وَّاحِدٍ

خالد: ان سے مراد خالد بن عبداللہ ہیں، یہ ثقہ اور حافظ تو ہیں ہی، عبادت اور زہد میں بھی مشہور ہیں، امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ انھوں نے تین مرتبہ اپنے آپ کو چاندی سے تولا، وہ چاندی صدقہ کی اور فرمایا "اشتریت نفسی من اللہ عزّ وجلّ"

---

[1] کمافی الترمذی مرفوعاً تحت باب ماجاء ان تحت کل شعرۃ جنابۃ ۱۲

عبد اللہ بن زید : اس نام کے دو صحابی ہیں، ایک عبداللہ بن زید بن عاصم، جو اس حدیث کے راوی ہیں، اور دوسرے عبداللہ بن زید بن عبد ربہ، جن کے ساتھ واقعۂ اذان پیش آیا، ان سے سوائے احادیثِ اذان کے کوئی حدیث مروی نہیں،

مضمض واستنشق من کف واحد فعل ذلک ثلاثا، مضمضہ و استنشاق کے مختلف طریقے فقہاء سے مروی ہیں،

① غرفة واحدة بالوصل ② غرفة واحدة بالفصل ③ غرفتان بالفصل
④ ثلث غرفات بالوصل ⑤ ست غرفات بالفصل[1]

جمہور کے نزدیک یہ تمام صورتیں جائز ہیں، البتہ افضلیت میں تھوڑا سا اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک آخری طریقہ یعنی "ست غرفات بالفصل راجح اور افضل ہے، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے اور امام شافعیؒ کا مسلک بھی امام ترمذیؒ نے یہی نقل کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں "قال الشافعی ان جمعهما فی کف واحد فهو جائز وان فرقهما فهو احب الینا" لیکن یہ امام شافعیؒ کا قول قدیم ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ امام ترمذیؒ امام شافعیؒ کے اقوال زعفرانی کے طریق سے نقل کرتے ہیں، اور زعفرانی اُن سے قولِ قدیم ہی روایت کرتے ہیں، امام شافعیؒ کا قولِ جدید جسے علامہ نوویؒ نے نقل کیا ہے وہ ثلاث غرفات، بالوصل کی افضلیت کا ہے، شافعیہ کے یہاں یہی قول مفتیٰ بہ ہے، امام مالکؒ کی دوسری روایت بھی یہی ہے، نیز حدیثِ باب سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے، اس کے برخلاف حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:۔

① حافظ ابن حجرؒ نے "تلخیص الحبیر"[2] میں صحیح ابن السکن کے حوالہ سے حضرت شقیق بن سلمہ کی روایت نقل کی ہے "شهدت علی بن ابی طالب وعثمان بن عفان توضئا ثلاثا ثلاثا وافردا المضمضة من الاستنشاق ثم قالا هکذا رأینا رسول الله صلی الله علیه وسلم توضأ" حافظ ابن حجرؒ نے اس روایت کو نقل کرکے اس پر سکوت کیا ہے، جو اُن کے نزدیک حدیث کے قابلِ استدلال ہونے کی علامت ہے، اس کے علاوہ صحیح ابن السکن میں یہ التزام کیا گیا ہے کہ کوئی حدیث صحیح سے کم رتبہ کی نہ آئے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن السکن کے نزدیک بھی یہ حدیث صحیح ہے،

---

[1] ففی الغرفة الواحدة الفصل والوصل کلاهما وفی الغرفتین الفصل فقط وفی ثلاث الوصل فقط وفی ست الفصل فقط۔ کذا فی معارف السنن (ج ۱ ص ۱۵۱) ۱۲ مرتب

[2] ج ۱ ص ۷۹، سنن الوضوء، رقم الحدیث ۷۹، طع المدینہ۔

(۲) ابوداؤد میں باب فی الفرق بین المضمضۃ والاستنشاق کے تحت طلحہ بن مصرف عن ابیہ عن جدہ کی روایت موجود ہے "قال دخلت یعنی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو یتوضأ والماء یسیل من وجھہ ولحیتہ علی صدرہ فرأیتہ یفصل بین المضمضۃ والاستنشاق" یہ حدیث حنفیہؒ کے مسلک پر صریح ہے، لیکن اس حدیث پر دو اعتراضات کئے گئے ہیں؛

ایک یہ کہ طلحہ بن مصرف عن ابیہ کی سند ضعیف ہے کیونکہ امام ابوداؤدؒ نے "باب صفۃ وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم" میں پوری تفصیل کے ساتھ یہ حدیث ذکر کی ہے اور اس کے بعد کہا ہے۔ "سمعت احمد یقول ان ابن عیینۃ زعموا[1] انہ کان ینکرہ ویقول ایش ھذا طلحۃ عن ابیہ عن جدہ" لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ باب فی الفرق بین المضمضۃ والاستنشاق میں جو حدیث ذکر کی گئی ہے اور جو ہمارا مستدل ہے اس پر انھوں نے سکوت کیا ہے جو اس بات کی علامت ہے کہ حدیث کا مضمضہ و استنشاق والا یہ حصہ ان کے نزدیک صحیح ہے، حافظ منذریؒ نے بھی ابوداؤد کی تلخیص میں اس حدیث پر سکوت کیا ہے، نیز بعض دوسرے محدثین نے بھی اس حدیث کی تصحیح کی ہے کما نقلہ الحافظ فی التلخیص الحبیر۔

دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث لیث بن ابی سلیم سے مروی ہے جنھیں ضعیف قرار دیا گیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ لیث بن ابی سلیم اصل میں عدل و ثقہ ہیں، لیکن مدلس ہونے کی بنا پر انھیں ضعیف کہا گیا ہے، لہٰذا جس جگہ محدثین کا یہ گمان غالب ہوجائے کہ انھوں نے تدلیس نہیں کی، وہاں اُن کی روایت قابلِ استدلال ہوتی ہے، اور اس روایت پر امام ابوداؤدؒ اور حافظ منذریؒ کا سکوت اس بات کی علامت ہے کہ اس حدیث میں محدثین کو لیث کی روایت پر اعتماد ہے، نیز امام ترمذیؒ نے اُن کی حدیثوں کی تحسین کی ہے، چنانچہ کتاب الحج باب الاشتراک میں اُن کی ایک حدیث کی تحسین کی ہے۔ اسی طرح کتاب الدعوات میں بھی اُن کی ایک حدیث کو حسن قرار دیا ہے، اور جہاں تک طلحہ بن مصرف کی جہالت کا تعلق ہے اس کا مفصل جواب علامہ عثمانیؒ نے اعلاء السنن میں دیا ہے، فلیراجع، نیز یہی روایت معجم طبرانی میں زیادہ صریح الفاظ کے ساتھ آئی ہے، بہرحال اس حدیث سے ست غرفات کی فضیلت ثابت ہوتی ہے،

(۳) متعدد صحابۂ کرام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی حکایت نقل کی ہے جنھیں

---

[1] العبارۃ فیہا تقدیم وتاخیر وحاصل تقدیر العبارۃ ہٰکذا "سمعت احمد بن حنبل یقول قال العلماء ان ابن عیینۃ کان ینکر ہٰذا الحدیث" کما فی حاشیۃ ابی داؤد ۱۲ مرتب عفی عنہ

اصحاب السنن نے روایت کیا ہے ان میں حضرت ابوبکرؓ حضرت عثمانؓ حضرت علیؓ حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عبداللہ بن زیدؓ وغیرہ کی روایت میں آیا ہے "فتمضمض ثلاثا واستنشق ثلاثا[1]..." ان الفاظ کا ظاہر ست غرفات بالفصل کی تائید کرتا ہے، جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ بیشک تین غرفات کی تائید کرتی ہے لیکن ہمارے نزدیک وہ بیان جواز پر محمول ہے،

بَابٌ فِی تَخْلِیلِ اللِّحْیَةِ

يخلل لحيته: یہاں دو مسئلے ہیں، ایک غسل لحیہ کا، دوسرے تخلیل لحیہ کا، جہاں تک غسل لحیہ کا تعلق ہے اس میں تفصیل یہ ہے کہ لحیہ خفیفہ غیر مسترسلہ کے بارے میں اتفاق ہے کہ اس کا غسل کل واجب ہے اور مسترسلہ (خواہ کثہ ہو یا خفیفہ) کے بارے میں یہ طے ہے کہ اسکا صرف وہ حصہ دھونا واجب جو دائرۂ وجہ کے اندر ہو اور باقی کا غسل مسنون ہے البتہ لحیہ کثہ غیر مسترسلہ کے بارے میں خود حنفیہ سے چھ اقوال منقول ہیں، جو علامہ ابن نجیمؒ نے البحر الرائق[2] میں نقل کئے ہیں،

① غسل الکل ② مسح الکل ③ مسح الثلث ④ مسح الربع ⑤ مسح ملاقی البشرة ⑥ ترک الکل،

صاحب کنز اور صاحب وقایہ نے مسح الربع کو اختیار کیا ہے. لیکن دوسرے فقہاء نے ان کی تردید کی ہے، حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ قول پہلا یعنی غسل الکل ہی، صاحب درمختار نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے، لہٰذا غسل الکل واجب ہے،

دوسرا مسئلہ تخلیل لحیہ کا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ تخلیل لحیہ امام اسحٰق کے نزدیک واجب ہے، شافعیہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مسنون ہے، حنفیہ اور جمہور کے نزدیک مستحب ہی، احناف کے یہاں فتویٰ امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے، بہرحال جمہور عدم وجوب کے قائل ہیں، امام اسحٰقؒ حضرت عثمانؓ کی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان يخلل لحيته" اس میں لفظ "کان" استمرار پر دلالت کر رہا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ محدثین کے نزدیک یہ بات معروف ہی کہ احادیث میں لفظ "کان" مداومت یا استمرار پر دلالت نہیں کرتا بلکہ احیاناً وقوع پر دلالت کرتا ہے، جیسا کہ شرح مسلم میں علامہ نوویؒ نے اس کی تصریح کی ہے، اس لئے کہ ایسی بہت سی مثالیں موجود ہیں کہ بعض صحابہؓ نے یہ فرمایا "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یفعل کذا"، حالانکہ وہ فعل آپ سے صرف چند مرتبہ ثابت تھا،

---

[1] کما فی سنن ابی داؤد، ج ۱، باب صفۃ وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

[2] ج ۱ ص ... کتاب الطہارۃ ۱۲ مرتب

تخلیلِ لحیہ کے عدمِ وجوب پر جمہور کی دلیل اوّلاً یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے وضو کی حکایات بہت سے صحابہؓ نے نقل کی ہیں، لیکن تخلیلِ لحیہ کا ذکر ان میں سے صرف چند حضرات کے ہاں ملتا ہے، ثانیاً یہ کہ تخلیلِ لحیہ کا ثبوت اخبارِ آحاد سے ہوا ہے، اور ان سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہو سکتی، ثالثاً حضرت عمار بن یاسرؓ کی حدیثِ باب سے بھی عدمِ وجوب ہی مترشح ہوتا ہے، کیونکہ جب حضرت عمارؓ پر تخلیلِ لحیہ کی وجہ سے اعتراض کیا گیا تو انھوں نے جواب میں فرمایا "وما یمنعنی ولقد رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخلل لحیتہ" یہ محض دلیلِ جواز ہے، اگر تخلیل واجب ہوتی تو حضرت عمارؓ صرف دلیلِ جواز پر اکتفاء نہ فرماتے، بلکہ قوت کے ساتھ یہ فرماتے کہ یہ عمل تو واجب ہے پھر میں اسے کیسے چھوڑ سکتا ہوں،

لم یسمع عبد الکریم من حسان بن بلال: امام ترمذیؒ نے یہ حدیث دو سندوں سے ذکر کی ہے، ایک عبد الکریم کے طریق سے دوسرے سعید بن ابی عروبہ کے طریق سے، پہلے قول کے بارے میں امام ترمذیؒ نے امام احمدؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ عبد الکریم نے یہ حدیث حسان سے نہیں سُنی، لہٰذا وہ منقطع ہے، لیکن دوسرے طریق پر کوئی کلام نہیں کیا، جبکہ دوسرے محدثین نے اس دوسرے طریق کو بھی منقطع قرار دیا ہے، اس لئے کہ قتادہ نے بھی یہ حدیث حسان بن بلال سے نہیں سنی، واللہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَسْحِ الرَّأْسِ اَنَّهُ يُبْدَأُ بِمُقَدَّمِ الرَّأْسِ اِلَى مُؤَخَّرِهِ

فاقبل بہما وادبر: یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ لغۃً اِقبال کے معنیٰ ہیں ہاتھوں کو پیچھے سے سامنے کی طرف لانا، اور اِدبار کے معنیٰ ہیں سامنے سے پیچھے کی طرف لیجانا، اس جملے سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسحِ رأس ..... کی ابتداء مؤخر رأس سے ہوئی، لیکن اگلا جملہ یعنی "بدأ بمقدم رأسہ" سامنے سے ابتداء کرنے پر صریح ہے، لہٰذا حدیث کے اوّل وآخر میں تعارض معلوم ہوتا ہے، اس کا سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ پہلے جملہ میں واؤ مطلق جمع کے لئے ہے، نہ کہ ترتیب کے لئے، اور اس میں اقبال کو مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اہلِ عرب کی عادت یہ ہے کہ جب کبھی اپنی عبارت میں اقبال وادبار کو جمع کرتے ہیں تو اقبال کو مقدم کرتے ہیں خواہ ترتیبِ وقوعی اس کے برعکس ہو جیسا کہ امرؤ القیس کہتا ہے ؎

مکرٍّ[۱] مفرٍّ مقبلٍ مدبرٍ معًا ؎ کجلمود صخرٍ حطّہ السیل من علِ

---

۱ (ترجمہ) نہایت حملہ آور تیزی سے پیچھے ہٹنے والا سرعت سے آگے بڑھنے والا پشت پھیرنے والا (اس کی رفتار) مثل اس پتھر کے ہے جس کو سیلاب اونچائی سے گرا رہا ہو، (ملتقط من التسہیلات للسبع المعلقات) ۱۲ مرتب عفی عنہ

اس کے علاوہ اہلِ عرب کا قاعدہ ہے کہ جب وہ دو چیزیں ایک ساتھ ذکر کرتے ہیں، تو ترتیبِ ذکری میں احسنہما کو مقدم رکھتے ہیں، یہاں بھی ایسا ہی ہے،

بہرحال اس حدیث کے مطابق جمہور کا مسلک یہی ہے کہ مسح رأس کی ابتداء سامنے سے کرنا مسنون ہے، لیکن حضرت وکیع بن الجرّاح پیچھے سے ابتداء کرنے کو مسنون کہتے ہیں، ان کی دلیل اگلے باب میں حضرت رُبَیّع بنت معوّذ کی روایت ہے، جس میں تصریح ہے "بدأ بمؤخر رأسه ثم بمقدمه" ان دونوں مسلکوں کے بیچ بیچ ایک تیسرا مسلک حضرت حسن بن صالح کا ہے، ان کے نزدیک وسطِ رأس سے مسح کی ابتداء مسنون ہے، ان کا استدلال ابوداؤد میں حضرت ربیّع بنتِ معوّذ ہی کی ایک دوسری روایت سے ہے، جس میں "مسح الرأس كله من قرن الشعر" کے الفاظ آئے ہیں،

جمہور کی طرف سے ان روایتوں کا جواب دیتے ہوئے کہا گیا ہے کہ حضرت ربیّع کی روایات اس باب میں مضطرب ہیں، چنانچہ مسند احمد میں ان سے مسح کی مختلف کیفیات منقول ہیں اس لئے بعض حضرات نے تو یہ کہا کہ دراصل یہ تعارض راویوں کے وہم کی وجہ سے پیدا ہوا، اور معاملہ یہ تھا کہ اقبال وادبار کی تفسیر میں راویوں کو غلط فہمی ہوگئی، اور اس کی وجہ سے ہر ایک نے اپنی فہم کے مطابق تفسیر نقل کردی، لیکن حضرت گنگوہیؒ نے اس جواب کو ناپسندیدہ قرار دے کر فرمایا کہ درحقیقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ربیّع کے سامنے بیانِ جواز کے لئے مختلف کیفیات سے مسح کیا ہوگا، اور جہاں تک جواز کا تعلق ہے جمہور بھی تمام صورتوں کے جواز کے قائل ہیں، اختلاف صرف افضلیت میں ہے، اور اس لحاظ سے عبداللہ بن زید کی روایت راجح ہے، جو جمہور کے مسلک پر صریح ہونے کے ساتھ ساتھ امام ترمذیؒ کی تصریح کے مطابق اصح ما فی الباب بھی ہے جبکہ حضرت ربیّع کی حدیث اس کے مقابلہ میں مرجوح ہے، جس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ اس میں عبداللہ بن محمد بن عقیل نامی راوی متکلم فیہ ہیں،

بَابُ مَا جَاءَ اَنَّهُ يُبْدَأُ بِمُؤَخَّرِ الرَّأْسِ

بشر بن المفضل: ثقہ، ثبت، عادل، علامہ ابن المدینی فرماتے ہیں کہ ہر روز چار سو رکعتیں پڑھا کرتے تھے، اور زندگی بھر صومِ داؤدی پر عمل کرتے رہے،

عن الربیع بنت معوّذ بن عفراء: یہ انصاری صحابیہ ہیں جو بیعتِ رضوان میں بھی

---

[1] باب صفۃ وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

شریک نہیں،

بَابُ مَاجَاءَ اَنَّ مَسْحَ الرَّأْسِ مَرَّةً

ومسح ما اقبل منه وما ادبر: یہاں "فاقبل بهما وادبر" اور "مسح ما اقبل منه وما ادبر" کا فرق ذہن میں رکھنا چاہئے، اَقْبَلَ کے معنی ہیں "بدأ بمؤخر الرأس" اور "مسح ما اقبل" کے معنی ہیں "بدأ بمقدم الرأس" لہٰذا یہ الفاظ بھی ابتدا بمقدم الراس کے مسئلہ میں جمہور کی دلیل ہیں،

مرة واحدة: ملا علی قاری کے قول کے مطابق امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ امام اسحٰق، سفیان ثوری، اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ مسح راس صرف ایک بار کیا جائے گا، .....

لیکن امام شافعیؒ اعضاءِ مغسولہ کی طرح مسح میں بھی تثلیث کی سنیت کے قائل ہیں، اگرچہ امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کا قول بھی جمہور کے ساتھ نقل کیا ہے، لیکن کتبِ شافعیہ میں مسلکِ مختار تثلیث ہی کا ہے، ہوسکتا ہے کہ کوئی قول غیر مشہور جمہور کے مطابق بھی ہو، اور امام ترمذیؒ نے اسی کو نقل کردیا ہو، بہرحال شافعیہ کا مسلکِ مختار تثلیث کا ہے، بعض حضرات نے امام مالکؒ کو اور بعض نے امام احمدؒ کو بھی امام شافعیؒ کے ساتھ شمار کیا ہے، بہرصورت حدیثِ باب حنفیہ کی دلیل ہے، اس کے علاوہ بھی بہت سی احادیث مسح مرہ پر دلالت کرتی ہیں، امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: "وقد روی من غیر وجه عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم انه مسح برأسه مرة"

امام شافعیؒ کا استدلال ابوداؤد میں حضرت عثمانؓ کی ایک روایت سے ہے، جس میں انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی حکایت کرتے ہوئے فرمایا "مسح رأسه ثلاثاً"[1] لیکن جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ..... یہ حدیث شاذ ہے، کیونکہ اس ایک حدیث کے علاوہ حضرت عثمانؓ کی تمام روایات صرف ایک مرتبہ مسح پر دلالت کرتی ہیں، چنانچہ خود امام ابوداؤدؒ نے ثلاثاً والی حدیث کو یہ کہہ کر رد کر دیا: "احادیث عثمان الصحاح كلها تدل على مسح الرأس انه مرة فانهم ذكروا الوضوء ثلاثاً وقالوا فيها ومسح رأسه

---

[1] ابوداؤد ج۱ (ص ۱۴) طبع نور محمد، باب صفة وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم،

ولم يبن كرواعداً كما ذكروا في غيره " اور اگر بالفرض حضرت عثمانؓ کی اس ثلاثاً والی روایت کو صحیح تسلیم کرلیا جائے تو بھی وہ بیانِ جواز پر محمول ہوسکتی ہے، چنانچہ حنفیہ میں سے بعض محققین نے تثلیث کو جائز کہا ہے، اگرچہ بعض حضرات نے اسے مکروہ اور بدعت قرار دیا ہے، اور اس کی وجہ صاحب ہدایہ نے یہ بیان کی ہے کہ اگر تین مرتبہ ماءِ جدید لے کر مسح کیا جائے تو وہ مسح نہ رہے گا بلکہ غسل بن جائے گا، اس سے واضح ہے کہ اگر اس طرح تثلیث کی جائے کہ وہ غسل کی حد تک نہ پہنچے تو ایسی تثلیث حنفیہ کے نزدیک بھی جائز ہوگی، بلکہ امام اعظمؒ کی ایک روایت جو حسن بن زیاد سے مروی ہے وہ تثلیث کے استحباب پر دلالت کرتی ہے، لیکن صاحب ہدایہ نے اسے رد کیا ہے،

جہاں تک پچھلے باب میں حضرت ربیعؓ کی اس روایت کا تعلق ہے جس میں "مسح برأسه مرتين" کے الفاظ آئے ہیں وہ غالباً اقبال و ادبار کی دو حرکتوں پر محمول ہیں، جو درحقیقت مسح مرتین نہیں، بلکہ استیعابِ رأس کا ایک طریقہ ہے، چنانچہ مستدرک حاکم، صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان میں اس کا جو طریقہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ روایت میں ہے کہ پہلے دو ہاتھوں کی تین انگلیوں سے آپ نے وسطِ رأس میں ادبار کیا، پھر باقی دو دو انگلیوں سے سر کے جانبین میں اقبال فرمایا،

مسح مرۃ کی تائید قیاس سے بھی ہوتی ہے، وہ اس طرح کہ مسح علی الخفین اور مسح علی الجبیرۃ بھی مرۃً ہی ہوتا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ مسح رأس بھی مرۃ ہی ہونا چاہئے،

بَابُ مَاجَاءَ اَنَّهُ يَأْخُذُ لِرَأْسِهٖ مَاءً جَدِيْدًا،

بماء غير فضل يديه، جمہور مسحِ رأس کے لئے ماءِ جدید کو شرط قرار دیتے ہیں، لہٰذا اُن کے نزدیک اگر ہاتھوں کے بچے ہوئے پانی سے مسح کرلیا جائے تو وضو نہیں ہوگا، جبکہ حنفیہ کے نزدیک وضو ہوجائے گا، کیونکہ اُن کے نزدیک ماءِ جدید لینا صرف سنت ہے، شرطِ صحتِ وضو نہیں، جمہور کا استدلال حدیثِ باب سے ہے، لیکن یہ حدیث حنفیہ کے مخالف نہیں، کیونکہ اس سے سنیت ثابت ہوتی ہے، نہ کہ وجوب، اسی روایت کا دوسرا طریق جو ابن لہیعہ سے مروی ہے، اس میں "بماء غبر فضل يديه" کے الفاظ آئے ہیں، جو حنفیہ کی دلیل بن سکتے ہیں، اس لئے کہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ نے مسح رأس کے لئے ماءِ جدید نہیں لیا، بلکہ ہاتھوں کے

بچے ہوئے پانی سے مسح فرمایا، لیکن امام ترمذیؒ نے ابن لہیعہ کے طریق کو مرجوح قرار دیا ہے اور اس کے مقابلہ میں عمرو بن الحارث کے طریق کو اصح کہا ہے، اور ظاہر بھی یہی ہے کہ اس میں کسی راوی یا کاتب سے سہو ہوگیا، چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ نے خیال ظاہر فرمایا کہ ابن لہیعہ کی روایت میں تصحیف ہوئی ہے، لہٰذا صحیح روایت "بماء غیر فضل یدیہ" والی ہے، اور اس کا جواب وہی ہے کہ اس سے سنیّت ثابت ہوتی ہے، نہ کہ وجوب، اور عدم وجوب کی دلیل ابو داؤد میں باب صفۃ وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے تحت حضرت ربیّع بنت معوّذ کی حدیث ہے، جس کی ایک روایت میں الفاظ یہ ہیں: "مسح برأسہ من فضل ماء کان فی یدہ ...." اور حافظ ابن حجرؒ نے "التلخیص الحبیر" میں یہ الفاظ نقل کئے ہیں "مسح ببلل کفیہ" اگر بار جدید شرط ہوتا تو آپ کبھی بھی بغیر بار جدید کے مسح رأس نہ فرماتے، دراصل اس اختلاف کی بنا اس بات پر ہے کہ حنفیہ کے نزدیک پانی اس وقت تک مستعمل نہیں ہوتا جب تک عضو سے منفصل نہ ہو جائے اور شافعیہ وغیرہ کے نزدیک انفصال سے قبل بھی مستعمل ہو جاتا ہے،

بماء غیر فضل یدیہ: واضح رہے کہ اس جملہ میں نحوی اعتبار سے دو ترکیبیں ہو سکتی ہیں، ایک ترکیب یہ ہے کہ "فضل یدیہ" "بماء غیر" سے بدل ہو، لہٰذا اس صورت میں فضل مجرور ہوگا، کیونکہ اس کا مبدل منہ محلاً مجرور ہے، دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ یہاں "غیر" کے بعد لفظ مِنْ محذوف نکالا جائے، اس صورت میں یہ منصوب بنزع الخافض ہوگا، اور تقدیر یوں ہوگی "بماء غیر من فضل یدیہ"

بَابُ مَسْحِ الْأُذُنَيْنِ ظَاهِرِهِمَا وَبَاطِنِهِمَا

مسح برأسہ واذنیہ ظاہرھما وباطنھما: ائمۂ اربعہ کے نزدیک اذنین کا وظیفہ مسح ہے، نہ کہ غسل، البتہ بعض حضرات فقہاء مثلاً امام زہریؒ، قاضی ابو شریح اور داؤد ظاہری، اذنین کو اعضاء مغسولہ میں شمار کرتے ہیں، اور کانوں کے ظاہر و باطن دونوں کو چہرے کے ساتھ دھونا ضروری قرار دیتے ہیں، جبکہ امام حسن بن صالح اور امام شعبیؒ کے نزدیک کانوں کا باطن اعضاء مغسولہ میں سے ہے، جسے چہرے کے ساتھ دھونا واجب ہے، اور کانوں کا ظاہر یعنی پچھلا حصہ اعضاء ممسوحہ میں سے ہے جس کا مسح سر کے ساتھ کرنا چاہئے[1]، امام ترمذیؒ نے

---

[1] من نیل الاوطار، ج ۱ ص ۱۳۲ باب تعاہد الماقین ج ۱ ص ۱۴۰ باب ان الاذنین من الرأس"

یہ باب ان حضرات کی تردید میں قائم کیا ہے، چنانچہ حدیثِ باب جمہور کے مسلک پر صریح ہے، اور ان حضرات کی تردید کے لئے کافی ہے، کیونکہ اس حدیث میں ظاہر اور باطن دونوں کے مسح کا ذکر کیا گیا ہے، نیز اس موضوع پر اور بھی بہت سی احادیث موجود ہیں جو جمہور کا مستدل ہیں۔

پھر مسح اذنین کا معروف طریقہ یہ ہو کہ باطن اذنین کا مسح سبابتین سے کیا جائے، اور ظاہر اذنین کا ابہامین سے، یہ طریقہ سننِ نسائی میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مرفوعاً مروی ہے، اس کے علاوہ ابن ماجہ، حاکم، ابن خزیمہ، ابن حبان اور ابن مندہ وغیرہ نے بھی حضرت ابن عباسؓ کی یہ حدیث روایت کی ہے چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے "التلخیص الحبیر" (ج ۱ ص ۹۰) میں اس مضمون کی بیشتر روایات نقل کی ہیں،

بَابُ مَاجَاءَ اَنَّ الْاُذُنَيْنِ مِنَ الرَّأْسِ

الاذنان من الرأس، اذنین کے لئے ماءِ جدید لیا جائے گا، یا ماءِ رأس کافی ہو؟ اس بارے میں فقہاء کے متعدد اقوال ہیں، لیکن مشہور مذاہب دو ہیں، شافعیہ کے نزدیک اذنین کے لئے ماءِ جدید لینا چاہئے، کیونکہ مسح اذنین وضو کا ایک مستقل عمل ہے، شافعیہ کا استدلال معجم طبرانی کی ایک روایت سے ہے جو حضرت انسؓ سے مروی ہے، اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مسح کی کیفیت بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے "واخذ لصماخیہ فمسح صماخیہ ماءً جدیداً"

حنفیہؒ کے نزدیک نہ صرف نیا پانی واجب نہیں بلکہ مسنون یہ ہے کہ مسح اذنین سر کے بچے ہوئے پانی سے کیا جائے، امام احمدؒ، سفیان ثوریؒ اور عبداللہ بن المبارک وغیرہم کا مسلک بھی یہی ہے، اور امام مالکؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، حنفیہ کی دلیل حدیثِ باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے "الاذنان من الرأس"

حافظ جمال الدین زیلعیؒ نے "نصب الرایہ" میں اس مسئلہ پر مفصل بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ حدیث آٹھ صحابۂ کرامؓ سے مروی ہے، اس کے علاوہ چار مزید صحابہؓ سے ایسی احادیث مروی ہیں جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ عمل نقل کیا گیا ہے کہ آپؐ نے اذنین کے لئے ماءِ جدید نہیں لیا، اس طرح کل بارہ روایتیں حنفیہ کی تائید کرتی ہیں۔ ان میں سے بعض کی اسناد اگرچہ ضعیف ہیں، لیکن قوی احادیث کی متابعت اور تائید کی وجہ سے ان کا ضعف دور ہو جاتا ہے

اس کے علاوہ امام نسائیؒ نے اپنی سنن میں ایک اور لطیف طریقہ سے اس مسئلہ پر استدلال

---

[۱] رواہ الطبرانی فی "الصغیر" فی باب المیم ورواہ فی الاوسط ایضاً کما قال الہیثمی ۱۲ ہکذا فی معارف السنن ج ۱ ص ۱۸۲ ۱۲ مرتب عفی عنہ

کیا ہے، اور وہ یہ کہ حدیث میں ہے "فاذا مسح برأسہ خرجت الخطایا من رأسہ حتی تخرج من اذنیہ"[۱]
اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اذنین رأس کے تابع ہیں لہٰذا ماء رأس اُن کے لئے کافی ہوگا،
حدیثِ باب جو حنفیہ کی تائید کرتی ہے اس پر سنداً و متناً کئی اعتراض کئے گئے ہیں،
پہلا اعتراض امام ترمذیؒ نے یہ کیا ہے کہ حماد بن زید جو اس حدیث کے راوی ہیں فرماتے ہیں
"لا ادری ھذا من قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم او من قول ابی امامۃ" جس سے
یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کا مرفوع ہونا مشکوک ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ زیلعیؒ
نے اس حدیث کی متعدد اسانید نقل کی ہیں جن میں سے بعض نہایت قوی ہیں، ان تمام اسانید
میں یہ جملہ بلا شبہ مرفوعاً نقل کیا گیا ہے، لہٰذا صرف ایک حماد کے شبہ ظاہر کرنے سے کوئی
فرق نہیں پڑتا،

دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو نقل کرکے لکھا ہے:
"ھذا حدیث لیس اسنادہ بذاک القائم" یعنی اس کی سند ضعیف ہے، اس کے
جواب میں علامہ زیلعیؒ نے فرمایا کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو شہر بن حوشب راوی کی وجہ سے
ضعیف کہا ہے، حالانکہ وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں، اور بہت سے حضرات نے ان کی توثیق
بھی فرمائی ہے، بلکہ خود امام ترمذیؒ نے باب اسم اللہ الاعظم میں ایک ایسی حدیث کی تحسین کی
ہے جو شہر بن حوشب سے مروی ہے، اسی طرح باب فضل فاطمہ میں شہر بن حوشب کی روایت
کردہ حدیث کو حسن صحیح کہا ہے، اس کے علاوہ حدیثِ باب کا مدار شہر بن حوشب پر نہیں ہے
کیونکہ یہ حدیث دوسرے افراد سے بھی مروی ہے، لہٰذا اس کو رَد کرنے کی پھر کوئی وجہ
موجود نہیں،

تیسرا اعتراض بعض شافعیہ نے یہ کیا ہے کہ اس حدیث کا مسئلۂ مسح سے کوئی تعلق
نہیں، بلکہ یہ بیان خلقت کے لئے ہے، یعنی کان خلقۃً سر کا جزو ہیں، لیکن ظاہر ہے کہ یہ
اعتراض انتہائی کمزور ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بیانِ احکام کے لئے مبعوث
ہوئے تھے نہ کہ بیانِ خلقت کے لئے، اس کے علاوہ حدیثِ باب میں تصریح ہے کہ آپ نے یہ
جملہ مسحِ رأس کے فوراً بعد ارشاد فرمایا جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اس کا تعلق زیرِ بحث
مسئلۂ مسح سے ہے،

چوتھا اعتراض بعض شافعیہ نے یہ کیا ہے کہ "الاذنان من الرأس" کا مطلب

---

[۱] نسائی ج ۱ ص ۲۹ باب مسح الاذنین مع الرأس وما یستدل بہ علیٰ انہما من الرأس ۱۲

یہ نہیں کہ رأس کے پانی سے اذنین کا مسح کیا جائے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اُذنین ممسوح ہونے میں رأس کے مشابہ ہیں، یا یہ مطلب ہے کہ اُذنین کا مسح غسلِ وجہ کے بعد ہونے کے بجائے مسح رأس کے متصل بعد ہونا چاہئے لیکن یہ دونوں تاویلیں درست نہیں، اس لئے کہ پہلی تاویل کے مطابق یہ کہنا درست ہونا چاہئے "الرجلان من الیدین" اور دوسری تاویل کے مطابق یہ کہنا بھی صحیح ہونا چاہئے "الرجلان من الرأس" ولا قائل بہ احد، لہٰذا رأس کے یہ معنی متعین ہیں کہ مسح الأذنین فضل ماء الرأس سے ہوگا،

پانچواں اعتراض بعض شافعیہ نے حنفیہ پر یہ کیا ہے کہ اگر "الأذنان من الرأس" کا مطلب یہ ہے کہ اُذنین حکم مسح میں رأس کا جزء ہیں، کما قالت الحنفیۃ تو پھر اگر کوئی شخص صرف اُذنین کا مسح کرے اور سر کا مسح چھوڑ دے تو اس کا مسح درست ہونا چاہئے، کیونکہ اُذنین آپ کے نزدیک رأس کا جزء ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ "الاذن من الرأس" کا ہم یہ مطلب بیان نہیں کرتے کہ اُذنین رأس کا جزء ہیں، بلکہ مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ اُذنین رأس کے تابع ہیں، لہٰذا ان کے لئے ماء جدید کی ضرورت نہیں، اس کے علاوہ مسح رأس کا حکم کتاب اللہ سے ثابت ہے، اور اُذنین کا من الرأس ہونا اخبار آحاد سے، لہٰذا اس سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہوسکتی،

جہاں تک شوافع کی مستدل معجم طبرانی کی روایت کا تعلق ہے اول تو اس میں ایک راوی "عمر بن ابان" کو حافظ ذہبیؒ نے مجہول کہا ہے، کما فی مجمع الزوائد، اور اگرچہ ابن حبانؒ نے انہیں ثقات میں ذکر کیا ہے لیکن مقدمہ میں یہ بحث آچکی ہے کہ ابن حبانؒ مجہولین کو بھی ثقہ کہدیتے ہیں، لہٰذا ان کی توثیق سے کسی مجہول شخص کی جہالت رفع نہیں ہوتی، اور اگر سنداً قابلِ استدلال ہو تب بھی حنفیہ اس کو اس صورت پر محمول کرتے ہیں، جبکہ ہاتھوں کی تری بالکل ختم ہوگئی ہو، اس صورت میں ماء جدید لینا مشروع اور مسنون ہے،

بَابٌ فِیْ تَخْلِیْلِ الْاَصَابِعِ

تخلیل الاصابع، تخلیل اصابع امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک مستحب ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مسنون ہے، البتہ امام احمد اصابع رجلین کی تخلیل کو زیادہ مؤکد قرار دیتے ہیں، اور بعض ظاہریہ کے نزدیک تخلیل واجب ہے، وہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں صیغۂ امر استعمال ہوا ہے، جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ امر استحباب پر محمول ہے، اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وضو کی حکایت کرنے والے بہت سے صحابۂ کرام میں سے صرف چند نے تخلیل کا ذکر کیا ہے،

اگر یہ واجب ہوتا تو سب ذکر کرتے، نیز مسیئ فی الصلاۃ کی حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تخلیل کا ذکر نہیں فرمایا، حالانکہ اس میں واجباتِ وضو کو اہتمام کے ساتھ بیان کیا گیا ہے،

عبد الرحمٰن بن ابی الزناد؛ بکسر الزاء وتخفیف النون، مشہور مدنی فقیہ ہیں، آخری عمر میں بغداد آگئے تھے، اور یہاں آکر ان کے حافظہ میں تغیر پیدا ہوگیا، اس لئے امام ابن معین کا ارشاد ہے کہ اُن کی مدنی احادیث مقبول ہیں،

موسیٰ بن عقبۃ؛ ثقہ راوی ہیں، خاص طور سے مغازی کی روایت کے امام ہیں، اور مغازی میں اُن سے زیادہ قابلِ اعتماد راوی کوئی نہیں،

دَلَکَ اصابع رِجلیہ بخنصرہٖ" اسی سے فقہاءِ حنفیہ مثلاً شیخ ابن ہمام وغیرہ نے تخلیلِ اصابعِ رِجلین کا یہ طریقہ مستنبط کیا ہے کہ بائیں ہاتھ کی خنصر سے تخلیل کی جائے، اور اس کی ابتداء داہنے پاؤں کی خنصر سے کرکے بائیں پاؤں کی خنصر پر ختم کیا جائے، اس کے برخلاف اصابع الیدین کی تخلیل تشبیک کے ذریعہ ہوگی، پھر بعض نے تصفیق کے طریقہ پر تشبیک کو ترجیح دی ہے، اور بعض نے تصفیق کے طریقہ کو،

بَابُ مَاجَاءَ وَيْلٌ لِلْاَعْقَابِ مِنَ النَّارِ

ویل للاعقاب من النار؛ وَیْل کے لغوی معنی ہلاکت اور عذاب ہیں، اسی کے قریب لفظ "وَیْح" بھی عربی میں مستعمل ہے، لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ "ویل" اس شخص کے لئے بولا جاتا ہے جو عذاب کا مستحق ہو، اور "ویح" اس شخص کے لئے جو عذاب کا مستحق نہ ہو، نیز "ویل" اس شخص کے لئے ہے جو ہلاکت میں پڑ چکا ہو، اور "ویح" اس کے لئے بولا جاتا ہے جو ہلاکت کے قریب ہو،

اَعْقَاب، عَقِب کی جمع ہے جس کے معنی ہیں ایڑی، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہاں مضاف محذوف ہے، یعنی "لذی الاعقاب" اور بعض نے کہا کہ اس تقدیر کی ضرورت نہیں ہے، حدیث کا منشاء یہ ہے کہ اس گناہ کا عذاب خود اعقاب پر ہوگا،

من النار کا تعلق ویل سے ہے، اصل میں یوں تھا "للاعقاب ویل من النار"

اس حدیث سے عبارۃ النص کے طور پر جو بات ثابت ہوتی ہے وہ تو یہ ہے کہ وضو میں ایڑیاں خشک نہیں رہنی چاہئیں، بلکہ اُن کا استیعاب فی الغسل ضروری ہے، لیکن یہی حدیث

دلالۃ النص کے طور پر اس بات کی دلیل ہے کہ رجلین کا وظیفہ غسل ہے نہ کہ مسح، اس حدیث کو یہاں لانے سے امام ترمذیؒ کا مقصد اسی کو ثابت کرنا ہے، اسی لئے وہ فرماتے ہیں "وفقہ ھذا الحدیث انہ لایجوز المسح علی القدمین" اسی لئے یہاں غسل رجلین کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے،

اَلْاِخْتِلَافُ بَیْنَ اَھْلِ السُّنَّۃِ وَالرَّوَافِضِ فِیْ غَسْلِ الرِّجْلَیْنِ وَمَسْحِھِمَا

اس مسئلہ میں تین مذاہب منقول ہیں، پہلا مذہب جمہور اہل سنت کا ہے کہ رجلین کا غسل ضروری ہے اور مسح ناجائز ہے، دوسرا مذہب روافض کے فرقۂ امامیہ کا ہے کہ رجلین کا وظیفہ مسح ہے تیسرا مسلک امام ابن جریر طبریؒ، ابو علی جبائی معتزلی اور داؤد ظاہری سے منقول ہے، اور وہ یہ کہ غسل اور مسح دونوں میں اختیار ہے، علامہ ابن القیمؒ نے لکھا ہے کہ یہ تیسرا مسلک کسی بھی اہل سنت کے عالم سے ثابت نہیں، لہٰذا پہلے مسلک پر اہل سنت کا اجماع ہے، درحقیقت داؤد ظاہری کی طرف اس مسلک کی نسبت ثابت نہیں، اور جب ابن جریر طبری کی طرف یہ تیسرا مسلک منسوب ہو اس سے مراد اہل سنت کے مشہور عالم ابن جریر طبری نہیں ہیں، بلکہ ان سے مراد شیعہ ابن جریر طبری ہیں، واقعہ یہ ہے کہ ابن جریر طبری کے نام سے دو شخص معروف ہیں دونوں کا نام محمد بن جریر ہے، دونوں کی نسبت طبری ہے، دونوں کی کنیت ابو جعفر ہے، دونوں نے تفسیر لکھی ہے، لیکن ان میں سے ایک سُنّی ہیں دوسرے شیعہ، تخییر بین الغسل والمسح کا مسلک شیعہ ابن جریر کا ہے، اور وہ ابن جریر طبریؒ جن کی تفسیر "جامع البیان" اور "تاریخ الامم والملوک" مشہور ہو وہ اہل سنت میں سے ہیں، اور وہ مسئلہ غسل رجلین میں جمہور اہل سنت کے ہمنوا ہیں،

لیکن بعض حضرات نے ابن القیمؒ کی اس بات پر یہ اعتراض کیا ہے کہ سنی ابن جریر طبری نے بھی تفسیر جامع البیان میں جمع بین الغسل والمسح کے قول کو اختیار کیا ہے، چنانچہ آیتِ وضو کے تحت انھوں نے جو تفسیر لکھی ہے اس سے یہی مترشح ہوتا ہے، لیکن محققین کے نزدیک یہ اعتراض درست نہیں، حافظ ابن کثیرؒ نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ میں نے ابن جریر طبریؒ کی عبارت پر غور کیا تو یہ معلوم ہوا کہ وہ تخییر بین الغسل والمسح یا جمع بینہما کے قائل نہیں ہیں، بلکہ ان کا منشا یہ ہو کہ رجلین کا وظیفہ تو غسل ہی ہے لیکن اس میں دلک واجب ہے، کیونکہ پاؤں پر میل کا احتمال زیادہ ہے، البتہ انھوں نے دلک کے مفہوم کو لفظ مسح سے تعبیر کردیا ہے اور اس سے

بعض لوگ یہ سمجھے ہیں کہ وہ جمع کے قائل ہیں، حالانکہ حقیقت وہی ہے جو ہم نے بیان کی کہ ان کا مسلک بھی جمہور اہلِ سنت سے مختلف نہیں،

بہرحال محقق یہی ہے کہ مسحِ رِجل اہلِ سنت میں سے کسی کا مسلک نہیں، البتہ روافض اس کے قائل ہیں، لہٰذا اصل اختلاف اہلِ سنت اور روافض کا ہے، روافض اپنے مسلکِ باطل پر "وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلِكُمْ" کی قراءتِ جر سے استدلال کرتے ہیں، اہلِ سنت کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے :-

(۱) اس آیت میں لفظ "اَرْجُلِكُمْ" میں جرّ جوار ہے ورنہ "اَرْجُلَكُمْ" کا عطف "اَيْدِيَكُمْ" پر ہے،

(۲) کسر کی قراءت حالتِ تخفف پر محمول ہے، اور نصب کی قراءت عام حالات پر،

(۳) جر کی قراءت میں "ارجل" کا عطف "رؤس" ہی پر ہے، لیکن جب مسح کی نسبت ارجل کی طرف کی جائے گی تو اس سے مراد غسلِ خفیف ہوگا، اور لفظ مسح کا اس معنی میں استعمال معروف ہے،

. . . .

اس قسم کے اور بھی کئی جوابات دیئے گئے ہیں، لیکن اس موضوع پر سب سے زیادہ محققانہ اور اطمینان بخش کلام حضرت علامہ انور شاہ صاحب کشمیریؒ نے "مشکلات القرآن" میں کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم کی تقریر کو سمجھنے کا سب سے زیادہ قابلِ اعتماد راستہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اور صحابہ وتابعین کا تعامل ہے، اور جب ہم تعامل کو دیکھتے ہیں تو کوئی ایک روایت بھی ایسی نہیں ملتی جس سے مسحِ رِجلین ثابت ہوتا ہو، یہ اس بات کی کھلی علامت ہے کہ قرآن کریم میں غسل کا حکم دیا گیا ہے نہ کہ مسح کا، اب یہاں یہ سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ اس موقعہ پر ایسے واضح الفاظ کیوں استعمال نہیں فرمائے گئے، جو بغیر کسی مخالف احتمال کے غسل پر دلالت کریں! اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن کریم کا اسلوب یہ ہے کہ وہ بسا اوقات کچھ باتوں کو فہمِ مخاطبین پر اعتماد کرکے چھوڑ دیتا ہے، اب یہاں صورت یہ ہے کہ یہ آیت سورۂ مائدہ کی ہے جو مدنی سورۃ ہے، اور اس وقت نازل ہوئی جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کو کم از کم اٹھارہ سال ہوچکے تھے، حالانکہ وضو پر عمل ابتداءِ بعثت ہی سے چلا آرہا تھا، لہٰذا اس آیت نے کوئی نیا حکم نہیں دیا، بلکہ سابقہ تعامل کی توثیق فرمائی، چونکہ صحابۂ کرام رضی

اٹھارہ سال سے وضو کرتے آرہے تھے، اور اس کا طریقہ معروف و مشہور تھا جس میں یہ بات بھی شامل تھی کہ پاؤں دھوئے جائیں گے، لہٰذا اس آیت میں ایک ایک جزئیہ کی تفصیل بیان کرنا ضروری نہ تھا، چونکہ اس کا امکان ہی نہ تھا کہ وہ اس آیت سے غسل کے علاوہ کوئی اور حکم مستنبط کریں گے، اس لئے بعض ان نکات اور مصالح کی وجہ سے جن کا ذکر آگے آئے گا، باری تعالیٰ نے "اَرْجُل" کو مسح کے سیاق میں ذکر کرکے عبارت ایسی رکھی جس میں بظاہر رجلین کے غسل اور مسح دونوں معنی کی گنجائش ہے، اور اُمّت کا تعامل اس پر شاہد ہے کہ انھوں نے واقعۃً غسل کے سوا اس کا کوئی اور مفہوم نہیں سمجھا،

اس تمہید کے بعد آیت پر غور کیجئے،

یہاں دو قراءتیں ہیں، ایک نصب کی اور ایک جر کی، دونوں ہی متواتر ہیں[1]، قراءۃ نصب معنی مقصود کے بتانے میں واضح تر ہے البتہ جر کی قراءۃ پر فہم مقصود میں کسی کوتاہ فکر کو شبہ ہو سکتا ہے، ہماری اگلی بحث سے انشاء اللہ وہ شبہ بھی دور ہو جائیگا۔

آیت کی ترکیب پر بھی غور کیجئے، اور سب سے پہلے قراءۃ نصب کو لیجئے، عام طور سے اس کی ترکیب یہ بیان کی جاتی ہے کہ "اَرْجُلَکُمْ" کا عطف "اَیْدِیَکُمْ" پر ہے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ توجیہ بہتر نہیں، کیونکہ اس صورت میں معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان ایک اجنبی جملہ یعنی "وَامْسَحُوا بِرُءُوسِکُمْ" کا فاصلہ لازم آتا ہے جو کلام بلیغ کے شایانِ شان نہیں، لہٰذا حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہاں ترکیب کے اعتبار سے دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ یہاں تضمین مانی جائے اور تضمین کا مطلب یہ ہو کہ عامل مذکور کے معمول پر عامل محذوف کے معمول کو عطف کرنا، کلام عرب میں اس کی بہت سی نظیریں ہیں، مثلاً مشہور شعر ہے ؎

یالیت شیخك قد غدا ؎ متقلدًا سیفا و رمحًا

یہاں "رُمحًا" کا عامل محذوف ہے، اور اصل میں یوں تھا "متقلدًا سیفًا وحاملًا رُمحًا" اسی طرح "علفتهٗ تبنا وماءً باردًا" میں "سقیت" محذوف ہے، اور اصل عبارت اس طرح تھی "علفتهٗ تبنا وسقیتهٗ ماءً باردًا" قرآن حکیم میں بھی اس کی مثال موجود ہے ارشاد ہے: "اَجْمِعُوْا اَمْرَکُمْ وَشُرَکَاءَکُمْ" یہاں تقدیر یوں تھی "اجمعوا امرکم واجمعوا شرکاءکم" یعنی اپنا معاملہ طے کر لو اور اپنے شرکاء کو جمع کر لو، اس لئے کہ اجماع کے معنی

---

[1] عنایات رحمانی شرح شاطبیہ (ج ۲ ص ۲۲۲ رقم البیت ۶۱۲) اور اجد للتفصیل فادھم ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

عزم کے ہیں، اور اسے شرکا، کا عامل قرار نہیں دیا جاسکتا، بعینہ یہ صورت آیت وضو میں بھی ہے، کہ وہ اصل میں "وامسحوا برؤسکم واغسلوا ارجلکم" تھا، شیخ ابن ہمامؒ نے "فتح القدیر" میں اس پر یہ اعتراض کیا ہے، کہ تضمین اس مقام پر درست ہوتی ہے جبکہ عامل مذکور اور عامل محذوف دونوں کے معمولوں کا اعراب ایک ہی ہو، جبکہ آیت وضو میں "رؤس" مجرور اور "ارجل" منصوب ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ: "برؤسکم" بھی محلاً منصوب ہے، کیونکہ وہ بواسطۃ الباء "امسحوا" کا مفعول ہے، اس لئے یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا،

دوسرا احتمال یہ ہے کہ "وارجلکم" کی واؤ کو واوِ معیت قرار دے کر "ارجلکم" کو "امسحوا" کا مفعول معہٗ قرار دیا جائے، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا "وامسحوا برؤسکم مع غسل ارجلکم" یہاں یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہئے کہ مفعول معہٗ میں ماقبل الواؤ اور مابعد الواؤ میں اشتراک فی الفعل ضروری نہیں ہوتا، بلکہ اقتران ضروری ہوتا ہے، یعنی یہ ہوسکتا ہے کہ دونوں کا فعل الگ الگ ہو، لیکن زمانی اقتران کی وجہ سے دونوں کے درمیان واوِ معیت آجائے، مثلاً اہل عرب کہتے ہیں "استوی الماءُ والخشبۃَ" یہاں استوار کا تعلق صرف ماء سے ہے، کیونکہ استوار، حادث ماء ہی میں ہوتا ہے، خشبہ تو پہلے سے مستوی ہوتی ہے، اسی طرح "مشیت و الشارع" لہٰذا آیت میں بھی مسح کا تعلق صرف "رؤس" سے ہوگا، "ارجل" سے نہیں، اسی لئے آیت میں واوِ معیت کے معنی لینے میں کوئی اشکال نہیں،

یہ توجیہات قراءۃ نصب سے متعلق ہیں، قراءۃ جر کے بارے میں عام طور سے یہ کہا جاتا ہے کہ وہ جرّ جوار پر محمول ہے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کو اپنے جواب کا مدار نہیں بنایا، وجہ یہ ہے کہ جرّ جوار کا مسئلہ علماء نحو میں مختلف فیہ ہے، ابن جنیؒ اور السیرافیؒ تو یہ کہتے ہیں کہ جرّ جوار کا کوئی وجود نہیں، اور جس نے ایسا کیا ہے غلط کیا ہے، اور علامہ ابن حاجبؒ کہتے ہیں کہ جرّ جوار کا وجود تو ہے لیکن وہ خلافِ فصاحت ہے، اور کبھی کبھی ضرورتِ شعری کے موقع پر استعمال ہوتا ہے، ابن ہشامؒ نے "مغنی اللبیب" اور "شذور الذہب" کی شرح میں لکھا ہے کہ جرّ جوار عموماً دو موقعوں پر استعمال ہوتا ہے، ایک نعت میں اور ایک تاکید میں، نعت کی مثال امرؤ القیس کا یہ شعر ہے ؎

کأنّ[1] ثبیراً فی عرانین وبله ٭ کبیر اناس فی بجاد مزمّل

---

[1] (ترجمہ) "کوہ ثبیر اس بارش کی شروعات میں ایسا معلوم ہوتا تھا گویا آدمیوں کا بڑا سردار ہے جو دھاری دار کمبل میں لپٹا ہوا ہے" (تسہیلاً) مرتب عفی عنہ

اس میں "مزمل" "کبیر" کی صفت ہے لہٰذا اسے مرفوع ہونا چاہئے تھا، لیکن "بجاد" کے جوار کی وجہ سے اس پر جر آگیا، اسی طرح اہل عرب بولتے ہیں "جُحْرُ ضَبٍّ خَرِبٍ" اس میں "خرب" "جحر" کی صفت ہے، لیکن ضب کے جوار سے وہ مجرور ہوگئی، اور تاکید کی مثال ہے ؏

یا صاح بلّغ ذوی الزوجات کلّهم

اس میں "کلّهم" ذوی کی تاکید ہے، جو محلاً منصوب ہے، لیکن زوجات کے جوار سے مجرور ہوگئی، ابن ہشام کہتے ہیں کہ ان دو صورتوں کے سوا جرّ جوار معروف نہیں، خاص طور پر عطف نسق میں جوار کی وجہ سے جر دینے کی کلامِ عرب میں کوئی نظیر نہیں، جس کی وجہ بھی ظاہر ہے کہ واو عطف کا فاصلہ جوار کو کم کردیتا ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ "وامسحوا برؤسکم وارجلکم" میں جرّ جوار صحیح نہ ہو، اسی بنا پر حضرت شاہ صاحبؒ نے اس آیت میں جرّ جوار کے قول کو پسند نہیں کیا، اور فرمایا کہ یہاں دو صورتیں ممکن ہیں، ایک یہ کہ یہاں "ارجل" "رؤس" پر ہی معطوف ہو اور مسح کا تعلق بھی دونوں سے مانا جائے، لیکن جب مسح کا تعلق رؤس سے ہوگا تو اس کے معنی امرار الید المبتلّة ہوں گے، اور جب ارجل سے ہوگا تو اس کے معنی غسل خفیف ہوں گے، اور کلامِ عرب میں ایسی کئی مثالیں موجود ہیں، جن میں الفاظ کے معنی اپنے متعلقات کے اختلاف سے مختلف ہوتے رہتے ہیں، مثلاً لفظ "صلوٰۃ" کما ھو معروف، نیز لفظ "نضح" کی نسبت جب بحر کی طرف ہوتی ہے تو موج کے معنی ہوتے ہیں، اونٹ کی طرف نسبت ہوتی ہے تو سقی کے معنی ہوتے ہیں، اور ثوب کی طرف نسبت ہوتی ہے تو چھینٹیں مارنا مراد ہوتا ہے، اسی طرح لفظ مسح کے لغوی معنی ہیں "ایصال الماء الی الممسوح" جب اس کی نسبت "رؤس" کی طرف ہوگی تو امرار الید المبتلّة مراد ہوگا، اور جب "ارجل" کی طرف ہوگی تو غسل، اور مسح کو غسل کے معنی میں لینا غیر معروف نہیں، حضرت حسن بصریؒ کا قول ہے "تمسّحنا" اس سے باتفاق "توضّأنا" مراد ہے، اس کے علاوہ "مسح" سے "امرار الید المبتلّة"

دوسرا احتمال یہاں بھی تضمین کا ہے، یعنی ارجل سے پہلے کوئی عامل مناسب محذوف نکالا جائے، مثلاً یہ ہوسکتا ہے کہ تقدیر یوں ہو "وامسحوا برؤسکم واغسلوا ارجلکم"

اب صرف ایک بات رہ جاتی ہے اور وہ یہ کہ اگر باری تعالیٰ کو "ارجل" کو مغسول ہی قرار دینا منظور تھا، تو پھر ایسا طرزِ بیان اختیار کرکے ان توجیہات اور غلط فہمیوں کی گنجائش کیوں پیدا کی گئی؟ ارجل کو صراحۃً سیاقِ غسل میں کیوں ذکر نہیں فرمایا گیا؟ تاکہ اعتراضات و

جوابات کی ضرورت ہی نہ پڑتی،

اس کا جواب وہی ہے کہ وضوء پر صحابۂ کرام کے اٹھارہ سالہ تعامل کی بناء پر غلط فہمی کا تو اندیشہ ہی نہ تھا، اور "أرْجُل" کو سیاقِ مسح میں ذکر کرنے میں متعدد مصالح اور حکمتیں تھیں، بریں بناء یہ طرز اختیار کیا گیا، چند مصالح اور حکمتیں درج ذیل ہیں،

① یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ "أرْجُل" کا وظیفہ بھی بعض صورتوں میں مسح ہوتا ہے کما فی حالۃ التخفف والوضوء علی الوضوء، اگر یہ قراءت جر نہ ہوتی تو آیت سے ہر حال میں غسل ثابت ہوتا اور مسح علی الخفین کی روایات اس سے معارض ہوجاتیں، اس قراءۃ کے ذریعہ یہ تعارض رفع کر دیا گیا ہے،

② اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ مسحِ رأس اور غَسلِ رِجلین بعض احکام میں مشترک اور یکساں ہیں مثلاً تیمم میں دونوں ساقط ہوجاتے ہیں،

③ أرْجُل کو رُءُوس کے بعد ذکر کرکے ترتیب مسنون کی طرف بھی اشارہ کر دیا گیا ہے، جبکہ برعکس ترتیب میں یہ فائدہ حاصل نہ ہو سکتا،

④ مسح رأس اور غسلِ رِجلَین دونوں میں یہ مناسبت ہے کہ یہ دونوں شارع کی تشریع سے معلوم ہوئے، جبکہ غَسلِ وجہ اور غسلِ یدین مشروعیتِ وضوء سے قبل بھی اہلِ عرب کے یہاں معمول بہ تھے، اس لحاظ سے بھی ان دونوں کا ایک ساتھ ذکر کرنا مناسب تھا، ان کے علاوہ اور بھی بہت سی حکمتیں ہو سکتی ہیں، جن کا ہمیں علم نہیں، بہرحال ان فوائدِ کثیرہ کی بناء پر موجودہ طرزِ بیان کو اختیار کیا گیا اور فہم سامع پر اعتماد کرتے ہوئے غسلِ رِجل کی مکمل صراحت نہیں کی گئی،

یہ ساری بحث آیت سے متعلق تھی، قائلینِ مسح بعض روایات سے بھی اہلِ سنت کو الزام دیتے ہیں:۔

① امام طبرانیؒ نے اپنی معجم کبیر میں امام بغویؒ اور ابو نعیم وغیرہ نے عباد بن تمیم عن ابیہ کے طریق سے روایت نقل کی ہے "قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضّأ ومسح علی لحیتہ ورجلیہ" علامہ ہیثمیؒ "مجمع الزوائد" میں یہ روایت نقل کرتے[۵۱]

---

[۵۱] اواخر ما جاء فی الوضوء ج ۱ ص ۲۳۴ ط بیروت،

ہوئے فرماتے ہیں "رجالہ موثقون" اور علامہ علی المتقیؒ "کنز العمال" میں اصابہ کے حوالہ سے لکھتے ہیں "رجالہ ثقات"۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو اس میں حالتِ تخفف کا بیان ہے، یعنی آپ اس وقت موزے پہنے ہوئے ہوں گے، اس لئے مسح فرمایا، یا اجماع اور متواتر احادیث کی مخالفت کی بناء پر اس حدیث میں تاویل ضروری ہے، اور تاویل یہ ہے کہ یہاں لفظ مسح دلک مع الغسل الخفیف کے معنی پر محمول ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ لحیہ کے لئے بھی مسح کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، حالانکہ وہ اعضاءِ مغسولہ میں سے ہے،

(۲) سنن دارقطنی ج ۱ ص ۹۶ باب وجوب غسل القدمین والعقبین میں مسیٔ فی الصلوٰۃ کی حدیث کے بعض طرق میں یہ الفاظ بھی وارد ہوئے ہیں "فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہا لا تتم صلوٰۃ احدکم حتّٰی یسبغ الوضوء کما امرہ اللہ فیغسل وجہہ ویدیہ الی المرفقین ویمسح برأسہ ورجلیہ الی الکعبین الخ"

اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں آیتِ قرآنی کی ترتیب پر وضو کا طریقہ بتلایا ہے، اور اس کے سیاق کی پیروی فرمائی ہے، لہٰذا یہاں بھی وہی توجیہات کی جائیں گی، جو آیت میں کی گئی ہیں،

(۳) حضرت علیؓ، حضرت انسؓ اور حضرت ابن عباسؓ کا عمل بعض روایات میں یہ بیان کیا گیا کہ انہوں نے مسح رجلین کیا، اس کا جواب بعض حضرات نے یہ دیا کہ ان کا یہ عمل وضو علی الوضوء کی صورت پر محمول ہے، بدلیل الاجماع المتواتر، اور دوسرا جواب حافظ ابن حجرؒ نے "فتح الباری" میں یہ دیا ہے کہ ان سب حضرات سے اس مسلک سے رجوع کرنا بھی ثابت ہے، لہٰذا اُن کے کسی سابقہ عمل سے استدلال درست نہیں، بطورِ تائید حافظؒ نے سعید بن منصور کے حوالہ سے عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے "اجمع اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی غسل القدمین"، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوْءِ مَرَّةً مَرَّةً،

امام ترمذیؒ نے یہاں پانچ ابواب مسلسل قائم کئے ہیں، جن کا مقصد اعضاءِ مغسولہ کی

لے ج ۵، ص ۱۰۲، رقم ۲۱۹۳، ط حیدر آباد دکن،

تعدادِ غسل کو بیان کرنا ہے، پہلے باب میں ایک ایک مرتبہ دھونے کا ذکر ہے، دوسرے میں دو دو مرتبہ، تیسرے میں تین تین مرتبہ، چوتھے میں مجموعی طور پر ان سب کا ذکر ہے، اور پانچویں باب میں ایک ہی وضو میں بعض اعضاء کو دو بار اور بعض کو تین بار غسل کرنے کا ذکر ہے، یہ تمام صورتیں باتفاق جائز ہیں بشرطیکہ اعضاء کا استیعاب ہو جائے، البتہ چونکہ آپ کا معمول تین بار دھونے کا تھا، اس لئے تثلیث مسنون ہے،

ولیس هٰذا بشیئ، رشدین بن سعد کی سند میں صحابی سے روایت کرنے والے زید بن اسلم کے والد ہیں، اور ابن عجلان کی سند میں عطاء بن یسار ہیں، امام ترمذیؒ نے رشدین کی سند کو غلط کہا ہے، اس لئے کہ رشدین ضعیف ہیں، اور اُن کے مقابلہ میں ابن عجلان، ہشام بن سعد، سفیان ثوری اور عبدالعزیز بن محمد جیسے ثقہ راوی عطاء بن یسار ہی کو ذکر کرتے ہیں،

دوسرا اختلاف یہ ہے کہ رشدین نے اس حدیث کو حضرت عمرؓ کی مسندات میں شمار کیا ہے، اور باقی راویوں نے حضرت ابن عباس کی مسندات میں، رشدین کی سند غلط ہے،

بَابٌ فِیْ وُضُوْءِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کَیْفَ کَانَ ؛

اس باب میں مجموعی طور پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کا طریقہ بیان کیا گیا ہے، ایسی حدیث کو جو کسی باب میں تمام جزئیات کے اندر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بیان کرتی ہو اسے محدثین کی اصطلاح میں "جامع" کہا جاتا ہے، اس باب میں حضرت علیؓ کی حدیث مروی ہے، اور یہ اپنی تمام جزئیات کے ساتھ حنفیہ کے مسلک کی دلیل ہے،

فاخذ فضل طهوره فشربه وهو قائم، بعض حضرات علماء نے فرمایا کہ فضلِ وضو اور ماء زمزم کو بحالتِ قیام پینا مسنون ہے، لیکن علامہ ابن عابدین شامیؒ نے "ردالمحتار" میں اس کی تردید کی ہے، اور فرمایا ہے کہ یہ مباح ہے، اور جن حدیثوں میں ان دو مواقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کھڑے ہو کر پانی پینا معلوم ہوتا ہے ان سے بھی اباحت ثابت ہوتی ہے نہ کہ استحباب، ماءِ زمزم کو آپؐ نے کھڑے ہو کر اس لئے پیا کہ وہاں ہجوم کی وجہ سے بیٹھنے کی جگہ نہیں تھی اور فضلِ وضو کو کھڑے ہو کر اس لئے پیا کہ لوگوں کو معلوم ہو جائے اور وہ دیکھ لیں کہ فضلِ وضو نجس یا مکروہ نہیں ہوتا، لہٰذا ان احادیث سے استحباب پر استدلال نہیں کیا جا سکتا، لیکن حدیثِ باب سے علامہ شامیؒ کی اس توجیہ پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر اس کا کھڑے ہو کر پینا محض ایک عذر

کی بنا پر تھا، تو حضرت علیؓ یہاں کھڑے ہو کر نہ پیتے، کیونکہ ان کو یہ عذر لاحق نہ تھا، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ حضرت علیؓ نے بر بنا سنت و استحباب فضل طہور کو کھڑے ہو کر پیا،

بَابٌ فِي النَّضْحِ بَعْدَ الْوُضُوءِ ؛

السُّلَمِي البصری، بفتح السین وکسر اللام، یہ بنی سَلِمہ کی طرف منسوب ہیں بعض راوی سُلَمی بضم السین وفتح اللام ہوتے ہیں، وہ بنی سُلَیم کی طرف منسوب ہوتے ہیں،

اذا توضأت فانتضح، انتضاح سے مراد یہاں بعض لوگوں نے استنجاء بالماء لیا ہے، اس صورت میں "اذا توضأت" سے مراد "اذا اردت الوضوء" ہوگا، اور بعض نے اس کا مطلب یہ بتایا ہے کہ وضو کے بچے ہوئے پانی کو پیشانی پر بہا دیا جائے، جیسا کہ بعض روایات میں یہ...... آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ثابت ہے[۱]، لیکن اکثر علماء نے اس کا یہ مطلب لیا ہے کہ وضو کے بعد زیر جامہ پر چھینٹے مار لئے جائیں، اور اس کی حکمت عموماً یہ بیان کی جاتی ہے کہ اس سے خروجِ قطرات کے وسوسے نہیں آتے، حضرت شیخ الہندؒ نے اس کی ایک اور لطیف حکمت بیان فرمائی ہے، وہ یہ کہ وضو سے اصل مقصود تو طہارت باطنی ہے، لیکن عملاً اس میں صرف ظاہری اعضاء کو دھویا جاتا ہے جس سے طہارتِ ظاہری حاصل ہو جاتی ہے، لیکن اس سے فراغت کے بعد دو ایسے عمل مستحب قرار دیئے گئے ہیں، جن سے طہارت باطنی کا استحضار پیدا کرنا مقصود ہے، ایک فضلِ وضو کو پینا، اور دوسرے "نضح الفرج" اس میں نکتہ یہ ہے کہ انسان کے تمام گناہوں کا منبع اس کے جسم میں دو ہی چیزیں ہیں، ایک فم اور دوسرے فرج، شہوتِ بطن کے اثرات زائل کرنے کے لئے فضلِ وضو پینے کو مشروع کیا گیا، اور شہوتِ فرج کے انسداد کی طرف متوجہ کرنے کے لئے نضح علی الازار کو، بہرحال یہ امر وجوب کے لئے نہیں ہے، بلکہ بیانِ فضیلت کے لئے ہے، اور اس معنی کی تمام احادیث سنداً ضعیف ہیں، چنانچہ حدیثِ باب بھی حسن بن علی الہاشمی کی وجہ سے ضعیف قرار دی گئی ہے، لیکن تعددِ طرق کی

---

[۱] انظر معارف السنن (ج ۱ ص ۲۰۰) باب اسباغ الوضوء ۱۲

[۲] واخرج البیہقی وابن ابی شیبۃ ومسدد ما یؤیدہ عن ابن عباس موقوفاً "اذا توضأ احدکم فلیأخذ حفنۃ من ماء فلینضح بہا فرجہ فان اصابہ شئی فلیقل" ان ذلک منہ، "قال الحافظ صحیح موقوف (المطالب العالیہ ج ۱ ص ۲۶، رقم ۱۱۷)

بنا پر مجموعہ[1] کو قبول کیا گیا ہے، نیز مسئلہ فضائل کا ہے، اس لئے اتنا ضعف مضر نہیں،

بَابٌ فِي إِسْبَاغِ الْوُضُوْءِ

اسباغ الوضوء علی المکارہ، جمہور کے نزدیک اسباغِ وضوء سے مراد تثلیث الغسل ہے، المکارہ، مکرہ کی جمع ہے، اور اس سے مراد ہے وہ حالت جس میں وضو کرنا مکروہ معلوم ہو، جیسے سخت سردی وغیرہ،

وانتظار الصلوٰۃ بعد الصلوٰۃ، اس کا محقق مطلب یہ ہے کہ مسجد سے خروج کے بعد بھی انسان کا دھیان آئندہ نماز کی طرف لگا رہے، جیسا کہ "سبعۃ[2] یظلھم اللہ فی ظلہ یوم لا ظل الا ظلہ" والی حدیث میں ایک ایسے شخص کا ذکر ان الفاظ کے ساتھ ہے "ورجل قلبہ معلق بالمساجد"

فذٰلکم الرباط، رباط کے معنیٰ ہیں اسلامی سرحدوں کی حفاظت، اور چونکہ سرحدوں پر پہرہ دینا ایک مشکل کام ہے اس لئے ان تینوں کو اس کے ساتھ تشبیہ دی گئی، اور اجر و فضیلت میں اُن کو رباط کے مشابہ قرار دیا گیا،

بَابُ الْمِنْدِيْلِ بَعْدَ الْوُضُوْءِ

خرقۃ ینشف بھا بعد الوضوء، وضو کے بعد تولیہ کا استعمال حضرت سعید بن المسیب اور امام زہریؒ کے نزدیک مکروہ ہے، یہ حضرات صحیح بخاریؒ کی روایت[3] سے استدلال کرتے ہیں، جو حضرت میمونہؓ سے مروی ہے، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک کپڑا پیش کیا گیا تو آپؐ نے اس کو رَد فرما دیا، حدیثِ باب کا جواب یہ دونوں حضرات یہ دیتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اس کے برخلاف جمہور کے نزدیک بعد الوضوء تولیہ کا استعمال جائز ہے، حدیثِ باب جمہور کی دلیل ہے، جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت یہ بتلائی جاتی ہے کہ آپؐ عموماً اعضاء کو خشک کر لیتے تھے، یہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے کیونکہ رشدین بن سعد اور عبدالرحمٰن بن زیاد بن انعم افریقی واضح طور پر ضعیف ہیں، اور ایک سند میں ابومعاذ سلیمان

---

[1] علی ان ما رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجۃ والحاکم واحمد عن الحکم بن سفیانؓ "کان صلی اللہ علیہ وسلم اذا توضأ اخذ کفا من ماء فنضح بہ فرجہ"، قد صححہ العزیزی فی السراج المنیر، ج ۱ ص ۲۱ ،

[2] صحیح بخاری، ج ۱ ص ۹۱ باب من جلس فی المسجد ینتظر الصلوٰۃ ۱۲

[3] ج ۱ ص ۴۰، باب المضمضۃ والاستنشاق، ص ۴۱، باب نفض الیدین من غسل الجنابۃ ۱۲ مرتب

بن ارقم متروک ہیں لیکن چونکہ یہ مفہوم متعدد احادیث میں متعدد طرق سے مروی ہے، اس لئے بحیثیت مجموعی اسے قبول کرلیا گیا ہے، اور حضرت میمونہؓ کی روایت کا جمہور یہ جواب دیدیتے ہیں کہ وہ بیان جواز یا تبرّد پر محمول ہے، پھر جمہور میں سے امام مالکؒ، امام شافعیؒ اسے مباح کہتے ہیں، حنفیہ میں سے صاحب "منیۃ المصلی" نے مستحب کہا ہے، اور قاضی خان وغیرہ نے مباح قرار دیا ہے، فتویٰ امی قاضیخان کے قول پر ہے،

امام ترمذیؒ نے استعمالِ مندیل کو مکروہ قرار دینے والوں کی ایک دلیل یہ بھی ذکر کی ہے کہ "ان الوضوء یوزن" یعنی وضو کا پانی وزن کیا جائے گا، اور وہ اجر میں اضافہ کا سبب بنے گا، لہٰذا اگر اسے خشک کرلیا گیا تو وزن کیسے ہوگا، لیکن یہ استدلال بھی بہت کمزور ہے، اس لئے کہ اگر پانی کا خشک ہوجانا وزن کے منافی ہو تو کسی صورت میں بھی وزن کا تصور نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اگر کپڑے سے خشک نہ کیا جائے تو وہ کسی نہ کسی وقت ضرور خود بخود خشک ہوجائے گا،

قال حدثنیہ علی بن مجاھد عنی، جریر کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ میں نے یہ حدیث کبھی علی بن مجاہد کے سامنے بیان کی تھی، بعد میں اس کو میں بھول گیا، اب علی بن مجاہد خود میرے حوالہ سے یہ حدیث مجھے سناتے ہیں، اگرچہ خود مجھے ابھی تک یہ حدیث یاد نہیں آئی، لیکن وہ میرے نزدیک ثقہ ہیں، اس لئے میں اُن کی روایت کو تسلیم کرتا ہوں،

بَابُ مَا يُقَالُ بَعْدَ الْوُضُوْءِ؛

عن ابی ادریس الخولانی وابی عثمان؛ اس عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابی عثمانؒ ابی ادریس پر معطوف ہے، اور یہ دونوں ربیعہ کے استاذ ہیں، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ابی عثمان کا عطف ربیعہ پر ہے، یعنی معاویہ بن صالح کے دو استاذ ہیں، ایک ربیعہ اور دوسرے ابو عثمان، دراصل یہاں دو سندیں ہیں،

(۱) زید بن حباب عن معاویۃ بن صالح عن ربیعۃ بن یزید عن ابی ادریس عن عمر بن الخطابؓ،

(۲) زید بن حباب عن معاویۃ بن صالح عن ابی عثمان عن عمر بن الخطابؓ رضی اللہ عنہم،

قولہ من توضأ فاحسن الوضوء ثم قال اشھد ان لا الٰہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ

لہ الخ، وضو کے بعد تین قسم کے اذکار احادیث سے ثابت ہیں؛

(۱) شہادتین اور اللّٰھم اجعلنی من التوابین واجعلنی من المتطہرین، جیسا کہ امام ترمذیؒ نے نقل کیا ہے، امام مسلمؒ نے بھی اپنی صحیح (ج اص ۱۲۲ کتاب الطہارۃ باب الذکر المستحب عقب الوضوء) میں اس حدیث کی تخریج کی ہے، لیکن اس میں صرف شہادتین ہیں آگے والی دعا نہیں ہے،

(۲) "اللّٰھم اغفر لی ذنبی ووسع لی فی داری وبارك لی فی رزقی" رواہ النسائی وابن السنی من حدیث ابی موسیٰ الاشعری وذکرہ الجزری فی "الحصن الحصین" (کمافی معارف السنن)

(۳) سبحانك اللّٰھم وبحمدك لا الٰہ الا انت وحدك لاشریك لك استغفرك واتوب الیك، یہ ذکر ابن السنی نے "عمل الیوم واللیلۃ" میں روایت کیا ہے،

ان تین اذکار کے علاوہ وضو کے دوران ہر عضو کو دھوتے وقت جو دعائیں مروّج ہیں قرآن وحدیث میں ان کا ثبوت نہیں ہے، اسی لئے بعض اہل ظاہر نے انھیں "کذب مختلق" کہہ دیا ہے، اس کا منشا یہی ہے کہ حدیث سے اس کا ثبوت نہیں، یہ مطلب نہیں کہ اس کا پڑھنا ناجائز ہے، چنانچہ علماء نے لکھا ہے، "انّه من دأب الصالحین"

بَابُ الْوُضُوْءِ بِالْمُدِّ؛

عن سفینۃ، اُن کا اسم گرامی مہران ہے، یہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے خادم تھے کسی دن انھوں نے غیر معمولی بوجھ اٹھا لیا تھا، اس لئے اُن کا لقب "سفینہ" مشہور ہوگیا،

کان یتوضأ بالمد ویغتسل بالصاع، اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ وضو اور غسل کے لئے پانی کی کوئی خاص مقدار شرعاً مقرر نہیں، بلکہ اسراف سے بچتے ہوئے جتنا پانی کافی ہوجائے اس کا استعمال جائز ہے، نیز اس پر بھی اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول ایک "مُد" سے وضو کرنے اور ایک "صاع" سے غسل کرنے کا تھا، اور یہ امر بھی متفق علیہ ہے کہ ایک صاع چار مُد کا ہوتا ہے، لیکن پھر اس میں اختلاف پیدا ہوگیا کہ "مُد" کی مقدار اور اس کا وزن کیا ہے؟

امام شافعیؒ، امام مالکؒ، اہلِ حجاز اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایک مُد ایک رطل اور ایک ثلث رطل یعنی ایک صحیح ایک بٹا تین (۱⅓) رطل کا ہوتا ہے،

بنذا صاع اس حساب سے پانچ رطل اور ایک ثلث رطل کا ہوگا، یعنی پانچ صحیح ایک بٹا تین (۵⅓) رطل کا ایک صاع ہوتا ہے،

اس کے برخلاف امام ابوحنیفہؒ، امام محمدؒ، اہل عراق اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کا مسلک بھی یہ ہے کہ ایک مُد دو رطل کا اور ایک صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے،

شافعیہ وغیرہ اہل مدینہ کے تعامل سے استدلال کرتے ہیں، کیونکہ امام مالکؒ کے زمانہ میں مدینہ طیبہ کے اندر ان کے مسلک کے مطابق ایک مُد ۱⅓ رطل کا اور ایک صاع پانچ صحیح ایک بٹا تین ۵⅓ رطل کا ہوتا ہے،

حنفیہ کا استدلال مندرجہ ذیل روایات سے ہے:۔

(۱) امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں "باب وزن الصاع کم ھو" کے تحت حضرت مجاہدؒ سے نقل کیا ہے "قال دخلنا علی عائشۃ فاستسقی بعضنا فاتی بعس[1] قالت عائشۃ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یغتسل بمثل ھذا، قال مجاھد فحزرتہ فیما احزر ثمانیۃ ارطال تسعۃ ارطال عشرۃ ارطال" شک کی صورت میں عدد اقل متعین ہے، اور وہ آٹھ رطل ہے،

(۲) امام نسائیؒ نے کتاب الطہارۃ باب ذکر قدر الذی یکتفی بہ الرجل من الماء للغسل کے تحت موسیٰ جہنی سے روایت نقل کی ہے: "قال اتی مجاھد بقدح حزرتہ ثمانیۃ ارطال فقال حدثتنی عائشۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یغتسل مثل ھذا" اس روایت سے طحاوی کی روایت کا شک بھی دور ہو جاتا ہے،

(۳) مسند احمد میں حضرت انسؓ کی روایت ہے "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ بالمد رطلین ویغتسل بالصاع ثمانیۃ ارطال" اس حدیث کی سند اگرچہ ضعیف ہے، لیکن اوّل تو تعدد طرق کی بنا پر یہ قابل استدلال ہے، دوسرے اس کا جزو اوّل امام ابوداؤدؒ نے بھی ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے، "کان[2] النبی صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ بإناء

---

[1] بعس بضم العین وتشدید السین "القدح الکبیر وجمعہ عساس واعساس وروی بعشا بشین معجمۃ ومد وبعساء بمہملۃ ومد وفتح عین بمعنی العس" ۱۲ ماخوذ من حواشی شرح معانی الآثار، مرتب عفی عنہ

[2] سنن ابی داؤد، باب ما یجزئ من الماء فی الوضوء، ص ۱۳،

یسع رطلین" امام ابوداؤدؒ نے اس پر سکوت کیا ہے، جو اس بات کی دلیل ہو کہ یہ روایت اُن کے نزدیک صحیح ہے، اور اس سے بھی احناف کا استدلال تام ہو جاتا ہے،

بعض حضرات نے نقل کیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ جب مدینہ تشریف لے گئے اور ستر سے زیادہ ابناءِ صحابہؓ نے انھیں اپنے مُد اور صاع دکھلائے، مُد ایک رطل اور ثلث رطل کا تھا، اور صاع پانچ رطل اور ثلث رطل کا، اسے دیکھکر امام ابو یوسفؒ نے امام اعظمؒ کے قول سے رجوع کر لیا، شیخ ابن ہمامؒ نے اس واقعہ کو تسلیم کرنے سے انکار کیا ہی جس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ اس کی سند ضعیف ہے، دوسرے اگر امام ابو یوسفؒ کا رجوع ثابت ہوتا تو امام محمدؒ اپنی کتابوں میں ضرور ذکر فرماتے، کیونکہ انھوں نے امام ابو یوسفؒ کے رجوعات ذکر کرنے کا التزام کیا ہے،

صاع اور مثقال وغیرہ کے وزن میں علماءِ ہند کا بھی کچھ اختلاف ہے، جس کی تفصیل انشاء اللہ کتاب الزکوٰۃ میں آئے گی،

بَابُ الْوُضُوْءِ لِكُلِّ صَلٰوةٍ

یتوضأ لکل صلوٰۃ ، ابوداؤد کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے وضو لکلِ صلوٰۃ واجب تھا، بعد میں منسوخ ہوا، لہٰذا ہو سکتا ہے کہ یہ واقعہ اسی زمانہ کا ہو، اور اگر بعد کا واقعہ ہے تو یہ استحباب پر محمول ہے،

کنا نتوضأ وضوءً واحداً ، یعنی ایک وضو سے کئی کئی نمازیں پڑھتے تھے، چنانچہ امام نوویؒ وغیرہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، کہ بغیر حدث کے وضو واجب نہیں ہوتا، صرف بعض صحابہؓ سے منقول ہے کہ وہ "واذا قمتم الی الصلوٰۃ" سے استدلال کرتے ہوئے وضو لکل صلوٰۃ کے وجوب کے قائل تھے، لیکن بقول ابن ہمام یہ آیت اقتضاء النص کے طور پر دلالۃ کرتی ہے، کہ یہاں "وانتم محدثون" کی قید ملحوظ ہے، اس لئے کہ آگے ارشاد ہے "ولٰکن یرید لیطھرکم" اور تطہیر حالتِ حدث ہی میں ہو سکتی ہی، نیز اسی آیت میں "وان کنتم جنباً فاطھروا" وارد ہوا ہے جو دلالۃ النص سے" اذا قمتم" میں بھی قیدِ حدث کے ملحوظ ہونے پر دلالت کرتا ہے، نیز اسی آیت میں تیمم کو حدثِ اصغر پر متفرع کیا گیا ہے، اور جب خلیفہ متفرع ہے تو اصل بطریقِ اولیٰ متفرع ہو گا،

فقال ھٰذا اسناد مشرقی ، محدثین کے یہاں جو سندِ اہلِ حجاز پر مشتمل ہو اسے

"اسنادِ مغربی" اور جو سند اہلِ کوفہ اور اہلِ بصرہ پر مشتمل ہو اسے "اسنادِ مشرقی" کہتے ہیں، علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ حدیث کی قوت وضعف کا مدار سند کی مشرقیت یا مغربیت پر نہیں بلکہ راویوں کے ثقہ اور عدمِ ثقہ ہونے پر ہے، لہٰذا یہ سمجھنا چاہئے کہ ہشام ابن عروہ کا مقصد اپنے قول کے ذریعہ سے اس حدیث کی تضعیف ہے، یہ حدیث ضعیف ضرور ہے، لیکن مشرقیت کی بنا پر نہیں بلکہ افریقی راوی کے ضعیف ہونے کی بنا پر ہے،

بَابُ فِی وُضُوْءِ الرَّجُلِ وَالْمَرْءَۃِ مِنْ اِنَاءٍ وَّاحِدٍ

امام ترمذیؒ نے یہاں تین باب قائم کئے ہیں، پہلا باب مرد وعورت کے ایک برتن سے ساتھ غسل کرنے کے بیان میں ہے، دوسرا باب کراہیۃ فضلِ طہور المرأۃ کے بیان میں اور تیسرا باب ہے "باب الرخصۃ فی ذٰلک" دراصل یہاں کئی صورتیں ممکن ہیں،

① استعمال فضل طہور الرجل للرجل ② فضل المرأۃ للمرأۃ ③ فضل المرأۃ للرجل، ④ فضل الرجل للمرأۃ، پھر ہر ایک صورت کی دو صورتیں ہیں، کہ یا تو اغتسال معاً ہوگا، یا یکے بعد دیگرے، اس طرح کل آٹھ صورتیں ہوئیں، یہ تمام صورتیں جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہیں، لیکن امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ "فضل طہور المرأۃ سے غسل یا وضو کرنے کو مکروہ کہتے ہیں، اُن کا استدلال "باب کراہیۃ فضل طہور المرأۃ" میں حضرت حکم غفاری کی حدیث سے ہے، "قال نھٰی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن فضل طہور المرأۃ" ابوداؤد وغیرہ میں بھی یہ روایت مروی ہے،

جمہور کا استدلال تحت باب سے ہے، "عن ابن عباس قال حدثتنی میمونۃ قالت کنت اغتسل انا ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اناء واحد من الجنابۃ" اس سے اغتسالِ معاً کا جواز معلوم ہوتا ہے، اور یکے بعد دیگرے استعمال لفضل کا جواز ابن عباسؓ ہی کی ایک دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے، جو یہاں سے تیسرے باب میں مذکور ہے، "قال اغتسل بعض ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی جفنۃ فاراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یتوضأ منہ فقالت یارسول اللہ انی کنت جنبًا فقال ان الماء لا یجنب"۔ جمہور کی طرف سے حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ وہ کراہت تنزیہی پر محمول ہے کما قال الحافظ فی الفتح۔

حضرت علامہ انور شاہ صاحب کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ نہی درحقیقت باب معاشرت سے متعلق ہے، چونکہ عورت عموماً مرد کے مقابلہ میں نظافت وطہارت اور پاکیزگی کا اہتمام کم کرتی ہے

اس لئے اس کے فضلِ طہور کے استعمال سے شوہر کو تکلیف ہوسکتی ہے، اور یہ چیز زوجین کے درمیان سوءِ معاشرت کی طرف مفضی ہوسکتی ہے، اس لئے اس سے منع کیا گیا،

علامہ خطابیؒ نے "معالم السنن" میں ایک جواب یہ بھی دیا ہے کہ یہاں فضلِ طہور سے مراد ماءِ مستعمل ہے، لیکن جمہور نے اس جواب کو رَد کیا ہے، کیونکہ حدیث کو ماءِ مستعمل پر محمول کرنا بہت بعید ہے، بہرحال حدیثِ باب میں نہی تشریعی نہیں بلکہ ارشاد کے لئے ہے،

بَابُ مَاجَاءَ اَنَّ الْمَاءَ لَا یُنَجِّسُهُ شَیْءٌ

یہاں سے امام ترمذیؒ احکام المیاہ کا بیان شروع فرمارہے ہیں، شروع کے تین ابواب میں سے پہلا باب امام مالکؒ کے دوسرا باب امام شافعیؒ کے اور تیسرا باب امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق ہے، پانی کی طہارت و نجاست کا مسئلہ فقہاء کے درمیان معرکۃ الآراء مسائل میں سے ہے اور اس کے بارے میں فقہاء کے اقوال بیسؔ سے بھی متجاوز ہیں، تاہم اس مسئلہ میں مشہور مذاہب چار ہیں:-

(۱) حضرت عائشہؓ، حسن بصریؒ اور داؤد ظاہریؒ کی طرف یہ منسوب ہے کہ پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر اگر اس میں کوئی نجاست گر جائے، تو وہ اس وقت تک نجس نہ ہوگا اور مطہر رہے گا جب تک کہ اس کی طبیعت یعنی رقت و سیلانیت ختم نہ ہوئی ہو، خواہ اس کے اوصافِ ثلاثہ متغیر ہوگئے ہوں

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ مسلک حضرت عائشہؓ سے روایۃً ثابت ہوتا تو یہ قوی ترین مسلک ہوتا، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ اعلم بمسائل المیاہ تھیں، اور اس معاملہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بکثرت مراجعت کرتی رہتی تھیں، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ مسلک حضرت عائشہؓ سے روایۃً ثابت نہیں،

(۲) امام مالکؒ کا مسلک مختار یہ ہے کہ جب تک پانی کے احد الاوصاف متغیر نہ ہوں وہ وقوعِ نجاست سے نجس نہیں ہوتا خواہ قلیل ہو یا کثیر،

(۳) امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر پانی قلیل ہو تو وقوعِ نجاست سے نجس ہوجائے گا، "وان لم یتغیر احد اوصافہ" اور اگر کثیر ہو تو نجس نہ ہوگا، "ما لم یتغیر اکثر اوصافہ" اور کثیر کی مقدار ان کے نزدیک قلتین ہے، اور یہ مقدار تخمینی نہیں، بلکہ تحقیقی ہے، یہاں تک کہ امام نوویؒ نے لکھا ہے کہ اگر ایک قلّہ پانی میں نجاست گر جائے

تو وہ نجس ہو جائے گا، لیکن اگر اس میں ایک قلہ طاہر پانی شامل کر دیا جائے تو پورا پانی پاک ہو جائے گا، اور اس کے بعد اگر دوبارہ دونوں کو الگ الگ کیا جائے تو نجاست عود نہیں کرے گی،

④ چوتھا مسلک حنفیہ کا ہی جو مسلک شوافع کے قریب تر ہے، فرق یہ ہے کہ احناف کے نزدیک قلیل وکثیر کی کوئی مقدار معیّن نہیں ہے بلکہ امام ابوحنیفہؒ نے اس کو رائے مبتلیٰ بہ پر چھوڑا ہے، البتہ امام ابو یوسفؒ سے اتنی تحدید ضرور منقول ہے کہ جس پانی میں خلوص اثر النجاسۃ الی الطرف الآخر ہو وہ قلیل ہے، اور جس میں نہ ہو وہ کثیر ہے، اسی کو امام قدوریؒ نے ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے، "مالم یتحرك بتحريك الطرف الآخر" اور فقہاء متاخرین کے یہاں عشر فی عشر کی جو تحدید مشہور ہو گئی ہے وہ ائمۂ مذہب سے منقول نہیں، اس کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ ایک مرتبہ ابو سلیمان جوزجانیؒ نے اپنے استاذ امام محمدؒ سے پوچھا کہ کتنا پانی کثیر ہوگا؟ اس پر امام محمدؒ نے فرمایا: "کمسجدی هذا" ابو سلیمان جوزجانیؒ نے بعد میں اس مسجد کو ناپ لیا، تو وہ اندر سے "ثمانية فی ثمانية" اور باہر سے "عشرة فی عشرة" تھی، احتیاطاً عشرۃ فی عشرۃ کو اختیار کر لیا گیا[له] لہٰذا حقیقت وہی ہے کہ حنفیہ نے کثیر کی کوئی مقدار مقرر نہیں کی، اور اس کو رائے مبتلیٰ بہ پر چھوڑا گیا ہے، یعنی مبتلیٰ بہ پانی کی جس مقدار کو کثیر سمجھے، اس پر کثیر کے احکام جاری ہوں گے، ہاں جاہل عوام کی سہولت کے پیش نظر عشر فی عشر کے قول کو متاخرین نے اختیار کیا ہے،

حدیث بیر بضاعہ

امام مالکؒ نے اپنے مسلک پر بیر بضاعہ کی حدیث باب سے استدلال کیا ہے:۔

عن ابی سعید الخدریؓ قال قیل یارسول اللہ انتوضأ من بیر بضاعة،

ترمذی کے نسخہ میں "نتوضأ" متکلم کے صیغہ کے ساتھ ہے، اور باقی تمام روایتوں میں "نتوضأ" بصیغہ مخاطب آیا ہے، اور یہی روایت راجح ہے، لفظ "بُضاعة" اس میں "ب" کا ضمہ اور کسرہ دونوں جائز ہیں، اور ضمہ زیادہ مشہور ہے، یہ ایک معروف کنویں کا

[له] وقال ابو عصمة کان محمد بن الحسن یوقت فی ذلک عشرة فی عشرة ثم رجع الی قول ابی حنیفةؒ وقال: "لا اوقت شیئاً" کذا قال الشیخ ابن الہمامؒ...... (ثم قال) والمعتبر ذراع الکرباس توسعة علی الناس وہو سبع مشتات فوق کل مشتة اصبع قائمة، وفی المحیط الاصح ان یعتبر فی کل مکان وزمان ذراعه کذا قال الشمنی، (لمعات التنقیح ۲/ص ۱۳۷)

نام ہے جو مدینہ طیبہ میں بنوساعدہ کے محلہ میں واقع تھا اور آج تک موجود ہے،

وھی بئر یلقیٰ فیہا الحِیَض، الحِیَض جمع الحیضہ بکسر الحاء الخرقۃ التی تستعملہا المرأۃ فی زمن الحیض،

ولحوم الکلاب والنتن، نتن بفتح النون وسکون التاء وقیل بکسر التاء، بدبو کو کہتے ہیں، اور یہاں پر بدبودار اشیاء مراد ہیں،

فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الماء طہور لا ینجسہ شیٔ محل استدلال یہی آخری جملہ ہے جو مطلق ہے،

حنفیہ کی طرف سے اس استدلال کے جوابات اور روایت کی توجیہات سمجھنے سے قبل دو باتیں ذہن نشین کرلینی چاہئیں، پہلی بات تو یہ ہے کہ اس حدیث کے اطلاق اور عموم پر خود امام مالکؒ بھی عامل نہیں، اس لئے کہ اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر پانی کے اوصاف متغیر ہوجائیں تب بھی وہ طاہر رہے گا، اور نجس نہ ہوگا، حالانکہ امام مالکؒ اس کے قائل نہیں، لہٰذا وہ بھی اس اطلاق کو مقید کرنے پر مجبور ہیں،

اس کے جواب میں بعض مالکیہؒ نے یہ کہا کہ امام مالکؒ نے یہ تقیید بھی حدیث ہی کی بناء پر کی ہے، کیونکہ دارقطنی میں حضرت ثوبانؓ اور حضرت ابوامامہؓ سے اور ابن ماجہ میں صرف ابوامامہؓ سے یہ حدیث اس طرح مروی ہے: "ان الماء طہور لا ینجسہ شیٔ الا ما غلب علیٰ طعمہ او لونہ او ریحہ" لیکن حافظ ابن حجرؒ نے "تلخیص الحبیر" (ج ۱ ص ۱۵) میں تفصیل کے ساتھ ثابت کیا ہے کہ حضرت ثوبانؓ اور حضرت ابوامامہؓ کی یہ روایت صحیح نہیں، کیونکہ اس کا مدار رشدین ابن سعد پر ہی جو متروک ہے، اور امام دارقطنیؒ اس زیادتی کو روایت کرنے کے بعد لکھتے ہیں "لا یثبت ھٰذا الحدیث" لہٰذا اوصافِ ثلٰثہ کے عدمِ تغیر سے حدیث کو مقید کرنا کسی صحیح روایت کی بناء پر نہیں ہوا، بلکہ امام مالکؒ نے قیاس اور اصولِ کلیہ کی بناء پر یہ تقیید کی ہے، اور جب امام مالکؒ اطلاقِ حدیث کو مقید کرسکتے ہیں تو احناف وشوافع کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ دوسرے دلائل کی بناء پر اس کو کسی خاص قید سے مقید کردیں،

دوسری بات یہ ہے کہ اس حدیث کے الفاظ اور اس کا سیاق خود اس بات پر دلالت کررہا ہے کہ یہ اپنے ظاہر پر محمول نہیں، کیونکہ اگر اس حدیث کو اس کے ظاہر پر رکھا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ بیرِ بضاعۃ میں حیض کے کپڑے، مردار کتوں کا گوشت اور دوسری بدبودار اشیاء

باقاعدہ ڈالنے کی عادت تھی، گویا اس کنویں سے کوڑی کا کام لیا جاتا تھا، حالانکہ یہ بات دو وجہ سے انتہائی بعید ہے، پہلی وجہ تو یہ ہی کہ حجاز میں پانی بہت کمیاب تھا، اس لئے یہ بہت مستبعد ہے کہ صحابہ جان بوجھ کر اس میں یہ نجاستیں ڈال دیں، کم از کم نظافت کا تقاضا تو یہ تھا ہی کہ کنویں کو ان چیزوں سے پاک رکھا جائے، بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ نجاستیں ڈالنے والے منافقین تھے لیکن بقول حضرت شاہ صاحبؒ کے نظافت ایک انسانی مسئلہ ہی اور اس میں کسی منافق سے بھی یہ توقع نہیں رکھی جاسکتی کہ وہ یہ حرکت کرتا ہو،

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر واقعۃً اس کنویں سے کوڑی کا کام لیا جاتا ہو تو ممکن نہیں ہے کہ پانی کے اوصاف متغیر نہ ہوئے ہوں، کیونکہ امام ابوداؤدؒ کی تصریح کے مطابق وہ کنواں چھ ذراع تھا، اور اس میں پانی کم از کم گھٹنوں اور زیادہ سے زیادہ ناف تک آتا تھا، پھر یہ کیسے ممکن ہی کہ اس میں حیض کے کپڑے اور مردار اشیاء ڈالی جائیں، اور اس کے اوصافِ ثلثہ متغیر نہ ہوں، ایسی صورت میں خود امام مالکؒ کے نزدیک اس کی نجاست میں کلام نہیں ہوسکتا، حالانکہ اگر ظاہر حدیث پر عمل کرنا ہے تو تغیرِ اوصاف کے باوجود پانی کو پاک کہنا چاہئے، حالانکہ خود امام مالک اس کے قائل نہیں، اس سے صاف ظاہر ہے کہ حدیث کے ظاہری الفاظ سے جو منظر سامنے آتا ہے، درحقیقت وہ مراد نہیں،

اس تمہید کے بعد ان توجیہات پر غور کیجئے جو اس حدیث کے بارے میں حنفیہ نے پیش کی ہیں:۔

پہلی توجیہ یہ ہی کہ درحقیقت بیر بضاعہ کے بارے میں صحابہ کرام کا یہ سوال نجاستوں کے مشاہدہ پر نہیں، بلکہ نجاست کے اوہام وخطرات پر مبنی تھا، دراصل یہ کنواں نشیب میں واقع تھا، اور اس کے چاروں طرف آبادی تھی، صحابۂ کرام کو یہ خطرہ گذرا کہ اس کے چاروں طرف جو نجاستیں پڑی رہتی ہیں وہ ہوا سے اُڑ کر یا بارش سے بہہ کر اس کنویں میں نہ پڑجاتی ہوں، ان خیالات کی وجہ سے صحابۂ کرام نے اس کی نجاست وطہارت کے بارے میں آپؐ سے سوال کیا، لیکن چونکہ یہ خیالات محض وساوس اور اوہام تھے، اور مشاہدہ پر مبنی نہیں تھے، اس لئے آپؐ نے قطع وساوس کے لئے جواب علیٰ اسلوب الحکیم دیا، اور فرمایا "انّ الماء طهور لا ینجسه شیٔ"

اس توجیہ کا حاصل یہ ہوا کہ "الماء" میں الف لام عہدِ خارجی کا ہے، اور اس سے مراد خاص بیر بضاعۃ کا پانی ہے، اور "لاینجسه شیٔ" کا مطلب یہ ہی "لاینجسه شیٔ مما تتوهمون"

حدیث باب کی یہ توجیہ احقر کے نزدیک سب سے زیادہ راجح، بہتر اور اصح ہے،

دوسری توجیہ بعض حضرات نے یہ کی ہے کہ "یلقی فیہ الحیض" درحقیقت "کان یلقی فیہ الحیض" کے معنی میں ہے، یعنی یہ گندگیاں اور غلاظتیں بیر بضاعہ میں زمانۂ جاہلیت میں ڈالی جاتی تھیں، اسلام کے بعد یہ سلسلہ منقطع ہوگیا لیکن صحابہؓ کے دل میں یہ شک رہا کہ اگرچہ اب کنواں صاف ہوچکا ہے لیکن اس کی دیواروں پر اب تک نجاست کے اثرات باقی ہوں گے، اس پر انھوں نے سوال کیا اور آپؐ نے اپنے ارشاد کے ذریعہ سے ان کے وہم کو دور فرمایا،

تیسری توجیہ امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں یہ کی ہے کہ بیر بضاعہ کا پانی جاری تھا، اس کی تائید میں انھوں نے ایک روایت بھی پیش کی ہے جس میں "انہا کانت سیحا تجری" اور "یُستقیٰ منہ البساتین" کے الفاظ آئے ہیں (کما ذکرہ الحافظ فی تلخیص الحبیر جلد ۱ صفحہ ۱۴) امام طحاویؒ کی اس توجیہ پر ایک اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ کنویں کا جاری ہونا بہت مستبعد ہے، اس لئے کہ کنواں چھوٹا تھا، اس کا جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ جاری ہونے سے مراد دریاؤں اور نہروں کی طرح جاری ہونا نہیں، بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس کنویں سے ڈول وغیرہ کے ذریعہ باغات کو سیراب کرنے کے لئے پانی مسلسل نکالا جاتا رہتا تھا، کنواں چونکہ چھوٹا تھا اس لئے یقیناً باغ کو ایک مرتبہ سیراب کرنے میں سارا پانی نکل جاتا ہوگا، لہٰذا وقوعِ نجاست سے وہ متاثر نہیں ہوتا تھا،

امام طحاویؒ کی توجیہ پر ایک مضبوط اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ آپ کی مذکورہ روایت واقدی سے مروی ہے، اور واقدی ضعیف ہیں، بعض حضرات حنفیہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ واقدی اگرچہ حدیث کے معاملہ میں ضعیف ہیں لیکن تاریخ و سیر میں وہ امام ہیں اور ان کا قول معتبر ہے اور یہ معاملہ تاریخ ہی سے متعلق ہے، لیکن یہ جواب بنظرِ انصاف ضعیف ہے، اوّل تو اس لئے کہ واقدی خود تاریخ و سیر کے معاملہ میں بھی مختلف فیہ راوی ہیں، محقق مؤرخین کا ایک گروہ انھیں تاریخ میں بھی افسانہ طراز قرار دیتا ہے، دوسرے اگر تاریخ میں اُن کا قول مان بھی لیا جائے تو جس تاریخی روایت پر کسی فقہی مسئلہ کا دار و مدار ہو اس کو جانچنے کے لئے جرح و تعدیل کے وہی اصول استعمال کرنے پڑیں گے جو فقہی روایات کی تنقید کے لئے مقرر ہیں نہ کہ تاریخ کے، اس لحاظ سے کسی فقہی مسئلہ میں اس روایت سے استدلال درست نہیں،

بعض حضرات نے بیر بضاعہ کی حدیث پر سنداً بھی کلام کیا ہے، اور کہا ہے کہ ضعفِ اسناد

کی بنا پر یہ حدیث قابلِ استدلال نہیں، ایک تو اس لئے کہ اس کا مدار ولید بن کثیر پر ہے، جس کی تضعیف کی گئی ہے، اور بعض حضرات نے انہیں خوارج کے فرقہ اباضیہ میں سے شمار کیا ہے، لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ ولید بن کثیر رواۃ حسان میں سے ہیں، اور ان کی احادیث مقبول ہیں[لہ]، چنانچہ حافظ ابن معین وغیرہ نے اُن کو ثقہ قرار دیا ہے، اگر بالفرض وہ فرقہ اباضیہ سے متعلق ہوں تو بھی اصولِ حدیث میں یہ بات طے شدہ ہے کہ مبتدع اگر عادل اور ثقہ ہو تو اس کی روایات قبول کر لی جاتی ہیں، بشرطیکہ وہ روایت اس کے مذہب کی تائید میں نہ ہو،

ضعفِ حدیث کی دوسری وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ اس کی سند میں محمد بن کعب کے بعد اضطراب ہے، بعض روایات میں "عن عبید اللہ بن عبد اللہ بن رافع بن خدیج" اور بعض میں "عبد الرحمن بن رافع بن خدیج" بعض میں "عبید اللہ بن عبد الرحمن بن رافع بن خدیج" اور بعض میں "عبد اللہ بن رافع بن خدیج" آیا ہے، لیکن حق یہ ہے کہ یہ اضطراب موجبِ ضعف نہیں، کیونکہ محدثین نے ان طرقِ اربعہ میں سے عبید اللہ بن عبد اللہ بن رافع بن خدیج کے طریق کو راجح قرار دیا ہے، اور ترجیح کی صورت میں اضطراب باقی نہیں رہتا، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے، لہٰذا اس حدیث کی سب سے بہتر توجیہ وہی ہے جو سب سے پہلے بیان کی گئی، جبکہ اس توجیہ سے تمام روایات میں تطبیق بھی ہو جاتی ہے،

لہ ونقل ابن الجوزی ان الدارقطنی قال انہ لیس بثابت ولم نرذلک فی العلل لہ ولا فی السنن وقد ذکر فی العلل الاختلاف فیہ علی بن اسحٰق وغیرہ وقال فی آخر الکلام علیہ "واحسنہا اسنادا روایۃ الولید بن کثیر عن محمد بن کعب یعنی عن عبد اللہ بن عبد الرحمن بن رافع عن ابی سعید واعلہ ابن القطان بجہالۃ راویہ عن ابی سعیدؓ واختلاف الرواۃ فی اسمہ واسم ابیہ' قال ابن القطان لہ طریق احسن من ہذہ قال قاسم بن اصبغ فی مصنفہ حدثنا محمد بن وضاح، ثنا عبد الصمد بن ابی سکینۃ الحلبی بحلب ثنا عبد العزیز بن ابی حازم عن ابیہ عن سہل بن سعدؓ قال قالوا یا رسول اللہ انک تتوضأ من بئر بضاعۃ وفیہا ما ینجی الناس والحائض والجنب فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الماء لا ینجسہ شیٔ ثم قال الحافظ) ابن ابی سکینۃ الذی زعم ابن حزم انہ مشہور، قال ابن عبد البر وغیر واحد انہ مجہول ولم نجد عنہ راویا الا محمد بن وضاح،

(تلخیص الحبیر ۱/۱۳) ۱۲

حَدِیْثُ الْقُلَّتَیْنِ

امام شافعیؒ اپنے مسلک پر اگلے باب میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں " قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو یسئل عن الماء یکون فی الفلاۃ من الارض وماینوبہ من السباع والدواب؟ قال اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث " اس حدیث میں مقدار قلتین کو . . . . کثیر قرار دیا گیا ہے، اس کے بھی متعدد جوابات حنفیہ کی طرف سے دیئے گئے ہیں،

صاحب ہدایہ نے اس کا ایک جواب یہ دیا ہے کہ " لم یحمل الخبث " کے معنی ہیں کہ وہ نجاست کا تحمل نہیں کرسکتا، بلکہ نجس ہوجاتا ہے، لیکن یہ تاویل خلاف ظاہر ہے، صاحب ہدایہ نے اس کا جواب یہ بھی دیا ہے کہ "ضعفہ ابوداؤد" لیکن چونکہ ابوداؤد کے معروف نسخوں میں کوئی صریح تضعیف نہیں ملتی، اس لئے صاحب ہدایہ کے خلاف ایک شور برپا ہوگیا کہ انھوں نے ابوداؤد کی طرف تضعیف کی نسبت غلط کی ہے، اس کے جواب میں بعض حنفیہ نے فرمایا کہ ابوداؤد سے مراد ابوداؤد سجستانی صاحب السنن نہیں، بلکہ ابوداؤد طیالسی ہیں، لیکن یہ بات اول تو اس لئے بعید ہے کہ جب ابوداؤد مطلقاً بولا جاتا ہے تو ابوداؤد سجستانی ہی مراد ہوتے ہیں نہ کہ ابوداؤد طیالسی، دوسرے حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میں نے مسند ابوداؤد طیالسی کی طرف رجوع کیا، تو اس میں کہیں تضعیف نہ ملی، خود احقر نے بھی اس حدیث کو مسند طیالسی میں دیکھا تو وہاں تضعیف موجود نہیں، اس لئے بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ یہاں ابوداؤد سجستانی ہی مراد ہیں، اور انھوں نے اگرچہ صراحۃً اس حدیث کو ضعیف نہیں قرار دیا لیکن اس حدیث کا اضطراب نقل کیا ہے جو تضعیف کے قائم مقام ہے، لیکن یہ جواب بھی درست نہیں، کیونکہ ابوداؤد کے موجودہ نسخہ میں اضطراب نقل کرنے کے ساتھ ترجیح راجح بھی موجود ہے، اور ترجیح کی صورت میں اضطراب باقی نہیں رہ جاتا، چنانچہ ابوداؤد کی عبارت اس طرح ہے: "ھذا لفظ ابن العلاء وقال عثمان والحسن بن علی عن محمد بن عباد بن جعفر قال ابوداؤد وھو الصواب الی محمد بن جعفر" لہٰذا صحیح جواب یہ ہے کہ ابوداؤد کے موجودہ نسخہ میں اس حدیث کی تضعیف ثابت نہیں، البتہ صاحب عنایہ نے ابوداؤد کی ایک عبارت نقل کی ہے جس میں تضعیف صراحۃً موجود ہے، یہ عبارت ابوداؤد لؤلؤی کے مروجہ نسخوں میں تو نہیں ہے، البتہ علی ابن الحسن والے

نسخہ میں یقیناً موجود ہوگی جو اَب نایاب ہے، اس میں رجال پر زیادہ کلام کیا گیا ہے، غالباً صاحب عنایہ اور صاحب ہدایہ کے پیش نظر یہی نسخہ تھا، واللہ اعلم.

بہر حال حدیث قُلتین کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے. اس لئے کہ اس کا مدار محمد بن اسحٰق پر ہے جو ضعیف ہیں، نیز اس حدیث میں سنداً، متناً، معنیً اور مصداقاً شدید اضطراب پایا جاتا ہے،

اضطراب فی السند کی توضیح یہ ہے کہ یہ روایت بعض طرق میں "عن الزهری عن سالم عن ابن عمرؓ" کی سند سے مروی ہے، بعض میں "عن محمد بن جعفر عن عبيد الله عن ابن عمرؓ" کی سند سے پھر ولید بن کثیر کے بعض طرق میں "عن محمد بن جعفر بن الزبيرؓ" آیا ہے، اور بعض میں "عن محمد بن عباد بن جعفر" پھر صحابی سے روایت کرنے والے کے نام میں بھی اختلاف ہے، بعض روایتوں میں اُن کا نام عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمرؓ اور بعض میں عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمرؓ مذکور ہے، نیز حماد بن سلمہ کے طرق میں وقف اور رفع کا بھی اضطراب پایا جاتا ہے یعنی بعض طرق میں یہ موقوف علیٰ ابن عمر ہے، کما عند ابی داؤد اور بعض طرق میں یہ مرفوع ہے کما عند الترمذی فی الباب،

اور اضطراب فی المتن کی تشریح یہ ہے کہ بعض روایات میں "اذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث" آیا ہے اور بعض میں "قلتين او ثلاثا" وارد ہوا ہے، جیسا کہ دارقطنی اور ابن عدی وغیرہ نے روایت کیا ہے، اور دارقطنی ہی میں متعدد طرق سے اربعین قلةً کے الفاظ بھی آئے ہیں، جن میں سے ایک طریق کو شیخ ابن ہمامؒ نے بھی صحیح قرار دیا ہے، نیز امام دارقطنیؒ ہی نے بعض روایتیں ایسی نقل کی ہیں جن میں "اربعين دلواً" یا "اربعين غرباً" کے الفاظ منقول ہیں،

اضطراب فی المعنیٰ کی تشریح یہ ہے کہ بقول صاحب قاموس قُلّہ کے کئی معنیٰ آتے ہیں، پہاڑ کی چوٹی، انسان کا قد، اور مٹکا، یہاں کسی ایک معنیٰ کی تعیین مشکل ہے،

علامہ ابن نجیمؒ فرماتے ہیں کہ ان تین قسم کے اضطراب کے علاوہ چوتھا اضطراب قُلّہ کے مصداق میں ہے، یعنی اگر قلّہ کے معنیٰ مٹکا ہی فرض کئے جائیں جیسا کہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے، تو بھی مٹکے حجم میں متفاوت ہوتے ہیں، ان میں سے کسی ایک کی تعیین مشکل ہے، اس لئے کہ حدیث میں یہ متعین نہیں کہ کتنا بڑا مٹکا مراد ہے، اگر اس پر یہ کہا جائے کہ دارقطنی کی ایک روایت میں "من قلال هجر" کے الفاظ آئے ہیں، جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یمن کے موضع ہجر کے مٹکے مراد

ہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ زیادتی صرف مغیرہ بن سقلاب نے ذکر کی ہے جو بتصریح محدثین منکر الحدیث ہے، اور بعض دوسرے محدثین نے اس کے حق میں اس سے زیادہ سخت الفاظ استعمال کئے اسی لئے خود دارقطنی نے اس زیادتی کو غیر محفوظ قرار دیا ہے، بہرصورت قلہ کے مصداق میں اضطراب کے اسی لئے حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تعیین میں امام شافعیؒ کے نو قول ذکر کئے ہیں، جس کی وجہ یہ ہوئی کہ ابتداءً امام شافعیؒ نے قُلّہ سے مراد ہجر کے مٹکے لئے تھے، کیونکہ عہدِ رسالتؐ میں اُن کا زیادہ رواج تھا، لیکن امام شافعیؒ کے دور میں ان کا رواج ختم ہوگیا تو انہوں نے مشکیزوں کے ذریعہ تعیین کی، بعض اقوال کے مطابق پانچ مشکیزے اور بعض کے مطابق چھ مشکیزوں کی تعیین فرمائی، پھر حجاز سے باہر مشکیزوں کا بھی رواج نہ تھا، اس لئے رطل کے ذریعہ تحدید کی گئی، اور اس میں متعدد اقوال امام شافعیؒ کی طرف منسوب ہوئے

بہرحال ان گوناگوں اضطرابات کی وجہ سے بعض حضرات نے اس حدیث کی تضعیف فرمائی شیخ ابن ہمامؒ نے نقل کیا ہے کہ حافظ ابن عبدالبرؒ نے "الالمام" میں اس حدیث کی تضعیف کی ہے، نیز قاضی اسمٰعیل بن اسحٰق اور ابوبکر بن عربی سے بھی تضعیف منقول ہے، علاوہ ازیں صاحب بدائع نے علی بن المدینی سے بھی تضعیف نقل کی ہے، حافظ ابن القیمؒ نے بھی تہذیب السنن میں حدیث قلتین پر مفصل کلام کرکے اُسے ناقابلِ استدلال قرار دیا ہے، نیز ابن تیمیہؒ، امام غزالیؒ، علامہ عینیؒ اور علامہ زیلعیؒ سے بھی تضعیف منقول ہے،

لیکن حقیقت یہ ہے کہ مذکورہ اضطرابات وغیرہ کی وجہ سے اس حدیث کو علی الاطلاق ضعیف اور ناقابلِ استدلال قرار دینا بنظرِ انصاف مشکل ہے، واقعہ یہ ہے کہ اعتراض ضعفِ حدیث اور سارے اضطرابات رفع ہوسکتے ہیں، جہاں تک محمد بن اسحٰق کے ضعف کا تعلق ہے ان کے بارے میں حافظ ذہبیؒ کا یہ قول فیصل گذر چکا ہے کہ وہ رواۃِ حسان میں سے ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی اسی قول کو معتدل ترین قرار دیا ہے، چنانچہ خود حنفیہ بھی بہت سے مقامات پر ان کی روایتوں سے استدلال کرتے ہیں، اضطرابات کو شیخ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر میں دو جملوں میں دور کر دیا، ان کا کہنا ہے کہ ولید بن کثیر نے یہ روایت محمد بن جعفر بن زبیر اور محمد بن عباد بن جعفر دونوں سے سُنی، اور ان دونوں نے عبید اللہ بن عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عبداللہ بن عمرؓ دونوں سے سماع کیا اس طرح روایت کا بنیادی اضطراب رفع ہوگیا، اسی طرح امام دارقطنیؒ نے بھی اضطراب کو تطبیق دے کر دور کیا ہے، اور کہا ہے کہ یہ روایت ان تمام طرق سے مروی ہے، اور ایک طریق دوسرے طریق

کے معارض نہیں۔

رہا اضطراب فی المتن تو وہ بھی موجبِ ضعف نہیں، اس لئے کہ جملہ محدثین نے قلتین کی روایت کو راجح قرار دیا ہے، جس روایت میں ثلاثا کی زیادتی مروی ہے، اول تو وہ مرجوح ہے، اور اگر اسے صحیح بھی تسلیم کرلیا جائے تو تطبیق ہوسکتی ہے، کہ عددِ اقل اکثر کی نفی نہیں کرسکتا، اور یہ بھی بعید نہیں کہ یہاں "او ثلاثاً" "فصاعدًا" کے معنی میں ہو، چنانچہ امام دار قطنیؒ نے بعض روایات ان الفاظ سے نقل کی ہیں، "اذا کان الماء قُلّتین فصاعدًا لم یحمل الخبث" ہوسکتا ہے کہ کسی راوی نے "فصاعدًا" کے مفہوم کو "او ثلاثاً" کے لفظ سے ادا کردیا ہو، رہی "اربعین قلة" والی روایت، سو اسے قاسم عمری کے سوا کسی نے مرفوعاً ذکر نہیں کیا، اور امام دار قطنیؒ نے ان کے بارے میں لکھا ہے "وھم فی اسنادہ و کان کثیر الخطأ" درحقیقت یہ روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ پر موقوف ہے، "کما اخرجہ الدار قطنی بطرق عدیدة" اور ظاہر ہے کہ حدیث موقوف مرفوع کا مقابلہ نہیں کرسکتی، ویسے بھی عددِ اقل اکثر کی نفی نہیں کرتا، لہٰذا اضطراب فی المتن بھی قابلِ اعتبار نہیں رہ جاتا۔

رہا معنی کا اضطراب سو سیاقِ کلام بتلا رہا ہے کہ یہاں قلة الجبل یاقامة الرجل مراد نہیں بلکہ "جرّة" کے معنی مراد ہیں، اس لئے کہ قلّہ کا لفظ جب پانی کے لئے بولتے ہیں تو اس سے عموماً مٹکا ہی مراد ہوتا ہے، نیز پہاڑ کی چوٹی یا قامتِ انسان مراد لینے میں بداہۃً تکلف بھی ہے۔

اب صرف اضطراب فی المصداق رہ جاتا ہے، سو وہ بھی موجبِ ضعف نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ اس کے مصداق کی تعیین اہلِ حجاز کے عام رواج سے ہوسکتی ہے، کیونکہ ایسے موقع پر عموماً وہ چیز مراد لی جاتی ہے جو عام طور سے مروج ہو، اور مدینہ طیبہ میں مقام ہجر کے بنے ہوئے مٹکے رائج تھے، جن میں دو مشک سے زیادہ پانی آتا تھا، چنانچہ امام شافعیؒ نے یہی مٹکے مراد لئے ہیں، اور قلتین کی تحدید پانچ مشکوں سے فرمائی ہے۔

ان وجوہات کی بناء پر محدثین کے ایک بڑے طائفہ نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، حافظ ابن مندہؒ اور حافظ ابن حجرؒ اس کی تصحیح کرتے ہیں، امام ترمذیؒ کا صنیع بھی اسی پر دلالت کرتا ہے، حنفیہ میں سے امام طحاویؒ نے بھی اس کی سند پر کوئی کلام نہیں کیا، صاحب سعایہ بھی عدمِ تضعیف کی طرف مائل ہیں، اسی لئے حضرت گنگوہیؒ نے "الکوکب الدری" میں فرمایا کہ حدیث قلتین کی تضعیف مشکل ہے۔

لہٰذا صحیح جواب یہ ہے کہ یہ حدیث اگرچہ ضعیف نہیں لیکن مندرجہ ذیل وجوہ کی بناء پر اسے تحدید شرعی کا مقام دینا مشکل ہے،

(۱) یہ طے شدہ بات ہے کہ حجاز کے خطہ میں پانی بہت کمیاب تھا، اور وہاں پانی کی نجاست وطہارت کے مسائل روزمرہ بکثرت پیش آتے رہتے تھے، اور لوگوں کو مسائل المیاہ سے واقفیت کا بہت اشتیاق رہتا تھا، اس کا تقاضا یہ تھا کہ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قلت وکثرت کی کوئی حد مقرر فرمائی ہوتی تو وہ صحابۂ کرام میں نہایت معروف اور مشہور ہونی چاہئے تھی لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ صحابۂ کرام کے اتنے بڑے مجمع میں قلتین کی اس تحدید کو روایت کرنے والے سوائے ایک کمسن صحابی یعنی حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اور کوئی نہیں، اور ان سے روایت کرنے والے بھی صرف ان کے دو صاحبزادے ہیں، گویا یہ "خبر الواحد فیما تعم بہ البلوی" ہے، جو باتفاق محدثین وفقہاء مخدوش ہوتی ہے،

(۲) یہ مسئلہ مقادیر شرعی سے متعلق ہے اور ان کے ثبوت کے لئے نہایت مضبوط اور غیر محتمل دلائل کی ضرورت ہوتی ہے، حدیث القلتین کو اگر ضعیف نہ کہا جائے تب بھی اس کا درجہ حسن سے اوپر نہیں جاتا، جبکہ حنفیہؒ نے نجاستِ ماء کے سلسلہ میں جن احادیث سے استدلال کیا ہے وہ صحت کے اعلیٰ مقام پر ہیں، اس لحاظ سے حدیث القلتین ان روایاتِ صحیحہ کا مقابلہ نہیں کر سکتی،

(۳) دوسرے صحابۂ کرام سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ انھوں نے قلتین کو قلت وکثرت کا معیار بنایا ہو، بلکہ شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ نے تو "لمعات التنقیح (ج ۲ ص ۱۳۶) میں یہاں تک فرمایا ہے کہ اس ترکِ تقدیر پر صحابہ کا اجماع معلوم ہوتا ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ ایک مرتبہ جب بیر زمزم میں ایک زنجی گر گیا تو ان دونوں حضرات نے پورے کنوئیں کے پانی کو نکالنے کا حکم دیا، حالانکہ پانی میں اثر بھی ظاہر نہیں ہوا تھا، اور بیر زمزم بلا شبہ قلتین سے بہت زائد تھا، اور یہ عمل صحابۂ کرامؓ کے مجمع میں پیش آیا، اور کسی صحابی نے اس پر کوئی نکیر یا اعتراض نہیں کیا،" فیکون حدیث القلتین مخالفاً للاجماع فلا یقبل[1]"

بہرحال ان وجوہات وعوارض کی بناء پر اس حدیث کو مقادیر شرعیہ کے باب میں تحدید

---

[1] قال الشیخ فی لمعات التنقیح ج ۲ ص ۱۳۷ "ولما لم یثبت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم حدیث فی تقدیر الماء وتحدیدہ رجع اصحابنا فی ذلک الی الدلائل الحسیۃ دون السمعیۃ وجعلوا معیار القلۃ والکثرۃ الخلوص" ۱۲

تشریح کا تمام نہیں دیا جا سکتا، بلکہ ضرورت اس بات کی ہے کہ کسی مناسب توجیہ کے ذریعہ اس حدیث کو احادیث صحیحہ قویہ پر محمول کیا جائے، چنانچہ حنفیہ کی طرف سے حدیث قلتین کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں جن میں سے دو توجیہات زیادہ راجح ہیں،

پہلی توجیہ حضرت شاہ صاحبؒ نے بیان فرمائی ہے، اور وہ یہ کہ حدیث کے الفاظ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث میں پانی سے مراد ارضِ حجاز کا ایک مخصوص پانی ہے جو مکہ اور مدینہ کے راستہ میں بکثرت پایا جاتا ہے، یہ پہاڑی چشموں کا پانی ہوتا ہے، اور اپنے معدن سے نکل کر نالیوں سے بہہ بہہ کر چھوٹے چھوٹے گڑھوں میں جمع ہو جاتا ہے، اور اس کی مقدار عموماً قلتین سے زائد نہیں ہوتی؛ لیکن یہ پانی جاری ہوتا ہے، اس کے بارے میں آپ نے فرمایا کہ وہ نجس نہیں ہوتا، اس کی تائید حدیث کے ابتدائی جملہ سے ہوتی ہے، کہ "وھو یسئل عن الماء یکون فی الفلاۃ من الارض وما ینوبه من السباع والدواب" اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہاں گھروں میں پائے جانے والے پانی کے بارے میں سوال نہیں ہو رہا بلکہ صحراؤں کے پانی کے بارے میں سوال ہو رہا ہے، اس پر سوال ہوتا ہے کہ اگر وہ پانی جاری تھا تو قلتین کی تحدید کی کیا ضرورت تھی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تحدید نہیں بلکہ بیانِ واقعہ ہے، اور شاید اس کا منشاء یہ بھی ہو کہ قلتین سے کم پانی میں باوجود جاری ہونے کے تغیر پیدا ہونے کا زیادہ امکان ہے، حضرت شاہ صاحبؒ کی یہ توجیہ درحقیقت امام ابوحنیفہؒ کے اس قول کی تشریح ہے جو انھوں نے امام ابویوسفؒ سے فرمایا تھا "اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث اذا کان جاریاً"

دوسری توجیہ حضرت گنگوہیؒ نے بیان فرمائی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حنفیہ کے خلاف نہیں، دراصل حنفیہ کے نزدیک مدار خلوص اثرِ نجاست پر ہے، اگر کسی مقام پر مبتلیٰ بہ کو یہ یقین حاصل ہو کہ قلتین کی مقدار میں خلوصِ نجاست نہیں ہوتا، تو اس سے طہارت حاصل کرنا جائز ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ میں نے خود اس کا عملی تجربہ کیا، اور ایک گڑھا کھدوا کر اس میں پانچ مشکیزے پانی ڈالا، جو قلتین کی کتابوں میں لکھی ہوئی مقدار کے مطابق تھا، اس میں ایک طرف کی تحریک سے طرفِ آخر متحرک نہیں ہوئی، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں حنفیہ بھی پانی کو نجس نہیں کہتے، البتہ بعض صورتیں ایسی بھی نکل سکتی ہیں کہ ان میں اثرِ نجاست کا خلوص ہو جائے، ایسی صورت میں وہ پانی نجس سمجھا جائے گا، گویا اصل مدار خلوص نجاست پر ہے، اس لئے قلتین کو بطور ایک حتمی مقدار مقرر کرنا درست نہیں، اور کلی طور پر اس کو مجتہد کے بجائے رائے مبتلیٰ بہ پر چھوڑنا پڑے گا، حضرت گنگوہیؒ کی یہ توجیہ زیادہ اطمینان بخش ہے۔

حنفیہ کے دلائل:

اس مسئلہ میں حنفیہ کی طرف سے چار احادیث بطور دلیل پیش کی جاتی ہیں:۔

① ترمذی میں "باب کراہیۃ البول فی الماء الراکد" میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث "لا یبولن احدکم فی الماء الدائم ثم یتوضأ منہ" ② حدیث المستیقظ من منامہ[1]،

③ حدیث ولوغ الکلب، ④ حدیث وقوع الفارۃ فی السمن[2]،

یہ تمام احادیث صحیح ہیں۔ اور پہلی حدیث اصح ما فی الباب ہے شیخینؒ نے بھی اس کی تخریج کی ہے پہلی اور تیسری حدیث میں مائعات کے ساتھ نجاست حقیقیہ کے خلط کا ذکر ہے، چوتھی حدیث میں جامد کیساتھ نجاست حقیقیہ کے خلط کا بیان ہے اور دوسری حدیث میں نجاست متوہمہ کا بیان ہے،

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نجاست مائعات سے ملے یا جامدات سے، بہرصورت موجب خبث ہے، اس میں نہ تغیر احد الاوصاف کی قید ہے اور نہ قلتین سے کم ہونے کی، ہاں مقدار کثیر اس سے مستثنیٰ ہے، اور استثناء کی دلیل وضوء بماء البحر وغیرہ کی احادیث ہیں، جن سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ پانی کثیر ہو تو وقوع نجاست سے نجس نہیں ہوتا، اب چونکہ قلیل وکثیر کی کوئی تحدید قابل اطمینان طریقے سے ثابت نہیں اور حالات کے تغیر سے اس میں اختلاف بھی ہو سکتا ہے، اس لئے امام ابوحنیفہؒ نے رائے مبتلیٰ بہ پر چھوڑا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم،

بَابٌ فِيْ مَاءِ الْبَحْرِ اَنَّهٗ طَهُوْرٌ

اَفنتوضأ من البحر: صحابہ کو ماء بحر سے وضو کرنے میں شبہ تھا، وجہ یہ تھی کہ سمندر بے شمار جانوروں کا مسکن ہے، اور اس میں ہر روز ہزاروں جانور مرتے رہتے ہیں، لہٰذا اُن مُردار جانوروں کی وجہ سے سمندر کا پانی نجس ہو جانا چاہیے، یا شبہ کی وجہ یہ تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے "ان تحت البحر ناراً" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے شبہ کے جواب میں صرف "الطھور ماءہ" کہنے پر اکتفاء نہ فرمایا بلکہ اس کے ساتھ ہی "الحل میتتہ" کا اضافہ بھی فرمایا تاکہ منشاء سوال ہی ختم ہو جائے[3]،

---

[1] ترمذی (ج ۱ ص ۲۲ و ۲۳) باب ما جاء اذا استیقظ احدکم من منامہ الخ [2] باب حکم ولوغ الکلب، مسلم ج ۱ ص ۱۳۷۔

[3] صحیح بخاری ج ۱ ص ۳۷ باب ما یقع من النجاسات فی السمن والماء،

[4] وقال صاحب مرقاۃ الصعود وقال الطیبی سُئل عن ماء البحر فقط فاجابہم عن مائہ وطعامہ لعلمہ بانہ قد یعوزہم الزاد فی البحر کما یعوزہم ماء بَر فلما جمعتہما الحاجۃ منہم انتظم جوابہ لہما، (بذل المجہود ج ۱ ص ۵۳)

هو الطهور ماءہ یہاں خبر کی تعریف باللام تعارف کے لئے ہے نہ کہ حصر کے لئے، ابتداء میں صحابہ کے درمیان وضو بماء البحر کے سلسلہ میں اختلاف تھا چنانچہ امام ترمذیؒ نے بھی حضرت ابن عمرؓ اور ابن عمروؓ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ وضو بماء البحر مکروہ ہے، لیکن بعد میں اس کے جواز پر اجماع منعقد ہو گیا،

الحل میتتہ ، یہاں پر کئی مسائل بحث طلب ہیں، پہلا مسئلہ یہ ہے کہ سمندر کے کون کون سے جانور حلال اور کونسے حرام ہیں؟ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ خنزیر بحری کے سوا تمام مائی جانور حلال ہیں،[1] امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ سمک کے علاوہ تمام جانور حرام ہیں اور سمک طافی بھی حلت سے مستثنیٰ ہے،

امام شافعیؒ سے اس بارے میں چار اقوال منقول ہیں،۔

(۱) حنفیہ کے مطابق (۲) جتنے جانور خشکی میں حلال ہیں اُن کی نظیر یں سمندر میں بھی حلال ہیں، اور جو خشکی میں حرام ہیں وہ سمندر میں بھی حرام ہیں، مثلاً بقر بحری حلال اور کلب بحری حرام ہے اور جس بحری جانور کی خشکی میں نظیر نہ ہو تو وہ حلال ہے، (۳) ضفدع، تمساح، سلحفاۃ، کلب بحری، اور خنزیر بحری حرام ہیں، باقی تمام جانور حلال ہیں، (۴) ضفدع کے سوا تمام بحری جانور حلال ہیں، علامہ نوویؒ نے امام شافعیؒ کے اس آخری قول کو ترجیح دے کر اسے شافعیہ کا مفتی بہ قول قرار دیا ہے،

مالکیہ اور شافعیہ کے دلائل یہ ہیں:

(۱) احل لکم صید البحر وطعامہ ، اس آیت قرآنی میں لفظ "صید" عام ہے، اس لئے ہر جانور حلال ہوگا، (۲) حدیث باب میں "الحل میتتہ" کے الفاظ ہر میتۃ ماء کی حلت بیان کر رہے ہیں، (۳) حدیث العنبر سے بھی مالکیہ اور شوافع کا استدلال ہے، جس میں صحابۂ کرامؓ نے فرمایا کہ ہم ایک عرصہ دراز تک ایک سمندری جانور کھلاتے رہے، جس کا نام عنبر تھا، باب غزوۃ سیف البحر میں بخاری کی اس روایت میں الفاظ یہ ہیں: "فالقیٰ لنا البحر دابۃ یقال لہ العنبر فاکلنا منہ نصف شہر الخ، اس روایت میں لفظ دابۃ بتلا رہا ہے کہ وہ جانور مچھلی کے علاوہ

---

[1] وقال بعض الفقہاء وابن ابی لیلیٰ انہ یحل اکل ماسوی السمک من الضفدع والسرطان وحیۃ الماء وکلبہ وخنزیرہ ونحو ذلک لکن بالذکاۃ وہو قول اللیث بن سعد الا فی انسان الماء وخنزیرہ فانہ لا یحل (بذل المجہود ج ۱ ص ۵۲)

اور کوئی چیز تھی،

پھر امام مالکؒ آیتِ قرآنی "ولحم الخنزیر" کے عموم کی وجہ سے خنزیر بحری کو حلت سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، اور امام شافعیؒ احادیث النہی عن قتل الضفدع کی بنا پر ضفدع کو حلت سے مستثنیٰ کر لیتے ہیں،

ان کے مقابلہ میں حنفیہ کے دلائل یہ ہیں:

(۱) "ویحرم علیہم الخبائث" علامہ عینیؒ نے اسی آیت قرآنی سے مسلکِ حنفیہ پر استدلال کیا ہے، وجہِ استدلال یہ ہے کہ خبائث سے مراد وہ مخلوقات ہیں جن سے طبیعتِ انسانی گھن کرتی ہو، اور مچھلی کے علاوہ سمندر کے دوسرے تمام جانور ایسے ہیں جن سے طبیعتِ انسانی گھن کرتی ہے، لہٰذا سمک کے علاوہ دوسرے دریائی جانور خبائث میں داخل ہوں گے،

(۲) حرمت علیکم المیتۃ، اس سے معلوم ہوا کہ ہر میتہ حرام ہے، سوائے اس میتہ کے جس کی تخصیص دلیلِ شرعی سے ثابت ہو گئی ہو،

(۳) ابوداؤد، ابن ماجہ، دارقطنی، بیہقی وغیرہ میں مشہور مرفوع[1] روایت ہے "عن عبد اللہ بن عمران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال احلت لنا میتتان ودمان فاما المیتتان فالحوت والجراد واما الدمان فالکبد والطحال (لفظہ لابن[2] ماجۃ) یہاں استدلال بعبارۃ النص ہے، کیونکہ سیاقِ کلام حلت وحرمت کے بیان کے لئے ہوگا، اور تعارض کے وقت استدلال بعبارۃ النص راجح ہوتا ہے، کما تقرر فی اصولِ الفقہ، لہٰذا اس حدیث سے یہ بات صاف ظاہر ہے کہ میتہ یعنی وہ جانور جن میں دمِ سائل نہیں ہوتا، اس کی صرف دو قسمیں حلال ہیں، جراد اور حوت، چونکہ سمندر کے دوسرے جانور ان دو قسموں میں داخل نہیں، اس لئے وہ حرام ہیں،

(۴) سب سے اہم بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پوری حیاتِ طیبہ میں آپ سے اور آپ کے بعد صحابۂ کرام سے ایک مرتبہ بھی سمک کے علاوہ کسی اور دریائی جانور کا کھایا جانا ثابت نہیں، اگر یہ جانور حلال ہوتے تو آپ کبھی نہ کبھی بیانِ جواز کے لئے ہی سہی ضرور تناول فرماتے، "واذ لیس فلیس"

---

[1] وقد اخرجہ (الحافظ) فی التلخیص الحبیر مرفوعًا وموقوفًا وصحح الموقوف اخرجہ من حدیث زید بن اسلم عن ابن عمر عند الشافعی واحمد وابن ماجۃ والدارقطنی والبیہقی وابن عدی وابن مردویہ فی تفسیرہ ونقل تصحیح الموقوف من الدارقطنی وابی زرعۃ وابی حاتم (معارف السنن ج ا ص ۲۵۰) از مرتب [2] ص ۲۳۸ باب الکبد والطحال ابواب الاطعمہ،

رہا شافعیہ اور مالکیہ کا آیتِ قرآنی "احل لکم صید البحر" سے استدلال سو اس کا جواب تو یہ ہے کہ اس سے خود شوافع کا استدلال اس وقت صحیح ہو سکتا ہے جبکہ صید کو مصید کے معنی میں لیا جائے اور اضافت کو استغراق کے لئے لیا جائے، حالانکہ مصدر کو اسم مفعول کے معنی میں لینا مجاز ہے، اور بلا ضرورت مجاز کی طرف رجوع کی حاجت نہیں، اسی لئے احناف اس بات کے قائل ہیں کہ یہاں لفظ صید اپنے حقیقی یعنی مصدری معنی پر ہی محمول ہے، اور سیاق بھی اس پر شاہد ہے، کیونکہ ذکر ان افعال کا چل رہا ہے جو محرم کے لئے جائز یا ناجائز ہوتے ہیں، لہٰذا یہاں منشا صرف یہ بتلانا ہے کہ سمندر میں شکار کرنا جائز ہے اس سے کھانے کی حلت ثابت نہیں ہوتی،

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اگر بالفرض یہاں پر صید مصید ہی کے معنی میں ہو تو بحر کی طرف اس کی اضافت استغراق کے لئے نہیں ہے، بلکہ عہد خارجی کے لئے ہو گی، لہٰذا ایک مخصوص شکار یعنی مچھلی مراد ہے جس کا حلال ہونا دوسرے دلائل کی روشنی میں ثابت ہو چکا ہے، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے "حرّم علیکم صید البرّ ما دمتم حرمًا" میں اضافت بالاتفاق عہد کے لئے ہے،

جہاں تک حدیثِ باب[۱] سے شوافع اور مالکیہ کے استدلال کا تعلق ہے سو اس کا ایک جواب تو وہی ہے کہ میتۃ میں اضافت استغراق کے لئے نہیں بلکہ عہد خارجی کے لئے ہے، اور عہد اصل ہو لہٰذا اس حدیث کا مطلب بھی یہی ہوا کہ سمندر کے وہ مخصوص میتے حلال ہیں جن کے بارے میں حلت کی نص آچکی ہے، اور وہ سمک ہے،

س حدیث کا دوسرا جواب حضرت شیخ الہندؒ نے یہ دیا ہے کہ اگر اضافت کو استغراق کے لئے ہی مانا جائے تو الحل سے مراد یہاں حلال ہونا نہیں بلکہ طاہر ہونا ہے، اور لفظ حِل کلامِ عرب میں بکثرت طاہر ہونے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے چنانچہ بخاری کی ایک مشہور حدیث[۲] میں یہ الفاظ آتے ہیں "حتی بلغنا سد الروحاء حلّت فبنی بہا الخ" اس حدیث میں لفظ "حَلَّتْ" بالاتفاق

---

[۱] واستوفی الکلام علی اسنادہ الحافظ ابن حجرؒ فی تلخیص الحبیر ج ا ص ۹، ومفادہ ان الحدیث صحیح مروی عن عدۃ من الصحابۃ منہم ابوہریرۃؓ وجابر وابن عباس وابن الفراسی بطرق شتّٰی وان کان فی بعضہا کلام،

[۲] الحدیث اخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ا ص ۲۰۱) فی اواخر کتاب البیوع عن انس بن مالکؓ تحت باب ھل یسافر بالجاریۃ قبل ان یستبرئہا.

"طہٗرٗ" کے معنی میں ہی اسی طرح حدیث باب میں لفظ "حل" طہر کے معنی میں ہے۔ اور اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ سلسلۂ کلام طہارت ہی سے چلا آرہا ہے، صحابۂ کرام کو یہ شبہ تھا کہ سمندر میں مر کر جانور ناپاک ہو جاتا ہے۔ اس شبہ کو ختم کرنے کے لئے آپ نے فرمایا کہ سمندر کا میتہ طاہر ہوتا ہے،

شافعیہ و مالکیہ کا تیسرا استدلال حدیث العنبر سے تھا: اس کا جواب یہ ہے کہ صحیح بخاری کی ایک روایت میں اس حدیث کے اندر "فالقی البحر حوتاً میتاً" کے الفاظ آئے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسری روایت میں دابہ سے مراد بھی حوت ہے،[1]

سمکِ طافی:۔ یہاں دوسرا مسئلہ سمک طافی کی حلت و حرمت کا ہے، طافی "ر" مچھلی کو کہتے ہیں جو پانی میں بغیر کسی خارجی سبب کے طبعی موت مر کر الٹی ہوگئی ہو، ائمۂ ثلاثہ یعنی امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ ایسی مچھلی کو حلال کہتے ہیں، جبکہ امام اعظم ابوحنیفہؒ اس کی حرمت کے قائل ہیں، یہ ہی مسلک ہے حضرت علیؓ، ابن عباسؓ، جابرؓ، ابراہیم نخعیؒ، شعبیؒ، طاؤسؒ اور سعید بن المسیب وغیرہم کا،

ائمۂ ثلاثہ کا ایک استدلال حدیث باب سے ہے کہ وہ "الحل میتتہ" سے غیر مذبوح مراد لیتے ہیں اور حدیث میں اس کی حلت کا حکم دیا گیا ہے، ان کا دوسرا استدلال حدیث عنبر سے ہے کہ وہ صحابۂ کرام کو مری ہوئی ملی تھی، اس کے باوجود وہ اسے نصف ماہ تک کھاتے رہے، تیسرا استدلال حضرت ابوبکر صدیق رضؓ کے ایک اثر سے ہے جو سنن بیہقی اور دارقطنی میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے . . . (کمانی معارف السنن ج ۱ ص ۲۵۷) اس اثر میں سمک طافی کو حلال قرار دیا گیا ہے،

حنفیہ کا استدلال ابوداؤد اور ابن ماجہ[2] میں حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت سے ہے:

"قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما القی البحر او جزر عنہ فکلوہ و ما مات فیہ وطفا فلا تأکلوہ" امام ابوداؤدؒ نے یہ روایت مرفوعاً و موقوفاً دونوں طرح روایت کی ہے، پھر طریق موقوف کو صحیح قرار دیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ مرفوع روایت بھی تمام ثقات سے مروی ہے، اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہوتی ہے، اس لئے اس کو مرفوع ماننے میں کوئی اشکال نہیں، اور اگر موقوف طریق کو ہی صحیح مانیں تب بھی چونکہ مسئلہ غیر مدرک بالقیاس ہے اس لئے یہ حدیث مرفوع ہی کے حکم میں ہوگی،

امام بیہقیؒ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے، حالانکہ یہ صحیح نہیں، کیونکہ ضعف کی وجہ ابن سلیم کا ضعف بیان کی ہے، حالانکہ ابن سلیم صحیحین کے راوی ہیں، لہٰذا ان کی یہ تضعیف درست

---

[1] صحیح بخاری کی روایات میں "حوت" اور "دابہ" ... طرح کے الفاظ آئے ہیں دیکھئے جلد ثانی ص ۶۲۵ و ۶۲۶ کتاب المغازی باب غزوۂ سیف البحر (مرتب) [2] ج ۲ کتاب الاطعمۃ باب فی اکل الطافی من السمک، [3] ص ۲۳۴ ابواب الصید باب الطافی

نہیں، ابن الجوزیؒ نے مرفوع کو اسمٰعیل بن امیہ کی وجہ سے ضعیف کہا ہے حالانکہ ان کو مغالطہ لگا ہے، یہ اسمٰعیل بن امیہ ابو الصلت نہیں جو ضعیف ہیں، بلکہ اسمٰعیل بن امیہ قرشی اموی ہیں، جو ثقہ ہیں، مسلکِ حنفیہ کی تائید آیتِ قرآنی "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ" سے بھی ہوتی ہے،

شوافع کے دلائل کا جواب یہ ہے کہ "الحل میتتہ" میں میتہ سے مراد غیر مذبوح نہیں، بلکہ "مالیس لہٗ نفس سائلۃ" ہے، جیسا کہ "احلت لنا میتتان" میں میتہ سے یہی مراد ہے، اور حنفیہ کی مستدل مذکورہ بالا احادیث کی بناء پر اگر یوں کہا جائے کہ سمکِ طافی اس سے مستثنیٰ ہے، تب بھی کچھ بعید نہیں، یا پھر بقول حضرت شیخ الہندؒ "الحل" سے مراد حلال نہیں بلکہ طاہر ہے،

حدیثِ عنبر کا جواب یہ ہے کہ اس کے طافی ہونے کی تصریح نہیں ہے، طافی صرف اس مچھلی کو کہتے ہیں جو کسی خارجی سبب کے بغیر خود بخود سمندر میں مرجائے، اور اُلٹی ہوجائے، اس کے برخلاف اگر کوئی مچھلی کسی خارجی سبب کی وجہ سے مثلاً شدتِ حرارت یا شدتِ برودۃ سے یا تلاطمِ امواج سے یا کنارے پر پہونچ کر پانی کے دُور چلے جانے کی وجہ سے مرجائے تو وہ طافی نہیں ہوتی، اور اس کا کھانا حلال ہوتا ہے، حدیث عنبر میں بھی ظاہر یہی ہے کہ وہ مچھلی پانی کے چھوڑ کر چلے جانے کی بناء پر مری تھی، لہٰذا اس کی حلت محلِّ نزاع نہیں،

اب صرف حضرت ابو بکر صدیقؓ کا اثر رہ جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اوّلاً تو اس میں شدید اضطراب ہے، دوسرے اگر بالفرض اسے سنداً صحیح مان بھی لیا جائے تو بھی وہ ایک صحابی کا اجتہاد ہو سکتا ہے، جو حدیثِ مرفوع کے مقابلہ میں حجت نہیں، تیسرے یہ بھی ممکن ہے کہ اس میں میتہ مچھلی سے وہی سمک مراد ہو جو اسبابِ خارجیہ کی بناء پر مری ہو،

جھینگہ کی حلت وحرمت:۔ تیسرا مسئلہ جھینگہ کی حلت وحرمت کا ہے، شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک تو اس کی حلت میں کوئی شبہ نہیں، لیکن حنفیہ کے نزدیک مدار اس بات پر ہے کہ وہ سمک ہے یا نہیں، یہ بات خاص طور سے علماءِ ہند کے درمیان مختلف فیہ رہی ہے، علامہ دمیریؒ نے "حیات الحیوان" میں اس کو سمک ہی کی ایک قسم قرار دیا ہے، اسی بناء پر بعض علماءِ ہند اس کی حلت کے قائل ہیں، جن میں حضرت تھانویؒ بھی داخل ہیں، چنانچہ انھوں نے "امداد الفتاویٰ" میں اس کی اجازت دی ہے، لیکن صاحب فتاویٰ حمادیہ اور بعض دوسرے فقہاء نے اسے سمک ج ۲، ۱۰۳

سلہ معارف السنن ۱/۲۶۰ ،

احقر نے علم الحیوان کے ماہرین سے اس کی تحقیق کی تو وہ سب اس بات پر متفق نظر آئے کہ جھینگا، مچھلی نہیں ہے، اور دونوں کے درمیان وہ نسبت ہے جو شیر اور بلی کے درمیان پائی جاتی ہے، مچھلی کی جو تعریف علم الحیوانات کی کتابوں میں مرقوم ہے، اس کی رو سے بھی جھینگا، مچھلی کے مفہوم میں داخل نہیں ہوتا، وہ تعریف یہ ہے: "وہ ریڑھ کی ہڈی والا جانور جو پانی کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا اور گلپھڑوں سے سانس لیتا ہے"، اس میں جھینگا پہلی ہی قید سے خارج ہوجاتا ہے، کیونکہ اس میں ریڑھ کی ہڈی نہیں ہوتی، بعض علمار حیوانات نے تو اسے کیڑے کی ایک قسم قرار دیا ہے، اس کے علاوہ عرفِ عام میں بھی اُسے مچھلی نہیں سمجھا جاتا، کیونکہ اگر کسی شخص کو مچھلی لانے کا حکم دیا جائے اور وہ جھینگا لے آئے تو اسے صحیح تعمیل کرنے والا نہیں سمجھا جاتا، ان وجوہ کی بنار پر راجح یہی ہے کہ وہ مچھلی نہیں ہے، لہٰذا اسے کھانا درست نہیں، جہاں تک علامہ دمیریؒ کا تعلق ہے تو وہ کوئی علم الحیوانات کے ماہر نہیں، بلکہ محض ناقلِ روایات ہیں، اور انھوں نے حیات الحیوان میں ہر طرح کی رطب و یابس روایات جمع کردی ہیں، اس لئے اُن کا قول اس باب میں دوسرے ماہرین کے خلاف حجت نہیں، علاوہ ازیں جس مسئلہ میں حلت و حرمت کے ادلّہ متعارض ہوں وہاں جانب حرمت کو ترجیح ہوتی ہے، اس لئے اس کے کھانے سے پرہیز ہی لازم ہے، واللہ اعلم بالصواب،

بَابُ التَّشْدِيْدِ فِي الْبَوْلِ،

مرّ علیٰ قبرین، یہ واقعہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابرؓ دونوں سے مروی ہے، حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے بعض طرق میں اس بات کی صراحت ہے کہ یہ دونوں قبریں بقیع کی تھیں، اور حضرت جابرؓ کی روایت کے بعض طرق میں یہ تصریح ہے کہ یہ واقعہ سفر کے درمیان پیش آیا، علامہ عینیؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے اس تعارض کو رفع کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ دونوں واقعات الگ الگ ہیں،

وما یعذبان فی کبیر، بخاریؒ کی روایت میں اس روایت کے آخر میں یہ الفاظ بھی ہیں "ثم قال بلیٰ"[1] اس لئے بظاہر روایت کے اوّل و آخر میں تعارض معلوم ہوتا ہے، لیکن علمار نے اس کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا کہ مقصد یہ ہے کہ یہ دونوں گناہ ایسے ہیں کہ ان سے بچنا کوئی مشکل کام نہیں، اس لحاظ سے وہ کبیرہ نہیں لیکن معصیت کے لحاظ سے پیشاب کی چھینٹوں سے نہ بچنا اور چغلخوری کرنا کبیرہ گناہ ہیں،

---

[1] ج ۱ ص ۳۴ و ۳۵ کتاب الوضوء باب من الکبائر ان لا یستتر من بولہ،

نکان لا یستتر من بولہ، یہاں روایات میں مختلف الفاظ آئے ہیں[۱]، "لا یستتر"، "لا یستنزہ"، "لا یستبرئ"، "لا یستتر" اور "لا یتنتر" سب کے معنی ایک ہی ہیں کہ "وہ شخص پیشاب کی چھینٹوں سے احتراز نہیں کیا کرتا تھا"، "لا یستتر" کے معنی بعض حضرات نے یہ بھی بیان کئے ہیں کہ پیشاب کے وقت سترِ عورت کا اہتمام نہیں کرتا تھا، لیکن بہتر یہ ہے کہ اس لفظ کو دوسرے طرق پر محمول کرتے ہوئے عدم التحرز ہی کے معنی لئے جائیں، اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں ارشاد ہے "استنزھوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ"

یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پیشاب کی چھینٹوں سے عدم تحرز کو عذابِ قبر سے کیا مناسبت ہے؟ اس کی حقیقت تو اللہ تعالیٰ ہی بہتر جانتے ہیں البتہ علامہ ابن نجیم نے "البحر الرائق" (ج ۱، ص ۲۴۱) میں اس کا یہ نکتہ بیان کیا ہے کہ طہارت عن البول عبادات اور طاعات کی طرف پہلا قدم ہے، دوسری طرف قبر عالمِ آخرت کی پہلی منزل ہے، قیامت کے دن سب سے پہلے نماز کا حساب لیا جائے گا، اور طہارت نماز سے مقدم ہے، اس لئے منازلِ آخرت کی پہلی منزل یعنی قبر میں طہارت کے ترک پر عذاب دیا جائے گا۔ اس کی تائید معجم طبرانی کی ایک مرفوع روایت سے بھی ہوتی ہے، "اتقوا البول فانہ اول ما یحاسب بہ العبد فی القبر" رواہ الطبرانی باسناد حسن" (معارف السنن ج ۱ ص ۲۱۳)

واما ھذا فکان یمشی بالنمیمۃ، ترمذی میں حدیث ان الفاظ پر ختم ہوگئی ہے،

قبروں پر پھول چڑھانا

لیکن بخاری[۲] کی روایت میں اور اس روایت کے دوسرے طرق میں یہ واقعہ بھی مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم .... نے ایک شاخ لے کر اس کے دو ٹکڑے کئے، اور دونوں قبروں پر انھیں گاڑ دیا، اور اس کی حکمت یہ بیان فرمائی "لعلہ ان یخفف عنہما ما لم ییبسا" اس سے بعض اہلِ بدعت نے قبروں پر پھول چڑھانے کے جواز پر استدلال کیا ہے، لیکن یہ استدلال بالکل باطل ہے اس لئے کہ اس حدیث میں پھول چڑھانے کا کوئی ذکر نہیں، البتہ اس مسئلہ میں علماء کا کلام ہوا ہے کہ اس حدیث کے مطابق قبروں پر شاخیں گاڑنے کا کیا حکم ہے؟

علماء کی ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی، اور کسی کے لئے ایسا کرنا درست نہیں ہے، علامہ ابن بطال اور علامہ مازری نے اس کی یہ وجہ بیان فرمائی[۳] کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی یہ علم دیا گیا تھا کہ ان پر عذابِ قبر ہو رہا ہے، اور اس کے ساتھ ہی یہ علم بھی دیا گیا تھا کہ شاخیں گاڑنے کی وجہ سے ان کے عذاب میں تخفیف بھی ہو سکتی ہے، لیکن کسی دوسرے کو نہ صاحبِ قبر کے معذب ہونے کا علم ہو سکتا ہے اور نہ تخفیفِ عذاب کا، اس لئے

---

[۱] ان شئت فطالع للتفصیل معارف السنن ج ۱ ص ۲۶۲، [۲] مرتب[۲] ص ۳۵ ج ۱ باب من الکبائر ان لا یستتر من بولہ،

[۳] ملخص از معارف السنن ج ۱ ص ۲۶۵، ۲۶۴

دوسروں کے لئے شاخ کا گاڑنا درست نہیں ہے، اس قسم کی تصریحات حافظ ابن حجرؒ، علامہ عینیؒ، امام نوویؒ اور علامہ خطابیؒ سے بھی منقول ہیں، البتہ حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ نے بذل المجہود[1] میں ابن بطال اور مازریؒ کے مذکورہ قول پر اعتراض کیا، اور فرمایا کہ اگر معذب ہونے کا علم نہ بھی ہو تو بھی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مُردے کے لئے تخفیفِ عذاب کی کوئی صورت اختیار نہ کی جائے، ورنہ پھر مُردے کے لئے دعاءِ مغفرت اور ایصالِ ثواب بھی درست نہ ہونا چاہئے، یہی وجہ ہے کہ ابوداؤد کتاب الجنائز میں روایت ہے کہ حضرت بریدہ بن حصیبؓ نے یہ وصیت فرمائی کہ میری وفات کے بعد میری قبر پر شاخ گاڑ دی جائے، اس بنا پر مولانا سہارنپوریؒ کا رجحان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے قبر پر شاخ گاڑ دینا جائز بلکہ بہتر ہے،

احقر کے والد ماجد صاحبِ تفسیر معارف القرآن "حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ العزیز نے اس باب میں قولِ فیصل یہ بیان فرمایا کہ حدیث سے ثابت ہونے والی ہر چیز کو اسی حد پر رکھنا چاہئے، جس حد تک وہ ثابت ہے، حدیث میں ایک یا دو مرتبہ شاخ گاڑنا تو ثابت ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ احیاناً ایسا کرنا جائز ہے،" وعلیہ یحمل قول الشیخ السہارنپوری لیکن یہ کہیں ثابت نہیں ہوتا کہ حدیثِ باب کے علاوہ حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی اور شخص کی قبر پر ایسا فرمایا ہو، اسی طرح حضرت بریدہؓ کے علاوہ کسی اور صحابی سے یہ منقول نہیں کہ انھوں نے قبر پر شاخیں گاڑنے کو اپنا معمول بنالیا ہو، یہاں تک کہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن جابرؓ سے بھی جو اس حدیث[2] کے راوی ہیں، یہ منقول نہیں کہ انھوں نے تخفیفِ عذاب کے لئے یہ طریقہ اختیار کیا ہو، اس سے یہ بات واضح طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ یہ عمل اگرچہ جائز ہے لیکن سنتِ جاریہ اور عادتِ مستقلہ بنانے کی چیز نہیں،" فالحق ان یعطی کل شیء حقہ ولایجاوز عن حدہ وھو الفقہ فی الدین" واللہ اعلم بالصواب،

بَابُ مَا جَاءَ فِي نَضْحِ بَوْلِ الْغُلَامِ قَبْلَ أَنْ يَطْعَمَ

قَالَ علیہ فذن عابماء فرشہ علیہ؛ شیرخوار بچے کے پیشاب کے بارے میں داؤد ظاہری کا مسلک یہ ہے کہ وہ نجس نہیں ہے، جبکہ جمہور نجاستِ بولِ غلام کے قائل ہیں، قاضی عیاضؒ نے امام شافعیؒ کا مسلک بھی وہی بیان فرمایا جو داؤد ظاہری کا ہے، یعنی بولِ غلام طاہر ہے، لیکن علامہ نوویؒ

---

[1] ج ۱ ص ۱۵ ، [2] یعنی الحدیث المذکور فی الباب لاحدیث بریدۃ ،

نے قاضی عیاضؒ کی تردید کی اور فرمایا کہ امام شافعیؒ بھی جمہور کی طرح نجاست کے قائل ہیں،

پھر جمہور کے مابین بولِ غلام سے طہارت حاصل کرنے کے طریقہ میں اختلاف ہی امام شافعیؒ امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ کے نزدیک بولِ غلام کو دھونے کے بجائے اس پر پانی کے چھینٹے مار دینا کافی ہے جبکہ جاریہ کے بول میں غسل ضروری ہے، پھر چھینٹے مارنے کی تحدید میں امام شافعیؒ کا ایک قول یہ ہے کہ تقاطر بالکل ضروری نہیں اور دوسرا مفتی بہ قول یہ ہے کہ اتنے چھینٹے مارنے چاہئیں کہ خود تو تقاطر نہ ہو لیکن نچوڑنے سے تقاطر ہو جائے،

ان کے برخلاف امام اعظم ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ اور فقہاءِ کوفہ کا مسلک یہ ہے کہ بولِ جاریہ کی طرح بولِ غلام کا غسل بھی ضروری ہے، البتہ بولِ غلامِ رضیع میں زیادہ مبالغہ کی ضرورت نہیں، بلکہ غسلِ خفیف کافی ہے،

امام شافعیؒ وغیرہ حدیثِ باب سے اور ان تمام روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں بولِ غلام کے ساتھ نضح یا رشؔ کے الفاظ آئے ہیں، جن کے معنی چھینٹے مارنے کے ہیں،

حنفیہ کا استدلال اول تو ان احادیث سے ہے جن میں پیشاب سے بچنے کی تاکید کی گئی ہے، اور اسے نجس قرار دیا گیا ہے، یہ احادیث عام ہیں اور ان میں کسی خاص بول کی تخصیص نہیں، دوسرے بولِ غلام ہی کے سلسلہ میں حدیث میں "صب علیہ الماء" اور "فاتبعہ الماء" بھی وارد ہوا ہے، جو غسل پر صریح ہے، ایسی احادیث کے تمام طرق کی تخریج صحیح مسلم میں موجود ہے، بلکہ اعلاء السنن جلد اول صفحہ ۲۰۳ پر حضرت عائشہؓ کی حدیث مروی ہے جس سے صراحۃً غسلِ بولِ غلام کا پتہ چلتا ہے، "قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یؤتی بالصبیان فاتی بصبی مرۃ فبال علیہ فقال صبوا علیہ الماء صبًّا، رواہ الطحاوی واسنادہ صحیح (آثار السنن ص ۱۲ ج ۱)

ان وجوہات کی بناء پر شوافع کے استدلال کے جواب میں امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ جن احادیث میں "نضح" اور "رش" کے الفاظ آئے ہیں اُن کے ایسے معنی مراد لئے جائیں جو دوسری روایات کے مطابق ہوں اور وہ معنی ہیں غسلِ خفیف، نضح اور رشؔ کے الفاظ جہاں چھینٹے مارنے کے معنی میں آتے ہیں وہاں غسلِ خفیف کے معنی میں بھی متعارف ہیں، اور خود امام شافعیؒ نے بعض مقامات پر ان الفاظ کی یہی تشریح کی ہے، مثلاً ترمذی ہی میں "باب فی المذی یصیب الثوب" کے تحت حضرت سہل بن حنیفؓ کی روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مذی سے تطہیر کا طریقہ بتلاتے ہوئے فرمایا "یکفیک ان تأخذ کفا من ماء فتنضح بہ ثوبک حیث تری انہ اصاب منہ" اس روایت کے تحت امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "وقد اختلف

اہل العلم فی المذی یصیب الثوب فقال بعضہم لا یجزئ الا الغسل وھو قول الشافعیؒ واسحٰقؒ"، ظاہر ہے کہ یہاں امام شافعیؒ نے نضح کو غسل خفیف کے معنیٰ میں لیا ہے،

اسی طرح صحیح مسلم جلد اول میں صفحہ ۱۴۳ پر باب المذی کے تحت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی روایت ہے: "ارسلنا المقداد بن الاسود الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسألہ عن المذی یخرج من الانسان کیف یفعل بہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضأ وانضح فرجک" اس کے تحت امام نوویؒ لکھتے ہیں: "واما قولہ صلی اللہ علیہ وسلم وانضح فرجک فمعناہ اغسلہ فان النضح یکون غسلاً ویکون رشاً وقد جاء فی الروایۃ الاخری یغسل ذکرہ فتعین حمل النضح علیہ" اسی طرح امام ترمذیؒ نے "باب ماجاء فی غسل دم الحیض من الثوب" میں حضرت اسماء بنت ابی بکر صدیقؓ کی روایت تخریج کی ہے: "ان امرأۃ سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الثوب یصیبہ الدم من الحیضۃ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتیہ ثم اقرصیہ بالماء ثم رشیہ وصلی فیہ" یہاں بھی لفظ رش کو امام شافعیؒ نے غسل کے معنیٰ میں لیا ہے، چنانچہ اس حدیث کے تحت امام ترمذیؒ تحریر فرماتے ہیں: "وقال الشافعیؒ یجب علیہ الغسل وان کان اقل من قدر الدرھم وشدد فی ذلک"

یہی حدیث صحیح مسلم جلد اول "باب نجاسۃ الدم وکیفیۃ غسلہ" میں صفحہ ۱۴۰ پر ان الفاظ کے ساتھ مذکور ہے: عن اسماء قالت جاءت امرأۃ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت احدانا یصیب ثوبہا من دم الحیضۃ کیف تصنع بہ قال تحتہ ثم تقرصہ ثم تنضحہ ثم تصلی فیہ" اس حدیث کے تحت امام نوویؒ جو خود بھی شافعی ہیں تحریر فرماتے ہیں: "ومعنی تنضحہ تغسلہ وھو بکسر الضاد، کذا قال الجوھری وغیرہ وفی ھذا الحدیث وجوب غسل النجاسۃ بالماء"

تو جس طرح ان تمام مقامات پر لفظ نضح اور لفظ "رش" کو غسل کے معنیٰ میں لیا گیا ہے، تو اگر مختلف روایات میں تطبیق کے لئے حنفیہ حدیث باب میں "نضح" اور "رش" کو غسل کے معنیٰ میں لیلیں تو اس میں کیا حرج ہے، البتہ احادیث سے اتنی بات ضرور سمجھ میں آتی ہے کہ بولِ جاریہ اور بولِ غلام میں فرق ہے، اور وہ یہ کہ بولِ جاریہ میں غسلِ شدید ہوگا جبکہ بولِ غلام میں غسلِ خفیف،

اب یہاں ایک سوال یہ رہ جاتا ہے کہ غلام اور جاریہ کے بول میں فرق کیوں کیا گیا؟ اگرچہ وہ فرق حنفیہ کے نزدیک مبالغہ اور عدمِ مبالغہ ہی کا ہے،

اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں جنمیں بہتر یہ ہے کہ جاریہ کا بول زیادہ غلیظ اور متعفن ہوتا ہے اور غلام کا اس درجہ میں غلیظ نہیں ہوتا،

اور جب شیر خواری کی مدت گذر جائے تو غذا کے اثرات سے لڑکے کے پیشاب میں بھی غلظت پیدا ہوجاتی ہے، اس لئے اس موقعہ پر کوئی فرق نہیں رہتا، واللہ اعلم،

بَابُ مَاجَاءَ فِي بَوْلِ مَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ

ان ناسًا من عرينة قدموا المدينة، بعض روایات میں یہاں عرینہ کے بجائے "عکل" کا لفظ وارد ہوا ہے، اور بخاری کی ایک روایت میں "من عکل وعرینة" (بواو العطف) [لہ] اور ایک روایت میں "من عکل او عرینة" (بالشک) [لہ] اور ایک روایت میں "ان رهطا من عکل ثمانیة" کے الفاظ آئے ہیں، علماء نے فرمایا کہ دراصل یہ کل آٹھ آدمی تھے، جن میں سے چار قبیلۂ عرینہ سے اور تین قبیلۂ عکل سے تعلق رکھتے تھے اور ایک آدمی نامعلوم کسی اور قبیلہ سے تعلق رکھتا تھا، اس طرح تمام روایات میں تطبیق ہوجاتی ہے،

فاجتووها، اجتووا کے لغوی معنی مرض الجواء میں مبتلا ہوجانا ہے، اور مرض الجواء پیٹ کی ایک بیماری ہے جس میں پیٹ پھول جاتا ہے، اور پیاس بہت لگتی ہے، اس مرض کو عموماً استسقاء کہا جاتا ہے، بعض حضرات نے "اجتووا" کے معنی آب وہوا کو ناموافق پانا کئے ہیں، یعنی ان لوگوں نے مدینہ طیبہ کی آب وہوا کو اپنی صحت کے لئے ناموافق پایا، یہ دوسرے معنی زیادہ راجح ہیں، کیونکہ بعض روایات میں "اجتووا" کی جگہ "استوخموا المدینة" [لہ] کے الفاظ وارد ہوئے ہیں اور استیخام دوسرے معنی کے لئے متعین ہے،

وقال اشربوا من البانها وابوالها، اس جملہ سے دو فقہی مسئلے متعلق ہیں، پہلا مسئلہ بَول مایؤکل لحمہ کا ہے، کہ وہ طاہر ہے یا نہیں؟ امام مالکؒ، امام محمدؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کا مسلک بھی یہ ہے کہ وہ طاہر ہے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام ابویوسفؒ اور سفیان ثوری رحمہم اللہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ نجس ہے۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ اس کو نجاست خفیفہ قرار دیتے ہیں، کیونکہ اختلاف فقہاء کی وجہ سے ان کے نزدیک احکام میں تخفیف ہوجاتی ہے،

امام مالکؒ وغیرہ کا استدلال روایت باب کے مذکورہ بالا جملہ سے ہے۔ لہٰذا اگر اونٹوں کا پیشاب پاک نہ ہوتا تو آپؐ اس کے شرب کا حکم نہ دیتے، ان کا دوسرا استدلال اُس روایت سے ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "صلّوا فی مرابض الغنم" [لہ] وجہ استدلال یہ ہے کہ مرابض غنم بکریوں کے بول اور بعرات کا مرکز ہوتی ہیں، اگر ان کے بول وغیرہ نجس ہوتے تو اس میں نماز پڑھنے

لہ بخاری ج ۲ ص ۶۰۲ کتاب المغازی باب قصۃ عکل وعرینۃ ۱۲ لہ حوالۂ بالا،

لہ بخاری ج ۱ ص ۳۶ کتاب الوضوء باب ابوال الابل والدواب والغنم ومرابضها، لہ کما فی روایۃ البخاری ص ۶۰۲

کی اجازت نہ ہوتی، اسی سے یہ حضرات مایؤکل لحمہٗ کے بول کے علاوہ بَعراور روث کی طہارت پر بھی استدلال کرتے ہیں،

حنفیہ کا استدلال ایک تو مستدرک ... (ص ۱۸۳) ابن ماجہ ص ۲۹) دار قطنی اور صحیح ابن خزیمہ میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے ہے، "استنزھوا من البول فان عامة عذاب القبر منه" حاکمؒ نے اس حدیث کو صحیح علی شرط البخاری قرار دیا ہے، اس حدیث کو علامہ ہیثمیؒ نے بھی "مجمع الزوائد" میں نقل کیا ہے، اس میں بول عام ہے جس میں بول مایؤکل لحمہ بھی شامل ہے، امام دار قطنی نے اپنی سنن میں جلد اول صفحہ ۱۲۸ پر حدیث کے مذکورہ الفاظ روایت کرنے کے بعد "الصواب (انه) مرسل" فرمایا، لیکن پھر "ابو علی الصفار نا محمد بن علی الوراق نا عفان (وھو ابن مسلم) نا ابو عوانة عن الاعمش عن ابی صالح عن ابی ھریرةؓ" کے طریق سے مرفوعاً یہ الفاظ روایت کئے ہیں، "اکثر عذاب القبر من البول" اور اُن کو صحیح قرار دیا ہے، نیز ایک دوسرے طریق سے یہ الفاظ روایت کئے ہیں "عامة عذاب القبر من البول فتنزھوا من البول" اور ان کے بعد فرمایا ہے: "لا باس به"

حنفیہ کا دوسرا استدلال مسند امام احمدؒ میں حضرت سعد بن معاذؓ کی وفات کے واقعہ[۵۲] سے ہے جس میں آتا ہے کہ دفن کے بعد انھیں قبر نے زور سے بھینچا اور دبایا، ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ خبر دینے کے بعد فرمایا کہ یہ ان کے عدم تحرز عن البول کی وجہ سے تھا،

حضرت گنگوہیؒ نے "الکوکب الدری" میں اس مقام پر فرمایا کہ اس حدیث کے بعض طرق میں یہ تصریح ہے کہ جب اُن کی اہلیہ سے دریافت کیا گیا تو انھوں نے فرمایا وہ مویشی چرایا کرتے تھے اور ان کے ابوال سے خاطر خواہ تحرز نہیں کرتے تھے، حضرت سعد بن معاذؓ کی وفات کے واقعہ میں اہلیہ سے پوچھنے کا یہ قصہ احقر کو حدیث کی کسی کتاب میں نہیں ملا، لیکن حضرت گنگوہیؒ نے اسے بڑے وثوق کے ساتھ نقل کیا ہے، اگر یہ واقعہ ثابت ہو تو وہ زیر بحث مسئلہ میں نصِ صریح کا درجہ رکھتا ہے،

حنفیہ کی تیسری دلیل ترمذیؒ ابواب الاطعمہ باب ماجاء فی اکل لحوم الجلالة والبانھا میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے: "نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن اکل لحوم الجلالة والبانھا" جلالہ اس حیوان کو کہتے ہیں جو بعرہ اور گندگی کھاتا ہو، گویا بعرہ وغیرہ کا کھانا نہی کا سبب ہے، اس سے دلالۃ النص کے طور پر مایؤکل لحمہٗ کے بول، روث اور بعرہ کی نجاست

ا کذا فی معارف السنن ج ۱ ص ۲۷۵، ۱۲

۵۲ مشکوٰۃ المصابیح ج ۱ ص ۲۶ باب اثبات عذاب القبر الفصل الثالث،

مستفاد ہوتی ہے،

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے حنفیہ اور شافعیہ کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں،

① آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی مطلع کردیا گیا تھا کہ ابوال ابل کو پئے بغیر ان کی شفا اور زندگی ممکن نہیں، اس طرح یہ لوگ مضطر کے حکم میں آگئے تھے اور مضطر کے لئے نجس چیز کا استعمال اور شرب جائز ہوجاتا ہے،

② دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں پیشاب پینے کا حکم نہیں دیا تھا، بلکہ اس کے خارجی استعمال کا حکم دیا تھا، اور درحقیقت یہ جملہ "علفتہ تبنا وماء باردا" کی قبیل سے ہے، اور اس میں تضمین پائی جاتی ہے، اصل میں عبارت یوں تھی: اشربوا من البانہا واستنشقوا من ابوالہا، یا اضمدوا من ابوالہا، اضمدوا کے معنیٰ ہیں لیپ چڑھانا،

③ تیسرا جواب بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے، اور اس کی ناسخ... حضرت ابوہریرہؓ کی "استنزھوا من البول" والی حدیث ہے، نسخ کی دلیل یہ ہے کہ مؤرخین کی تصریح کے مطابق عرنیین کا یہ واقعہ ۶ھ کے جمادی الاولیٰ، شوال یا ذیقعدہ میں پیش آیا، اور حدیث "استنزھوا من البول" لازماً اس سے مؤخر ہے، کیونکہ اس کے راوی حضرت ابوہریرہؓ ہیں، جو ۷ھ میں اسلام لائے، اس کے علاوہ اسی حدیث میں مذکور ہے کہ آپؐ نے عرنیین کا مثلہ فرمایا، اور مثلہ باتفاق منسوخ ہے، لہٰذا ظاہر یہ ہے کہ یہ حکم بھی منسوخ ہوگا،

لیکن یہ جواب بہتر نہیں، اس لئے کہ اصولِ حدیث میں یہ بات طے ہوچکی ہے کہ محض راوی کا متأخر الاسلام ہونا حدیث کے متأخر ہونے کی دلیل نہیں، کیونکہ یہ ہوسکتا ہے کہ حدیث ان کے اسلام لانے سے پہلے کی ہو، اور راوی نے اسلام لانے کے بعد کسی اور صحابی سے اُسے سُنکر روایت کردیا ہو، ایسی حدیث کو مرسلِ صحابی کہتے ہیں، کتبِ حدیث میں اس کی بہت سی نظائر موجود ہیں، لہٰذا حدیث عرنیین کو منسوخ کہنا مشکل ہے، بریں بنار پہلے دو جواب ہی زیادہ راجح ہیں،

تداوی بالمحرمات

دوسرا مسئلہ تداوی بالمحرم کا ہے یعنی کسی حرام چیز کو بطور دوا استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر حالت اضطرار کی ہو یعنی وہ محرم استعمال کئے بغیر جان کا بچنا مشکل ہو تو بقدر ضرورت تداوی بالمحرم بالاتفاق جائز ہے، لیکن اگر جان کا خطرہ نہ ہو بلکہ مرض کو دور کرنے کیلئے تداوی

بالمحرم کی ضرورت ہو تو اس میں ائمہ کا اختلاف ہے، امام مالکؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی تداوی بالمحرم مطلقاً جائز ہے، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس صورت میں تداوی بالمحرم مطلقاً ناجائز ہے، امام بیہقیؒ کے نزدیک تمام مسکرات سے تداوی ناجائز ہے، جبکہ باقی محرمات سے جائز ہے، حنفیہ میں سے امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ بھی امام شافعیؒ کی طرح مطلقاً عدمِ جواز کے قائل ہیں، جبکہ امام طحاویؒ کا مسلک یہ ہے کہ خمر کے علاوہ باقی تمام محرمات سے تداوی جائز ہے، حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی طبیبِ حاذق یہ فیصلہ کرے کہ تداوی بالمحرم کے بغیر بیماری سے چھٹکارا ممکن نہیں ہے، تو اس صورت میں تداوی بالمحرم جائز ہوگا، حدیثِ باب اُن لوگوں کی دلیل ہے، جو مطلقاً جواز کے قائل ہیں، حنفیہ کے مفتیٰ بہ قول کے مطابق اس حدیث کی توجیہہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعۂ وحی یہ بات معلوم ہو چکی تھی، کہ ان کی شفاء ابوالِ ابل میں منحصر ہے، اس لئے آپؐ نے اَبوالِ ابل کے استعمال کا حکم فرمایا،

فقطع ایدیہم وارجلہم من خلاف وسمر اعینہم، سمر کے معنی ہیں گرم سلاخوں سے داغنا، یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ مثلہ ہے جس کی ممانعت کی گئی ہے، جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ تحریمِ مثلہ سے پہلے کا ہے، اور بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ انھوں نے اہلِ صدقہ کے راعی کو جو بعض روایات کے مطابق حضرت ابوذرؓ کے صاحبزادے تھے اسی طرح قتل کیا تھا، اس لئے قصاصاً ایسا کیا گیا،

قصاص بالمثل

یہیں سے قصاص بالمثل کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے، امام شافعیؒ سے اس مسئلہ میں دو قول مروی ہیں، ایک یہ کہ تحریق بالنار کے سوا ہر جنایت میں قصاص بالمثل ہوگا اور دوسرا قول یہ ہے کہ ہر جنایت میں قصاص بالمثل ہے سوائے اس قتل کے جو کسی دوسرے منکر کے ذریعہ کیا گیا ہو، مثلاً زنا یا لواطت، حنفیہ کے نزدیک قصاص صرف تلوار سے ہے، ان کا استدلال ابن ماجہؒ کی روایت[۵] سے ہے "لا قود الا بالسیف" البتہ زخموں کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ جہاں مماثلت ممکن ہو وہاں قصاص ہوگا ورنہ ارش یا دیت،

والقاہم بالحرۃ، حرہ ایسی پتھریلی زمین کو کہتے ہیں جس میں بڑے بڑے سیاہ پتھر زمین پر ابھرے ہوئے ہوتے ہیں، مدینہ طیبہ کے شمال اور جنوب میں بڑے بڑے قطعاتِ زمین ایسے ہی ہیں،

قال انسؓ فکنت اری احدہم یکدّ الارض بفیہ حتی ماتوا، یکدّ کے معنی

۵ؔ ابواب الدیات، باب لا قود الا بالسیف، ص ۱۹۲،

ہیں رگڑنا، اور ایک روایت میں "یکدم"[1] کے الفاظ ہیں جس کے معنی ہیں کاٹنا، بعض روایات میں اس عمل کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ پیاسے تھے اور انھیں پانی نہیں دیا گیا تھا، اگر یہ بات صحیح ہو تو یہ انہی کی خصوصیت ہوگی، ورنہ حکم یہ ہے کہ کوئی مجرم خواہ کتنی ہی شدید سزا کا مستحق ہو اگر پانی مانگے تو اسے پانی دیا جائے گا۔ واللہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوْءِ مِنَ الرِّيْحِ

لا وضوء الا من صوت او ریح ، یہ حصر بالاتفاق اضافی ہے، اور صوت اور ریح بالاتفاق تیقنِ حدث سے کنایہ ہے، چنانچہ اس بات پر امت کا اجماع ہے کہ اگر صوت اور ریح کے بغیر خروجِ ریح کا تیقن ہو جائے تب بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے، اس کی دلیل ابو داؤد میں ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے یہ بات وسوسہ کے ایک بعض سے فرمائی تھی، نیز اسی حدیث کی تفصیل مسند بزار میں حضرت ابن عباسؓ سے اس طرح مرفوعاً مروی ہے "یأتی احدکم الشیطان فی صلوٰتہ حتی ینفخ فی مقعدتہ فیخیل انہ قد احدث ولم یحدث، فاذا وجد ذلک احدکم فلا ینصرفن حتی یسمع صوتاً باذنہ او یجد ریحاً بانفہ (کشف الاستار عن زوائد البزار ص ۱۴۷ ج ۱)

اذا خرج من قبل المرءۃ الریح وجب علیھا الوضوء ، امام مالکؒ کے نزدیک ریحِ قبل مطلقاً غیر ناقضِ وضو ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً ناقض ہے، حنفیہ کا مسلک بھی امام مالکؒ کے موافق ہے، کہ ریحِ قبل سے وضو نہیں ٹوٹتا، شیخ ابن ہمامؒ نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ ریح القبل درحقیقت ریح ہی نہیں ہوتی، بلکہ وہ محض عضلات کا اختلاج ہوتا ہے، جو ناقضِ وضو نہیں، اس کے علاوہ اگر اسے ریح تسلیم بھی کیا جائے تو صاحبِ ہدایہ اور صاحبِ بحر الرائق کے قول کے مطابق ریحِ قبل محلِ نجاست سے گذر کر نہیں آتی، اس لئے ناقضِ وضو نہیں ہوتی، البتہ مفضاۃ کے بارے میں احناف میں اختلاف ہے، کہ اس کا وضو ریحِ قبل سے ٹوٹتا ہے یا نہیں اس سلسلہ میں علامہ شامیؒ نے تین اقوال ذکر کئے ہیں، ایک یہ کہ مفضاۃ پر وضو واجب ہے، دوسرا یہ اگر ریحِ قبل منتن ہو تو واجب ہے ورنہ نہیں تیسرا قول یہ ہے کہ مفضاۃ پر بھی واجب نہیں البتہ اس کیلئے مستحب اور بہتر ہے اسی آخری قول پر فتویٰ بھی ہے، بہرحال مفضاۃ کے حق میں احتیاط اسی میں ہے کہ وضو کرلے، واللہ اعلم،

بَابُ الْوُضُوْءِ مِنَ النَّوْمِ

حتی غط او نفخ : غط غطیطاً کے معنی قریب قریب میں یہاں مراد ہے سانس لینا ہے۔

ان الوضوء لا یجب الا علی من نام مضطجعاً : یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے۔

[1] چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: "وربما قال حماد یکدم الارض بفیہ" ۱۲ مرتب

آپؐ نے حضرت ابن عباسؓ کو یہ جواب کیوں نہیں دیا کہ نوم انبیاء ناقض نہیں ہوتی، اس کا جواب یہ ہے کہ آپؐ کا مقصود یہ تھا کہ ایک ایسا جواب دیا جائے جو عام لوگوں کے لئے بھی فائدہ مند ہو، اور آپؐ کے جواب کا مطلب یہ ہے کہ میری نیند سجدہ کی حالت میں تھی اور ایسی نیند عام مسلمانوں کے لئے بھی ناقض نہیں ہوتی، چہ جائیکہ نبی آخرالزماں صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ناقض ہو،

وضوء من النوم کے بارے میں اختلاف ہے، اس مسئلہ میں علامہ نوویؒ نے آٹھ اور علامہ عینیؒ نے دس اقوال نقل کئے ہیں، لیکن درحقیقت ان اقوال کا خلاصہ تین قول ہیں:۔

(۱) نوم مطلقاً غیر ناقض ہے، یہ مسلک حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ، حضرت ابومجلزؒ، حضرت حمید الاعرج، اور حضرت شعبہ سے منقول ہے،

(۲) نوم مطلقاً ناقض ہے خواہ قلیل ہو خواہ کثیر، یہ قول حضرت حسن بصریؒ، امام زہریؒ اور امام اوزاعی سے منقول ہے،

(۳) نوم غالب ناقض ہے اور نوم غیر غالب غیر ناقض، یہ مسلک ائمہ اربعہ اور جمہور کا ہے، درحقیقت اس تیسرے قول کے قائلین کا اس بات پر اتفاق ہے، کہ نوم بنفسہٖ ناقض نہیں بلکہ مظنۂ خروج ریح کی وجہ سے ناقض ہوتی ہے، چونکہ یہ مظنۃ معمولی نیند سے پیدا نہیں ہوتا، اس لئے یہ مسلک اختیار کیا گیا کہ نوم غیر غالب ناقض نہیں، البتہ نوم غالب یعنی ایسی نیند جس سے انسان بے خبر ہو جائے، اور استرخاءِ مفاصل متحقق ہو جائے ناقضِ وضو ہے، چونکہ حالتِ نوم میں خروجِ ریح کا علم نہیں ہو سکتا اس لئے استرخاءِ مفاصل کو شرعاً خروجِ ریح کے قائم مقام کر دیا گیا، جیسا کہ حدیث باب میں "اذا اضطجع استرخت مفاصلہ" کے الفاظ سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ حکم کا مدار استرخاءِ مفاصل پر ہے، لہٰذا اگر استرخاءِ مفاصل کے باوجود کسی کو عدمِ خروج کا یقین ہو تب بھی نقضِ وضو ہو جائے گا، جیسا کہ سفر کو قائم مقام مشقت کر کے قصر کا مدار اسی پر رکھ دیا گیا ہے،

پھر تیسرے قول والوں میں استرخاءِ مفاصل اور نومِ غالب کی تحدید میں اختلاف ہو گیا، امام شافعیؒ نے زوالِ مقعد عن الارض کو استرخاءِ مفاصل کی علامت قرار دیا ہے، لہٰذا ان کے نزدیک زوالِ مقعد کے ساتھ ہر نیند ناقض ہو گی، حنفیہ کا مختار مسلک یہ ہے کہ نوم اگر ہیئتِ صلوٰۃ پر ہو تو استرخاءِ مفاصل نہیں ہوتا، لہٰذا ایسی نیند ناقض نہیں ہے، اور اگر نوم غیر ہیئتِ صلوٰۃ پر ہو تو پھر اگر تماسک المقعد علی الارض باقی ہے، تو ناقض نہیں ہے، اور اگر تماسک فوت ہو گیا تو ناقض ہے، مثلاً اضطجاع سے یا قفا پر لیٹنے سے یا کروٹ پر لیٹنے سے، اسی طرح اگر کوئی

شخص ٹیک لگا کر بیٹھا ہو اور اسی حالت میں سو جائے تو اگر نوم اس قدر غالب ہو کہ ٹیک نکال دینے سے آدمی گر جائے تو یہ نوم بھی ناقضِ وضو ہوگی، کیونکہ اس صورت میں تماسک فوت ہوگیا،

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ نوم کے ناقض ہونے کا اصل مدار حدیثِ باب کی تصریح کے مطابق استرخاءِ مفاصل پر ہے، اور اسی کے لئے فقہاء نے مختلف علامتیں مقرر کی ہیں، اور چونکہ استرخاءِ مفاصل زمانہ اور لوگوں کے قویٰ کے لحاظ سے بدلتا رہتا ہے، اس لئے یہ حدود بھی دائمی نہیں ہیں، لہٰذا حنفیہ کو آجکل اپنے اس مسلک پر اصرار نہ کرنا چاہئے، کہ ہیئتِ صلوٰۃ پر سونے سے وضو نہیں ٹوٹتا، کیونکہ اس دور میں ہیئتِ صلوٰۃ پر بھی استرخاء متحقق ہو جاتا ہے، چنانچہ بسا اوقات دیکھنے میں آتا ہے کہ ہیئتِ صلوٰۃ پر سونے کے دوران وضو ٹوٹ بھی جاتا ہے اور سونے والے کو اس کا احساس تک نہیں ہوتا،

بہرصورت جمہور نے حدیثِ باب کا مطلب یہ بتایا ہے کہ نوم غیر غالب جس میں استرخاءِ مفاصل نہ ہو ناقضِ وضو نہیں ہوتی، اس کو آپؐ نے اضطجاع سے اس لئے تعبیر فرمایا کہ عموماً اس قسم کی نیند اضطجاع کی حالت ہی میں ہوتی ہے،

قال ابو عیسیٰ وابوخالد اسمہ یزید بن عبد الرحمٰن ، امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی سند پر کوئی کلام نہیں کیا، لیکن درحقیقت اس کی سند پر تھوڑا سا کلام ہوا ہے، امام ابوداؤدؒ نے اس کی سند پر دو اعتراض کئے ہیں، ایک یہ کہ اس روایت کا مدار ابوخالد یزید بن عبدالرحمٰن دالانی پر ہے جسے ضعیف کہا گیا ہے، دوسرے یہ روایت قتادہ عن ابی العالیہ کے طریق سے مروی ہے، حالانکہ قتادہ نے ابوالعالیہ سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں، لہٰذا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی سند بیان کرنے میں ابوخالد دالانی سے غلطی ہوئی ہے، کہ قتادہ اور ابوالعالیہ کے درمیان انھوں نے ایک واسطہ چھوڑ دیا، اس بناء پر امام ابوداؤدؒ کا رجحان اس حدیث کی تضعیف کی طرف ہے لیکن بعض دوسرے علماء نے امام ابوداؤدؒ کے ان اعتراضات کی تردید کی ہے، وجہ یہ ہے کہ ابوخالد الدالانی مختلف فیہ راوی ہیں جہاں اُن کی تضعیف کی گئی ہے، وہاں بہت سے ائمہ نے ان کی توثیق بھی کی ہے، اور توثیق کرنے والوں میں بڑے بڑے علماءِ حدیث شامل ہیں، مثلاً ابن ابی حاتم اور ابن جریر طبریؒ، رہا یہ معاملہ کہ قتادہؒ نے ابوالعالیہ سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں، سو اگر ابوخالد دالانی کو ثقہ قرار دیا جائے تو یہ روایت پانچویں روایت ہوگی جس کو قتادہ نے ابوالعالیہ سے روایت کیا ہے، لہٰذا یہ حدیث درجۂ حسن سے کم نہیں،

جو حضرات نیند کو مطلقاً غیر ناقض کہتے ہیں اُن کا استدلال حضرت انسؓ کی اگلی حدیث سے ہے: قال کان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینامون ثم یتوضؤن فیصلّون ولا یتوضؤن "جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں نوم سے مراد نوم غیر غالب ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس روایت کے بعض طرق میں یہ تصریح ہے کہ صحابہؓ کرام کی یہ نیند نمازِ عشأ کے انتظار میں تھی، اور ظاہر ہے کہ نماز کے انتظار میں نوم کا غالب ہونا مشکل ہے، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس روایت کے بعض طرق میں یہ الفاظ بھی ہیں: "حتی تخفق رؤسھم کما عند ابی داؤد[1] اور ابن ابی شیبہ، ابو یعلی، طبرانی، اور مسند احمد وغیرہ میں بعض روایات کے اندر "حتی انی لاسمع لاحدھم غطیطاً[2]" اور بعض میں "یوقظون للصلوٰۃ[3]" اور بعض میں "فیضعون[4] جنوبھم" کے الفاظ بھی آئے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلو پر لیٹ کر خرّاٹے لینے لگتے تھے؛ اور انھیں نماز کے لئے بیدار کیا جاتا تھا، اس مجموعہ کو نوم خفیف پر محمول کرنا مشکل ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت انسؓ کی اس روایت کے تمام طرق کو سامنے رکھنے کے بعد یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ بعض صحابہ تو بیٹھے بیٹھے سو جاتے تھے، ایسے ہی صحابہ کے لئے "تخفق رؤسھم" آیا ہے، اور بعض کو اسی حالت میں خرّاٹے بھی آجاتے تھے اور انھیں نماز کے لئے بیدار بھی کرنا پڑتا تھا، لیکن چونکہ یہ سب کچھ بحالتِ جلوس ہوتا تھا، اس لئے وضو کی ضرورت نہ ہوتی تھی، دوسرے بعض صحابہؓ پہلو پر لیٹ کر سو جاتے تھے لیکن اُن میں سے بعض تو وہ تھے جن کی نیند مستغرق نہیں ہوتی تھی، اس لئے اُن کو وضو کی ضرورت نہ تھی، اور بعض ایسے بھی تھے جن کی نوم مستغرق ہوتی تھی، اور اسی لئے غطیط بھی سُنی جاتی تھی، لیکن ایسے حضرات وضو کئے بغیر نماز نہ پڑھتے تھے، چنانچہ مسندِ بزار میں حضرت انسؓ کی اس روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "کانوا یضعون جنوبھم فمنھم من یتوضأ ومنھم من لا یتوضأ"، اسی طرح کی ایک روایت مسند ابو یعلی میں بھی ہے جس کے الفاظ ہیں:۔ "عن انس وعن اناس من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انھم یضعون جنوبھم فینامون فمنھم من یتوضأ ومنھم من لا یتوضأ[5]" علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد

---

[1] ج ۱ ص ۲۶ باب فی الوضوء من النوم ۱۲ [2] تلخیص الحبیر ج ۱ ص ۱۱۹ باب الاحداث، رقم الحدیث ۱۶۱ [3] حوالۂ بالا [4] حوالۂ بالا۔ [5] اخرجہ ابو یعلیٰ (المطالب العالیہ، ص ۳۴ ج ۱ رقم ۱۵۳) وفی حاشیتہ "قولہ عن اناس الخ کذا فی زوائد ابی یعلی للہیثمی بخطہ کما فی ہامش مجمع الزوائد وفی الاصلیین "وغیرہ" واراہ تصحیفا وفی مسند البزار عن انس "ان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ (راجع الزوائد، ج ۱ ص ۲۴۸)

میں ان روایتوں کی تصحیح کی ہے جس سے مسئلہ بالکل ساف ہو جاتا ہے، ذکر ھذا التفصیل الشیخ العثمانیؒ فی اٰخر تعملۃ الاول من فتح الملہم شرح صحیح مسلم،

بَابُ الْوُضُوْءِ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ

الوضوء مما مست النار، یہاں مبتدا کی خبر "واجب" یا "ثابت" محذوف ہے،

قال فقال لہ ابن عباس انتوضأ من الدھن انتوضأ من الحمیم: اس کے جواب میں حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا "یا اخی اذا سمعت حدیثا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلا تضرب لہ مثلا" یہاں یہ بات واضح رہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا منشا ہرگز یہ نہ تھا کہ وہ حدیث مرفوع کو اپنی رائے سے رد کریں، یا حدیث کے مقابلہ میں اپنی رائے پیش کریں، بلکہ ان کا مقصد یہ تھا کہ حضرت ابوہریرہؓ کو اس حدیث کا مفہوم سمجھنے میں غلط فہمی ہوئی ہے ورنہ حضور کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایسی بات نہیں فرما سکتے، حضرت ابن عباسؓ کے پاس اپنے اس دعویٰ کی دلیل یہ تھی کہ انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بارہا گوشت تناول فرمانے کے بعد بلا وضو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تھا،

بہرکیف وضو مما مست النار کے بارے میں صحابہ کے ابتدائی دور میں اختلاف تھا لیکن علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ اب اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ وضو مما مست النار واجب نہیں، جو حضرات وجوبِ وضو کے قائل تھے وہ بعض قولی یا فعلی احادیث سے استدلال کرتے تھے، مثلاً حدیثِ باب، لیکن جمہور ان بیشمار احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن سے ترک الوضوء ثابت ہوتا ہے، جیسا کہ اگلے باب میں حضرت جابرؓ کی حدیث،

جمہور کی طرف سے حدیث باب اور اس جیسی دوسری احادیث کے تین مختلف جوابات دیئے گئے ہیں،

① وضوء مما مست النار کا حکم منسوخ ہو چکا ہے، اور اس کی دلیل ابوداؤد[1] میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے، "قال کان اٰخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مما غیرت النار،

② وضو کا حکم استحباب پر محمول ہے، نہ کہ وجوب پر، اس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے وضو بھی ثابت ہے اور ترکِ وضو بھی، اور یہ استحباب کی شان ہے،

③ اس باب میں وضوء سے مراد وضوءِ اصطلاحی نہیں بلکہ وضوءِ لغوی ہے، یعنی ہاتھ منہ دھونا

---

[1] ج ۱ ص ۲۷ باب فی ترک الوضوء مما مست النار ۱۲

اس کی دلیل جامع ترمذی جلد ثانی "کتاب الاطعمۃ باب ماجاء فی التسمیۃ علی الطعام" میں حضرت عکراش بن ذؤیبؓ کی روایت ہے جس میں وہ ایک دعوت کا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "ثم اتینا بماء فغسل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدیہ ومسح ببلل کفیہ وجہہ وذراعیہ ورأسہ وقال یا عکراش ھذا الوضوء مما غیرت النار" نیز مسند بزار میں عبدالرحمن بن غنم اشعریؓ فرماتے ہیں: "قلت لمعاذ بن جبل ھل کنتم تتوضؤن مما غیرت النار؟ قال نعم اذا اکل احدنا طعاما مما غیرت النار غسل یدیہ وفاہ فکنا نعد ھذا وضوءً" (کشف الاستار عن زوائد البزارؒ)

محدثین وفقہاء نے یہ تین مختلف توجیہات بیان فرمائی ہیں، لیکن مجموعۂ روایات پر غور کرنے کے بعد جو بات احقر کی سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ یہ تینوں توجیہات بیک وقت درست اور صحیح ہیں، یعنی وضوء مما مست النار سے وضوء لغوی مراد ہے، جیسا کہ حضرت عکراشؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، اور یہ عمل مستحب تھا واجب کبھی نہیں رہا، لیکن نظافت کے خیال سے شروع میں اس کا زیادہ اہتمام کیا جاتا تھا، بعد میں جب یہ خطرہ ہوا کہ اس اہتمام کے نتیجہ میں اس وضوء کو واجب سمجھ لیا جائے گا یا وضوء سے مراد وضوء شرعی لے لیا جائے گا تو پھر اس کا استحباب بھی منسوخ کر دیا گیا، اس کی تائید مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے، عن المغیرۃ بن شعبۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکل طعاما ثم اقیمت الصلوٰۃ وقد کان توضأ قبل ذلک فاتیتہ بماء لیتوضأ فانتھرنی وقال وراءک ولو فعلت ذلک فعل الناس بعدی" (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱، ص ۴۷)،

مجمع الزوائد[۱] میں یہی روایت تفصیل کے ساتھ اس طرح آئی ہے "عن المغیرۃ بن شعبۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکل طعاما ثم اقیمت الصلوٰۃ فقام وقد کان توضأ قبل ذلک فاتیتہ بماء لیتوضأ منہ فانتھرنی وقال وراءک فساءنی واللہ ذلک ثم صلی فشکوت ذلک الی عمرؓ فقال یا نبی اللہ ان المغیرۃ قد شق علیہ انتھارک ایاہ وخشی ان یکون فی نفسک علیہ شئ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیس علیہ فی نفسی الا خیر ولکن اتانی بماء لأتوضأ وانما اکلت طعاما ولو فعلت فعل الناس ذلک بعدی رواہ احمد والطبرانی فی الکبیر ورجالہ ثقات، (اعلاء السنن ج ۱ ص ۱۷۵)

امام طبرانیؒ نے معجم کبیر ہی میں حضرت حسن بن علیؓ کی روایت سے حضرت فاطمہؓ کا بھی ایک واقعہ اسی قسم کا نقل کیا ہے، روایت اس طرح ہے، عن علی الحسن بن علی ایضاً انہ دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی بیت فاطمۃ فناولتہ کتف شاۃ

---

[۱] مجمع الزوائد ج ۱ ص ۲۵۲، باب ترک الوضوء مما مستہ النار ۱۲

مطبوخة فاکلها ثم قام یصلی فاخذت ثیابه فقالت الا توضأ یارسول اللہ قال مِمّ یا بنیة قالت قد اکلت مما مسته النار قال ان اطہر طعامکم مامسته النار،

ان واقعات میں حضرت مغیرہؓ کا پانی لانا اور حضرت فاطمہؓ کا وضو کے بارے میں پوچھنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ وضو پہلے متعارف تھا، اور آپؐ کا انکار فرمانا اس کی دلیل ہے کہ آپؐ نے مظنۂ وجوب کے اندیشہ سے اسے ترک فرمادیا تھا جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ وضو پہلے بھی واجب نہیں تھا بلکہ مستحب تھا، نیز اگر یہ واجب ہوتا خواہ ابتداء اسلام میں تو حضرت ابن عباسؓ روایت باب میں حضرت ابوہریرہؓ کی زبان سے اس کا حکم سنکر تعجب کا اظہار نہ کرتے، بہرحال آخری دور میں اس کا استحباب بھی منسوخ ہوگیا تھا، اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو مما مست النار کو بالکل ترک فرمادیا تھا جیسا کہ حضرت جابرؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے، حضرت ابن عباسؓ کو شعور کی حالت میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رفاقت کا موقعہ فتح مکہ کے بعد ملا اور اس عرصہ میں انھوں نے کبھی آپؐ کو وضو مما مست النار کرتے نہیں دیکھا، امام ابوبکر حازمیؒ نے "کتاب الاعتبار فی الناسخ والمنسوخ من الآثار" میں حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے وضو مما مست النار کے منسوخ ہونے پر استدلال کیا ہے، بہرحال ماسبق توجیہ سے تمام روایات میں بہترین تطبیق ہوجاتی ہے، اور تمام احادیث کا مفہوم بھی واضح ہوجاتا ہے،

بَابُ فِی تَرْكِ الْوُضُوءِ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ

فاکل ثم صلی العصر ولم یتوضأ، امام ابوداؤدؒ نے دعویٰ کیا ہے کہ حضرت جابرؓ کی یہ حدیث انہی کی ایک دوسری حدیث کی تشریح ہے جس میں حضرت جابرؓ نے فرمایا "کان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترك الوضوء مما غیرت النار"[1] گویا امام ابوداؤدؒ کے خیال میں یہ امرین اسی مذکور فی الباب حدیث کے واقعہ میں جمع ہیں کہ ظہر کے وقت آپؐ نے گوشت کھاکر وضو فرمایا اور عصر کے وقت گوشت کھانے کے باوجود وضو نہیں فرمایا "فکان الثانی ناسخاً للاول" لیکن دوسرے محدثین وفقہاء نے امام ابوداؤدؒ کے اس خیال کی تردید کی ہے، اور کہا ہے کہ حضرت جابرؓ کی دونوں روایتیں الگ الگ ہیں، کیونکہ راوی کے متحد ہونے سے واقعہ کا ایک ہونا لازم نہیں آتا، اور اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ "کان آخر الامرین" سے یہی واقعہ مراد ہو، بلکہ ظاہر یہ ہے کہ حدیث باب کے واقعہ میں آپؐ کا ظہر کے لئے وضو فرمانا کسی

---

[1] ابوداؤد ج ۱ ص ۲۵ باب فی ترك الوضوء مما مست النار،

حدث کے سبب تھا نہ کہ اکل کی وجہ سے، واللہ سبحانہ اعلم،

بَابُ الْوُضُوْءِ مِنْ لُحُوْمِ الْإِبِلِ؛

فقال توضؤا منہا، وضو من لحوم الابل کا مسئلہ وضو مما مست النار سے جداگانہ حیثیت رکھتا ہے. یہی وجہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس کے لئے مستقل باب قائم کیا ہے، امام احمد بن حنبلؒ اور اسحٰق بن راہویہ اگرچہ وضو مما مست النار کے قائل نہیں، لیکن وضو من لحوم الابل کو واجب کہتے ہیں، خواہ اس کا اکل بغیر طبخ کے کیوں نہ ہو، امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے، جمہور کا مسلک یہاں بھی یہ ہے کہ وضو من لحوم الابل واجب نہیں، اور حدیثِ باب میں وضو سے مراد ہاتھ منہ دھونا ہے اور یہ امر استحباب کے لئے ہے، اور استحباب کی دلیل معجم طبرانی کبیر میں حضرت سمرۃ السوائی کی حدیث ہے" قال سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقلت انا اھل بادیۃ وماشیۃ فھل نتوضأ من لحوم الابل والبانہا قال نعم قلتُ فھل نتوضأ من لحوم الغنم والبانہا، قال لا" رواہ الطبرانی فی الکبیر واسنادہ حسن انشاء اللہ" (مجمع الزوائد صفحہ ۲۵۰ ج ۱)

اسی طرح مسند ابو یعلیٰ میں روایت ہے" عن مولیٰ لموسیٰ بن طلحۃ او عن ابن لموسیٰ بن طلحۃ عن ابیہ عن جدہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ من البان الابل ولحومہا ولا یتوضأ من البان الغنم ولحومہا ویصلی فی مرابضہا، رواہ ابو یعلیٰ وفیہ رجل لم یسم" (مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ص ۲۵۰ ج ۱)

مذکورہ حدیثوں میں البان کا بھی ذکر ہے، حالانکہ البانِ ابل سے وجوب وضو کے نہ امام احمدؒ قائل ہیں نہ امام اسحٰق بن راہویہ، جب وضو من البان الابل بالاجماع استحباب پر محمول ہے تو وضو من لحوم الابل بھی اسی پر محمول ہوگا،

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خاص طور سے لحوم ابل پر یہ حکم کس وجہ سے لگایا گیا؟ اس کا جواب حضرت شاہ ولی اللہؒ نے یہ دیا کہ دراصل اونٹ کا گوشت بنی اسرائیل کے لئے حرام کر دیا گیا تھا، لیکن اُمتِ محمدیہ علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والتسلیمات کے لئے جائز کر دیا گیا، لہٰذا اباحت کے شکرانہ کے طور پر وضو کو مشروع و مستحب کیا گیا، نیز لحوم والبانِ ابل میں دسومت اور بُو زیادہ ہوتی ہے، اس لئے اس کے بعد وضو کرنا مستحب قرار دیا گیا،

علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ اس معاملہ میں بھی احکام میں تدریج

ہوتی ہے، پہلے مطلق ماسّت النار سے وضو کا حکم دیا گیا ہے، پھر صاف لحوم ابل سے اس کے بعد یہ تمام احکام منسوخ ہوگئے، واللہ اعلم،

بَابُ الْوُضُوْءِ مِنْ مَسِّ الذَّكَرِ؛

فقہاء ومحدثین کے درمیان یہ مسئلہ معرکۃ الآراء رہا ہے، کہ مسِّ ذکر موجب وضو ہے یا نہیں؟ امام شافعیؒ کا مسلک اس سلسلہ میں یہ ہے کہ اگر مسِ ذکر بباطن الکف بلاحائل ہو تو ناقضِ وضو ہے، علامہ ابواسحٰق شیرازی شافعیؒ نے "المہذب" میں لکھا ہے کہ مسِّ فرجِ امراۃ کا بھی یہی حکم ہے، اور امام شافعیؒ نے "کتاب الام" میں تصریح کی ہے کہ مسِّ دُبُر بھی ناقضِ وضو ہے، امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک مسِّ ذکر وفرج ودُبُر کسی سے وضو واجب نہیں، امام احمدؒ اور امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی ہے کما صرح بہ ابن خزیمۃ فی صحیحہ، البتہ ان دو حضرات کی دوسری روایت شافعیہ کے مطابق ہے،

شافعیہ کی دلیل حضرت بسرۃ بنت صفوان کی مذکورہ فی الباب روایت ہے: "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من مسّ ذکرہ فلا یصلِّ حتی یتوضأ"، اس میں انھوں نے باطن کف بلاحائل کی قید حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے ثابت کی ہے جو مسند بزار، مسند احمد اور امام طبرانیؒ کی معجم صغیر اور اوسط میں مروی ہے، "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من افضی بیدہ الی ذکرہ لیس دونہ ستر فقد وجب علیہ الوضوء"[1] (مجمع الزوائد ص ۲۴۵ ج ۱)۔ حضرت بسرہ کی روایت کے بعض طرق میں مسِّ فرج کا بھی ذکر آیا ہے، چنانچہ دارقطنی ج ۱ ص ۱۴۷ میں اسمٰعیل بن عیاش کے طریق سے یہ الفاظ مروی ہیں، "واذا مسّت المرأۃ قبلھا فلتتوضأ"، اسی طرح مسند احمد میں حضرت عبداللہ بن عمرو کی روایت ہے، "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من مسّ فرجہ فلیتوضأ وایما امرأۃ مسّت فرجھا فلتتوضأ"[2] (مجمع الزوائد ص ۲۴۵ ج ۱) اس سے امام شافعیؒ نے مسِ فرجِ امراۃ سے وجوبِ وضو کا حکم مستنبط کیا ہے، البتہ مسِّ دُبُر کے ناقضِ وضو ہونے پر کوئی مرفوع روایت احقر کی نظر سے نہیں گذری، صرف مصنف عبدالرزاق[3]

---

[1] وفیہ یزید بن عبدالملک النوفلی وقد ضعفہ اکثر الناس ووثقہ یحیی بن معین فی روایۃ، (مجمع الزوائد ص ۲۴۵ ج ۱)

[2] رواہ احمد وفیہ بقیۃ بن الولیدؒ وقد عنعنہ وہو مدلس (مجمع الزوائد، ج ۱ ص ۲۴۵)

[3] (ج ۱ ص ۱۲۲) باب مس القعدۃ ۱۲

...... میں ابن جریج سے مروی ہے "قال قلت لعطاء مس الرجل مقعدته سبیل الخلاء ولم یضع یدہ هناك انیتوضأ قال نعم اذا کنت متوضأ من مس الذکر توضأت من مسها" لیکن یہ حضرت عطاء کا قیاس ہے،

حنفیہ کی دلیل اگلے باب میں حضرت طلق بن علی کی روایت ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال هل هو الا مضغة منه او بضعة منه" دوسری کتب حدیث میں یہ حدیث قدرے تفصیل کے ساتھ آئی ہے، "عن طلق بن علی رضی اللہ عنہ قال قال رجل مسست ذکری او قال، الرجل یمس ذکرہ فی الصلوٰۃ اعلیہ وضوء؟ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا انما هو بضعة منك" (اخرجه الخمسة)[۱]

دراصل اس باب میں اختلاف کی وجہ احادیث کا تعارض ہے، اس باب میں دو حدیثیں اصل کی حیثیت رکھتی ہیں، ایک حضرت بسرہ کی روایت جس سے شافعیہ استدلال کرتے ہیں، دوسری حضرت طلق بن علی کی روایت جس سے احناف استدلال کرتے ہیں، اب مسئلہ یہ ہے کہ ان میں سے کونسی حدیث کو اختیار کیا جائے، انصاف کی بات یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں اپنی اپنی جگہ قابل استدلال ہیں، اگرچہ تھوڑا تھوڑا کلام دونوں کی سندوں پر ہوا ہے،

حضرت طلق بن علی کی روایت پر دو اعتراض کئے گئے ہیں، ایک یہ کہ یہ روایت ایوب بن عتبہ اور محمد بن جابر سے مروی ہے، اور یہ دونوں ضعیف ہیں، لیکن یہ اعتراض بالکل غلط ہے، اس لئے کہ یہ روایت ان دونوں کے علاوہ ملازم بن عمرو اور عبداللہ بن بدر سے بھی منقول ہے اور امام ترمذیؒ اور امام ابوداؤدؒ دونوں نے انہی کی سند سے اسے روایت کرکے اس کی تصحیح کی ہے، نیز احقر کو یہ حدیث صحیح ابن حبان میں حسین بن الولید عن عکرمہ بن عمار عن قیس بن طلق کے طریق سے بھی ملی ہے، کما فی موارد الظمآن (ج ۱ ص ۷۸، حدیث ۲۰۸) اس سے واضح ہے کہ ایوب بن عتبہ اور محمد بن جابر کے کئی متابعات موجود ہیں، اور ان کی موجودگی میں ایوب بن عتبہ اور محمد بن جابر کے ضعف کا اعتراض روایت کے لئے مضر نہیں ہے، دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اس حدیث کا مدار قیس بن طلق پر ہے، اور وہ ضعیف ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ قیس بن طلق ایک مختلف فیہ راوی ہیں، امام احمدؒ، ابوزرعہ، ابوحاتم اور ایک روایت میں یحییٰ بن معین نے ان کی اگرچہ تضعیف کی ہے، لیکن دوسری طرف امام عجلی، علی بن المدینی نے اور یحییٰ بن معین نے دوسری روایت میں اُن کی توثیق کی ہے، ابن القطان نے قول فیصل یہ بیان کیا "یقتضی ان یکون

---

[۱] اعلاء السنن ج ۱ ص ۱۰۹ باب ان مس الذکر غیر ناقض ۱۲

خیرہ حسناً لاصحیحاً، حافظ ذہبیؒ نے "میزان الاعتدال" (ج ۳ ص ۳۹۷) میں یہ تمام مباحث نقل کرنے کے بعد ابن القطانؒ کا مذکورہ قول نقل کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے نزدیک بھی اُن کی احادیث درجۂ حسن سے کم نہیں،

حضرت بسرہؓ کی روایت پر یہ کلام ہوا ہے کہ اس کا پورا واقعہ سنن نسائیؒ اور طحاوی وغیرہ میں مروی ہے، اور وہ یہ کہ ایک مرتبہ حضرت عروہ بن الزبیرؒ مروان بن حکم کے پاس موجود تھے، نواقض وضو کا ذکر چلا، مروان نے مسّ ذکر کو بھی نواقض میں شمار کیا، حضرت عروہ نے اس سے انکار کیا تو اس نے حضرت بسرہؓ کی یہ روایت سُنائی، پھر تصدیق کے لئے اپنے ایک شرطی کو حضرت بسرہؓ کے پاس بھیجا، شرطی نے بھی آکر یہی حدیث سُنائی، اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عروہؓ نے یہ حدیث براہِ راست حضرت بسرہؓ سے نہیں سنی، بلکہ بیچ میں یا شرطی کا واسطہ ہے یا مروان کا، اگر شرطی کا واسطہ ہو تو وہ مجہول ہے، اور اگر مروان کا واسطہ ہو تو وہ مختلف فیہ راوی ہے[1]، بعض نے اس کی تضعیف کی ہے اور بعض نے توثیق، اگرچہ امام بخاریؒ نے اس سے اپنی صحیح میں روایت کی ہے، لیکن بعض حضرات نے یہ محاکمہ کیا ہے کہ اس کے حاکم بننے سے پہلے کی روایات مقبول اور بعد کی مردود ہیں، بہر حال اُن کے بارے میں قولِ فیصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ سے ان کے مناقشات سے پہلے پہلے کی اُن کی روایات مقبول ہیں اور بعد کی مردود، امام بخاریؒ نے ان سے مناقشات سے پہلے کی روایات نقل کی ہیں، بعد کی نہیں، اور مذکورہ روایت چونکہ بعد کی ہے، اس لئے یہ روایت قبول نہیں ہونی چاہئے،

بعض شوافع نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ:۔ حضرت عروہؓ نے اس واقعہ

---

[1] قال الحافظ ابن حجرؒ یقال له رؤیة فان ثبتت فلا یعرج علی من تکلم فیه وقد قال عروة بن الزبیر کان مروان لا یتہم فی الحدیث وقد روی عنه سهل بن سعد الساعدی الصحابی اعتمادًا علی صدقه وانما نقموا علیه انه رمی طلحة یوم الجمل بسهم فقتله ثم شهر السیف فی طلب الخلافة حتی جری ما جری فاما قتل طلحة فکان متأولاً فیه کما قرره الاسماعیلی وغیره واما ما بعد ذلک فانما حمل عنه سهل بن سعد وعروة وعلی بن الحسین وابو بکر بن عبد الرحمٰن ابن الحارث واخرج البخاری حدیثهم عنه فی صحیحه لما کان امیرًا عندهم فی المدینة قبل ان یبدو منه فی الخلاف علی ابن الزبیر ما بدا واللہ اعلم، وقد اعتمد مالک علی حدیثه ورأی عنه والباقون سوی مسلمؒ ۱۲

(ہدی الساری مقدمہ فتح الباری، الفصل التاسع، خطیہ بمکتبتنا)

[2] ج ا ص ۳۸ باب الوضوء من مس الذکر ۱۲

کے بعد براہِ راست حضرت بسرہؓ سے اس حدیث کی تصدیق کرلی تھی، چنانچہ صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان میں اس واقعہ کے بعد یہ زیادتی بھی مروی ہے کہ عروہ ابن الزبیر نے بعد میں براہِ راست حضرت بسرہؓ سے سوال کیا تو انھوں نے مروان کی تصدیق کی، اس سے معلوم ہوا کہ عروہ بن الزبیر اور حضرت بسرہ کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے،

اس کے جواب میں بعض حنفیہ نے فرمایا کہ یہ زیادتی صحیح نہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ زیادتی صحیح ہوتی تو امام بخاریؒ اس حدیث کو اپنی صحیح میں ضرور ذکر کرتے، حالانکہ امام بیہقیؒ کے قول کے مطابق امام بخاریؒ نے یہ روایت اس لئے نقل نہیں کی کہ بسرہ سے عروہ کا سماع مشکوک تھا، اس کے علاوہ مستدرک حاکم (ص۱۳۹ ج۱) اور سنن دار قطنی (ص۵۵ ج۱) اور سنن کبریٰ للبیہقی (ص۱۳۶ ج۱) میں یحیٰی بن حسن کے طریق سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ مسجدِ خیف میں حضرت یحیٰی بن معین اور علی بن المدینی اور امام احمد بن حنبلؒ کا اجتماع ہوا، مسِ ذکر کا مسئلہ زیر بحث آیا، تو یحیٰی بن معینؒ نے فرمایا کہ مسِ ذکر سے وضو واجب ہے جبکہ علی بن المدینیؒ کا کہنا یہ تھا کہ وضو واجب نہیں، ابن معینؒ نے وجوبِ وضو پر بسرہ بنت صفوان کی حدیث سے استدلال کیا، اس پر علی بن المدینی نے اعتراض کیا کہ حضرت عروہ بن الزبیر نے یہ حدیث براہِ راست حضرت بسرہؓ سے نہیں سُنی، چنانچہ فرمایا "کیف تتقلد اسناد بسرۃ؟ ومروان ارسل شرطیًا حتّٰی ردّ جوابہا الیہ" اور خود علی بن المدینیؒ نے طلق بن علی کی حدیث پیش کی جس پر یحیٰی ابن معین نے اعتراض کیا کہ وہ قیس بن طلق سے مروی ہے: "وقد اکثر الناس فی قیس بن طلق ولا یُحتجّ بحدیثہ" امام احمدؒ نے دونوں کے اعتراضات کی توثیق کی، اور فرمایا "کلا الامرین علی ما قلتما" اس پر یحیٰی ابن معین نے فرمایا: "مالک عن نافع عن ابن عمر انہ توضّأ من مسّ الذکر" اس پر علی بن المدینیؒ نے فرمایا: "کان ابن مسعودؓ یقول لا یتوضّأ منہ وانّما ھو بضعۃ من جسدک" اس پر یحیٰی بن معین نے اس کی سند دریافت کی تو علی بن المدینیؒ نے فرمایا: سفیان عن ابی قیس عن ھزیل عن عبداللہ" اور ساتھ ہی یہ بھی فرمایا: "اذا اجتمع ابن مسعودؓ وابن عمرؓ واختلفا فابن مسعود اولیٰ ان یتّبع" امام احمدؒ نے یہ سُنکر فرمایا: "نعم ولکن ابو قیس[1] لا یحتج بحدیثہ" اس پر

---

[1] قال المارديني وابو قيس ہذا وثقہ ابن معين وقال العجلي "ثقة" "ثبت" واحتج بہ البخاری واخرج لہ ابن حبان فی صحیحہ، والحاکم فی المستدرک، ۱۲ (معارف السنن ج ا ص ۲۹۹)

علی بن المدینیؒ نے فرمایا: "حدثنی ابو نعیم نا مسعر عن عمیر بن سعید عن عمار بن یاسرؓ قال ما ابالی مسسته او انفی"، اس پر امام احمدؒ نے فرمایا: "عمار و ابن عمر استویا فمن شاء اخذ بھذا و من شاء اخذ بھذا"، اس مناظرہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یحییٰ بن معینؒ، علی بن المدینیؒ اور امام احمدؒ جیسے جلیل القدر محدثین حتیٰ کہ امام بخاریؒ تک حضرت عروہ بن الزبیرؓ کی حدیث میں "فسألت بسرة بعد ذلك فصدقته" کی زیادتی سے بے خبر تھے، اگر یہ زیادتی صحیح ہوتی تو یہ حضرات اس سے ناواقف نہ رہتے، لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ حدیث کی صحت کا مدار اس کی سند پر ہونا چاہیے، اگر اس کی سند صحیح ہو تو اسے تسلیم کرلینا چاہیے، نیز عدمِ علم علمِ عدم کو مستلزم نہیں ہوتا، لہٰذا محض ان حضرات کے ناواقف رہنے سے اس زیادتی کو رد نہیں کیا جاسکتا بالخصوص جبکہ دوسرے محدثین نے اس زیادتی کو صحیح قرار دیا ہو،[1] چنانچہ امام دارقطنیؒ نے اسے متعدد طرق سے نقل کیا ہے اور صراحۃً اس کی تصحیح کی ہے، اسی طرح امام ابن خزیمہؒ نے بھی اس کی صحت کی تصریح فرمائی ہے، علاوہ ازیں علی بن المدینی اور یحییٰ بن معین کا مناظرہ مستدرک حاکم میں بھی ذکر کیا گیا ہے، اس میں جہاں علی بن المدینی نے حضرت بسرہ کی روایت پر انقطاع کا اعتراض کیا ہے، وہاں یحییٰ بن معین کا جواب بھی ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے، "ثم لم یقنع ذلك عروة حتی اتی بسرة فسألها فشافهته بالحدیث"۔ اس پر علی بن المدینی کی طرف سے

---

[1] قلت ثم رأیت انه قد اخرجه ابن حبان بهذه الزیادة من طریق محمد بن اسحٰق بن خزیمة ثنا محمد بن رافع نا ابن ابی فدیک انا ربیعة بن عثمان عن هشام بن عروة عن ابیه عن مروان عن بسرة رض فذکر الحدیث ثم قال قال عروة "فسألت بسرة فصدقته" (موارد الظمآن، ص ۸۰، حدیث ۲۱۱) واخرجه الدارقطنی ایضاً من طریق عبد الله بن محمد بن عبد العزیز ثنا الحکم بن موسیٰ نا شعیب بن اسحٰق انا هشام بن عروة عن ابیه ان مروان حدثه فذکر الحدیث ثم قال فانکر ذلك عروة "فسأل بسرة فصدقته بما قال" قال الدارقطنی هذا صحیح تابعه ربیعة بن عثمان والمنذر بن عبد الله الحزامی وعنبسة بن عبد الواحد وحمید بن الاسود فرووه عن هشام هکذا عن ابیه عن مروان عن بسرة قال عروة "فسألت بسرة بعد ذلك فصدقته" (سنن الدارقطنی ج ۱/ ۱۴۶) فالظاهر ان هذه الزیادة صحیحة ومن ثم قال ابن خزیمة وبقول الشافعی اقول لان عروة قد سمع خبر بسرة منها لا کما توهم بعض علمائنا ان الخبر واهٍ لطعنه فی مروان (صحیح ابن خزیمة، ج ۱ ص ۲۳، حدیث ۳۴)۔

کوئی اعتراض بھی ذکر نہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ زیادتی بھی کم از کم یحییٰ بن معین کے نزدیک درست تھی، اسی بنا پر ہم نے شروع میں کہا تھا کہ سند کے اعتبار سے تھوڑے تھوڑے کلام کے باوجود حضرت طلق اور حضرت بسرہ دونوں کی حدیثیں قابلِ استدلال ہیں، سند کے اعتبار سے ان میں سے کسی کو ترجیح دینا مشکل ہے، اعتراضات دونوں پر ہیں، جوابات بھی دونوں کے دیئے گئے ہیں، لیکن کسی کے جواب کو بھی قطعی اور شافی قرار دے کر دوسرے کو مرجوح نہیں کہا جا سکتا، زیادہ سے زیادہ قوی اور اقوی کا فرق کیا جا سکتا ہے، اسی لئے امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے دونوں میں سے کوئی حدیث بھی اپنی صحیح میں نقل نہیں کی، نیز مناظرہ کے واقعہ سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک دونوں میں سے کوئی حدیث کلام سے خالی نہیں،

رفعِ تعارض کے لئے ایک راستہ نسخ کا ہے، چنانچہ نسخ کے دعوے بھی دونوں طرف سے کئے گئے ہیں، لیکن حق یہ ہے کہ نسخ کی دلیل کافی کسی کے پاس موجود نہیں، اور قرائن دونوں طرف ہیں، حضرت طلق بن علیؓ کی روایت کے منسوخ ہونے کا قرینہ یہ ہے کہ حضرت طلق سلہ میں تعمیرِ مسجدِ نبوی کے وقت مدینہ طیبہ آئے تھے، پھر واپس چلے گئے تھے، دوسری طرف حدیث وضو حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے جو ۷ھ میں اسلام لائے، لہٰذا حضرت ابوہریرہؓ کی روایت متأخر ہے، کہ ناسخ قرار دیجئے اور حضرت طلق کی منسوخ، لیکن جیسا کہ عرض کیا گیا کہ یہ نسخ کی دلیل کافی نہیں اول تو اس لئے کہ بعض روایات سے حضرت طلق کا ۹ھ میں دوبارہ مدینہ طیبہ تشریف لانا ثابت ہوتا ہے، ہو سکتا ہے کہ یہ حدیث انھوں نے اس وقت سنی ہو، اس کے علاوہ راوی کا متأخر الاسلام ہونا مروی کے متأخر ہونے کی دلیل نہیں، کما مرّ، لہٰذا یہ بات نسخ کے لئے کافی نہیں،[۱۵]

---

[۱۵] و فی مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۲۴۵) "باب فیمن مس فرجہ" وعن طلق بن علی وکان فی الوفد الذین وفدوا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من مس فرجہ فلیتوضأ، رواہ الطبرانی فی الکبیر وقال لم یرو ھذا الحدیث عن ایوب بن عتبۃ الا حماد بن محمد وقد روی الحدیث الآخر حماد بن محمد وہما عندی صحیحان ویشبہ ان یکون سمع الحدیث الاول من النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل ہذا ثم سمع ہذا بعد فوافق حدیث بسرۃ وام حبیبۃ وابی ہریرۃ وزید بن خالد وغیرہم ممن روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الامر بالوضوء من مس الذکر فسمع الناسخ والمنسوخ،

اظن انہ لم یتعرض عن ہذا الاعتراض احد الا الشیخ العلام مولانا ظفر احمد العثمانی فی اعلاء السنن (ج ۱، ص ۱۹۰ و ۱۹۱) تحت "باب ان مس الذکر غیر ناقض" اجاب بدلّا ومبرہنا فقال "قلت اما دعوی النسخ فمشکل وغیر محتاج الیہ فاما قولی "مشکل" وجہہ انہ یحتاج الی لفظ یدل علی النسخ ولم یثبت، ومعرفۃ تاریخ الحدیثین المتعارضین

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

اور حضرت بسرہؓ کی حدیث کے منسوخ ہونے کا قرینہ یہ ہے کہ اسلام میں ایسی نظیریں تو موجود ہیں جن میں کسی عمل سے وضو کا ثابت ہونا بعد میں منسوخ کر دیا گیا ہو، کالوضوء مما غیرت النار، لیکن ایسی کوئی نظیر نہیں جس میں پہلے ترکِ وضو کا صراحۃً حکم آیا ہو اور اس کے بعد وجوبِ وضو کا حکم کیا گیا ہو، لیکن ظاہر ہے کہ یہ بات بھی محض ایک قرینہ کی حیثیت رکھتی ہے، نسخ کی دلیل کافی نہیں،

درحقیقت اس مسئلہ میں ادلّہ متعارض ہیں، اور ایسے ہی مواقع پر کسی مجتہد کا دامن تھامنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے، امام شافعیؒ نے حضرت بسرہؓ کی حدیث کو اس لئے اختیار کیا کہ اس کی تائید حضرت ابوہریرہؓ، حضرت عبداللہ بن عمرو، حضرت ابن عمرؓ، حضرت زید بن خالد جہنیؓ حضرت اُمّ حبیبہؓ، حضرت اروی بنت انیسؓ، حضرت جابرؓ اور حضرت ابو ایوبؓ کی روایتوں سے بھی ہوتی ہے[1]، ان میں سے اکثر کی اسانید اگرچہ ضعیف اور مختلف فیہ ہیں، لیکن اُن کے مؤید ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، دوسری طرف حضرت طلق بن علی کی حدیث کی مؤید صرف حضرت ابو امامہؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت عصمہ بن مالک خطمیؓ اور حضرت جُرَیؓ کی روایات ہیں، ان میں سے حضرت جُریؓ کی روایت پر کلام ہوا ہے، اور بقیہ روایات کے ضعف پر اتفاق ہے، لیکن حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ نے مندرجہ ذیل وجوہات کی بناء پر حضرت طلق کی روایت کو ترجیح دی ہے،

① اگر حضرت بسرہؓ کی روایت کو اختیار کیا جائے تو حضرت طلق کی روایت کو بالکلیہ چھوڑنا پڑتا ہے، حالانکہ سنداً وہ بھی قابلِ استدلال ہے، اس کے برخلاف اگر حضرت طلق کی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ان عرف لایکفی للنسخ فکیف اذا لم یعرف؛ لانہ یحتمل ان یکون المتقدم للندب والمتاخر لبیان الجواز وبالعکس والاحتمال مخل بالاستدلال، واما قولی "غیر محتاج الیہ" فانہ یمکن التطبیق بینہما بان الامر للاستحباب تنظیفاً، والنفی لنفی الوجوب فلا حاجۃ الی النسخ والصحیح عندی ان الامر للاستحباب کما قال فی الدر المختار "لکن یندب للخروج من الخلاف" لاسیما للامام الخ (درمختار ج ۱ ص ۱۵۲ مع رد المحتار) مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] وکذلک عن عائشۃؓ اخرجہ ابن ابی حاتمؒ من طریق حسن الحلوانی عن عبدالصمد بن عبدالوارث عن ابیہ عن حسین المعلم عن یحییٰ ابن ابی کثیر عن المہاجر بن عکرمۃ عن الزہری عن عروۃ عن عائشۃؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من مس ذکرہ فلیتوضأ، ثم قال قال ابی ہذا حدیث ضعیف لم یسمعہ یحییٰ من الزہری وادخل بینہم رجلاً لیس بالمشہور ولا اعلم احداً روی عنہ الا یحییٰ الخ ۱۲

(علل الحدیث ج ۱/ ۳۶)

روایت کو اختیار کیا جائے تو حضرت بسرہ کی حدیث کا ترک لازم نہیں آتا، اس لئے کہ اسے استحباب پر محمول کیا جاسکتا ہے، اور یہ کوئی تاویل بعید نہیں، کیونکہ خود امام شافعیؒ نے بھی وضوء مما مست النار اور وضوء من لحوم الابل کے مسائل میں یہی توجیہ کی ہے، نیز خود حضرت بسرہؓ کی روایت کے بعض طرق ایسے ہیں جنہیں خود امام شافعیؒ بھی استحباب پر محمول کرتے ہیں، چنانچہ امام طبرانیؒ نے معجم کبیر اور معجم اوسط میں ایک روایت اس طرح نقل کی ہے: "عن بسرۃ بنت صفوان قالت سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من مسّ ذکرہٗ او انثییہ او رُفغیہ (ای اصول فخذیہ) فلیتوضأ وضوءہٗ للصلوٰۃ"، قال الھیثمی فی مجمع الزوائد (ج ۱، ص ۲۴۵) بعد ذکر ھٰذا الحدیث "رجالہ رجال الصحیح" اس میں انثیین اور رفغین کے مسّ سے وضو کا حکم باتفاق استحبابی ہے، چنانچہ امام شافعیؒ نے کتاب الاُم میں صراحت فرمائی ہے، کہ مسّ الانثیین سے وضو نہیں ٹوٹتا، فما ھو جوابکم فی مسّ الانثیین والرفغین فھو جوابنا فی مسّ الذکر،

بعض حضرات نے اس پر یہ اشکال کیا ہے کہ امام دارقطنیؒ نے مسّ الانثیین والی روایت کو نقل کرکے اسے ضعیف اور موقوف علیٰ عروہ بن الزبیرؓ قرار دیا ہے، اس کا جواب ظاہر ہے کہ امام طبرانیؒ نے اس کو مضبوط سند سے ذکر کیا ہے، اسی وجہ سے علامہ ہیثمیؒ نے فرمایا "رجالہٗ رجال الصحیح" علاوہ ازیں خود امام دارقطنیؒ نے اس روایت کو متعدد طرق سے نقل کیا ہے، اور تعددِ طرق سے اُس کے ضعف کی تلافی ہو جاتی ہے،

(۲) حضرت طلق بن علیؓ کی روایت واضح ہے اس کے برخلاف حضرت بسرہؓ کی حدیث مبہم ہے، اس میں یہ واضح نہیں کہ وضو کا حکم مس بلاشہوت کی صورت میں ہے یا بالشہوت کی صورت میں، اور مسّ بلا حائل ہوگا یا بحائل، بحائل کی قید امام شافعیؒ نے حضرت ابوہریرہؓ کی جس روایت سے اخذ کی ہے وہ یزید بن عبدالملک نوفلی سے مروی ہے، جو ضعیف ہے، کما صرّح بہ الہیثمی فی مجمع الزوائد، نیز اس میں بھی ابہام ہے کہ مسّ ذکر نفسہٖ ناقض ہے یا مس ذکرِ غیرہٖ بھی، یہی وجہ ہے کہ ان تفصیلات میں قائلین وجوبِ وضو کا شدید اختلاف ہوا ہے، اور قاضی ابوبکر بن عربیؒ نے اس سلسلہ میں تقریباً چالیس اقوال نقل کئے ہیں،

(۳) یہ عجیب بات ہے کہ امام شافعیؒ مسّ انثیین والی روایت کو ناقض نہیں کہتے، حالانکہ اس کی سند بھی صحیح ہے، اور مسّ دبر کو ناقض مانتے ہیں، جس کی تصریح کتاب الاُم

میں موجود ہے، حالانکہ اس کے متعلق مصنف عبدالرزاق میں سوائے حضرت عطاء کے قول کے کوئی ضعیف سی روایت بھی موجود نہیں ہے، بلکہ اس کے مقابل مصنف عبدالرزاق [1] ہی میں حضرت قتادہ کا ایک اثر ہے، جس سے مس دبر کا غیر ناقض ہونا معلوم ہوتا ہے، نیز امام شافعیؒ عورت کے لئے مس فرج کو بھی ناقض کہتے ہیں، حالانکہ جتنی روایتوں میں مس فرج کا ذکر آیا ہے وہ سب ضعیف ہیں، جیسا کہ علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد میں اس کی تفصیل بیان کی ہے۔

(۴) تعارضِ احادیث کے وقت ایک فیصلہ کن چیز صحابہ کرام کا تعامل اور ان کے آثار ہوتے ہیں، اس لحاظ سے بھی حضرت طلق کی حدیث راجح ہے، کیونکہ صحابہ کرام کی اکثریت نے اسی کے مطابق عمل کیا ہے، امام طحاویؒ نے تو یہ فرمایا ہے کہ وجوب وضو کا قول سوائے حضرت ابن عمرؓ کے کسی اور سے ثابت نہیں، بعض حضرات نے حضرت ابوہریرہؓ کا مسلک بھی اسی کے مطابق تسلیم کیا ہے، بہرحال اجلۂ صحابۂ کرامؓ میں سے حضرت ابن مسعودؓ، حضرت علیؓ، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ، حضرت عمار بن یاسرؓ، حضرت حذیفہؓ، حضرت انسؓ، حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہم وغیرہم سے اس سلسلہ میں ترک وضو ثابت ہے۔ ان حضرات کے آثار واقوال موطا امام محمدؒ، مصنف ابن ابی شیبہ اور اعلاء السنن وغیرہ میں دیکھے جا سکتے ہیں، اس کے برخلاف امام شافعیؒ کی تائید میں صرف حضرت ابن عمرؓ کا اثر ہے، اور اسے بھی استحباب پر محمول کیا جا سکتا ہے۔

(۵) تعارضِ حدیث کے وقت قیاس کی طرف بھی رجوع کیا جاتا ہے، اور قیاس سے بھی حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، اس لئے کہ بول وبراز وغیرہ جو نجس العین ہیں ان کا مس کسی کے نزدیک بھی ناقض نہیں، لہٰذا اعضاء مخصوصہ جن کا طاہر ہونا متفق علیہ ہے ان کا مس بطریق اولیٰ ناقض نہ ہونا چاہئے، واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم

بَابُ تَرْكِ الْوُضُوْءِ مِنْ الْقُبْلَةِ

قبل بعض نسائه ثم خرج الى الصلوٰة ولم يتوضأ : وضوء من مس امراۃ کا مسئلہ بھی معرکۃ الآراء مسائل میں سے ہے۔

اس سلسلہ میں تنقیحِ اختلاف یہ ہے کہ حنفیہ مس مرأۃ کو مطلقاً غیر ناقض کہتے ہیں، الا یہ کہ مباشرت فاحشہ ہو، امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں اجنبی عورت کا مس مطلقاً ناقض ہے خواہ شہوت کے ساتھ ہو یا بلا شہوت، البتہ محرم عورت اور نابالغ بچی کے مس میں ان کے دو قول ہیں، راجح قول کے مطابق ناقض نہیں

(۱) ج ۱ ص ۱۲۲، باب مس المقعدۃ

ہے۔ البتہ شافعیہ کے نزدیک صرف ایک شرط ہے، کہ وہ مس بلا حائل ہو، امام مالکؒ کے نزدیک تین شرائط کے ساتھ موجب وضوء ہے، ایک یہ کہ کبیرہ ہو، دوسرے اجنبیہ ہو، یعنی محرمہ نہ ہو، تیسرے یہ کہ مس بالشہوۃ ہو۔

امام احمدؒ بن حنبل سے علامہ ابن قدامہؒ نے تین روایتیں نقل کی ہیں، ایک حنفیہ کے مطابق، ایک شافعیہ کے مطابق اور ایک مالکیہ کے مطابق۔

ان حضرات کے پاس اس مسئلہ میں کوئی حدیث موجود نہیں، بلکہ ان کا استدلال آیت قرآنی "او لمستم النساء" سے ہے، اور وہ اس کو لمس بالید پر محمول کرتے ہیں، اور اس کے لئے حمزہ اور کسائی کی قراءت "أو لَمَسْتُمْ" سے استدلال کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ لفظ "لمس" کا اطلاق لمس بالید ہی پر ہوتا ہے، نیز وہ ابن مسعودؓ اور ابن عمرؓ کے آثار سے بھی استدلال کرتے ہیں۔

اس کے مقابلہ میں عدم وجوب وضوء پر احناف کے دلائل یہ ہیں:۔

(۱) حضرت عائشہؓ کی حدیث باب "ان النبی صلی الله علیه وسلم قبّل بعض نسائه ثم خرج الی الصلوٰة ولم یتوضأ" اس کی سند پر تفصیلی بحث آگے آئے گی۔

(۲) صحیح بخاری[1] اور صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ "میں تہجد کے وقت آنحضرت ﷺ کے سامنے لیٹی رہتی تھی، جب آپ سجدہ کرتے مجھے غمز فرماتے، تو میں اپنے پاؤں ہٹا لیتی" اس کے جواب میں حافظ ابن حجر کا یہ کہنا کہ یہ مس بحائل تھا، تکلف محض ہے۔

(۳) سنن نسائی میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے "عن عائشة رضی الله عنها قالت ان کان رسول الله صلی الله علیه وسلم لیصلّی وانی لمعترضة بین یدیه اعتراض الجنازة حتی اذا اراد ان یوتر مسنی برجله" (نسائی جلد ۱، ص ۳۸، ترک الوضوء من مس الرجل امراته من غیر شهوة)

(۴) حضرت عائشہؓ ہی سے صحیح مسلم (ج ۱، ص ۱۹۲) باب مایقال فی الرکوع والسجود میں روایت ہے۔ "عن عائشة قالت فقدت رسول الله صلی الله علیه وسلم لیلة من الفراش فالتمسته فوقعت یدی علی بطن قدمه وهو فی المسجد وهما منصوبتان وهو یقول "اللهم انی اعوذ برضاک من سخطک".

(۵) علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد (جلد ۱، ص ۲٤۷ باب فیمن قبل اولامس) میں معجم طبرانی اوسط کے حوالہ سے حضرت ابو مسعود انصاریؓ کی روایت نقل کی ہے "ان رجلا اقبل الی الصلوٰة

---

(۱) ج ۱ ص ۱۶۱، کتاب التہجد باب ما یجوز من العمل فی الصلوٰۃ۔ ۱۲

فاستقبلته امرأته فأکبّ علیها فتناولها فاتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فذکر ذلک لہ فلم ینہہ" اس کی سند میں لیث بن ابی سلیم ہیں جو مدلس ہیں، لیکن دوسری احادیث کی موجودگی میں یہ بات قطعاً مضر نہیں،

⑨ معجم طبرانی اوسط میں حضرت اُم سلمہؓ کی روایت ہے "قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقبل ثم یخرج الی الصلوٰۃ ولا یحدث وضوءاً" اس کی سند میں ایک راوی یزید بن سنان الرہاوی ہیں، جنھیں امام احمدؒ، یحیٰی بن معین اور ابن المدینیؒ نے ضعیف کہا ہے، لیکن امام بخاریؒ، ابوحاتمؒ اور مروان بن معاویہؒ نے ان کی توثیق کی ہے، بہرحال ان کثیر روایات کی موجودگی میں حنفیہ کا مسلک ارجح ہے،

جہاں تک شوافع وغیرہ کے استدلال کا تعلق ہے اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ "او لٰمستم النساء" جماع سے کنایہ ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس آیت میں اصل مقصود تیمم کا بیان ہے، اور بتلانا یہ مقصود ہے کہ تیمم حدثِ اصغر اور حدثِ اکبر دونوں سے ہو سکتا ہے، "اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ" سے حدثِ اصغر کو بیان کیا گیا، اور حدثِ اکبر کے لئے "اَوْ لٰمَسْتُمُ" کے کنائی الفاظ استعمال کئے گئے، اگر "او لٰمستم" کو بھی حدثِ اصغر پر محمول کر لیا گیا تو یہ آیت حدثِ اکبر کے بیان سے خالی رہ جائے گی، نیز "لٰمَسْتُمُ" باب مفاعلہ سے ہے جو مشارکت پر دلالت کرتا ہے، اور مشارکت جماع اور مباشرتِ فاحشہ ہی میں ہو سکتی ہے، رہی وہ قراءت جس میں "لَمَسْتُمُ" آیا ہے وہ بھی جماع ہی سے کنایہ ہے، چنانچہ حافظ ابن جریرؒ وغیرہ نے صحیح سند کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا قول نقل کیا ہے کہ یہاں جماع مراد ہے، حضرت ابن عباسؓ نے اس کے استشہاد میں دوسری آیت "وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ" کو پیش کیا ہے، کہ یہاں بالاتفاق جماع مراد ہے، مَسّ بِالْیَدْ مراد نہیں، لہٰذا جس طرح لفظ "مَسّ" جماع سے کنایہ ہو سکتا ہے لفظ "لمس" بھی ہو سکتا ہے، خاص طور سے ان مذکورہ احادیث کی موجودگی میں جو ترک الوضوء من المس پر دلالت کرتی ہیں جہاں تک حضرت ابن مسعودؓ اور ابن عمرؓ وغیرہ کے آثار سے استدلال کا تعلق ہے تو اوّل تو اُن کی سندیں قوی نہیں، دوسرے وہ احادیث صحیحہ اور صریحہ کے معارض ہونے کی بناء پر قابلِ استدلال نہیں، اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ اگر ملامسہ یا لمس سے مراد مس بالید ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ میں کوئی ایک واقعہ تو ایسا ملنا چاہئے تھا جس میں آپؐ نے مسِ امراۃ کی بناء پر وضو کیا ہو یا اس کا حکم دیا ہو، حالانکہ پورے ذخیرۂ احادیث

میں ایسی ضعیف سی روایت بھی نہیں ملتی،

لانہ لایصح عند هم لحال الاسناد ، اس جملے سے امام ترمذیؒ کا مقصود حدیث باب کی تضعیف ہے، اسی کی تائید میں انھوں نے یحییٰ بن سعید القطانؒ کا یہ قول نقل کیا ہے، "هو شبہ لا شئ" لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ حدیث صحیح علیٰ شرط مسلم ہے، اور یحییٰ بن سعید القطان یا دوسرے محدثین نے جو اس کی تضعیف کی ہے اس کی بنیاد درست نہیں، اور یہ بات اُن اعتراضات کو دیکھکر واضح ہوجاتی ہے، جو اس حدیث پر وارد کئے گئے ہیں،

دراصل یہ حدیث دو طریقوں سے مروی ہے، ایک "عن حبیب بن ابی ثابت عن عروۃ عن عائشۃؓ" اور دوسرے "ابو روق عن ابراهیم التیمی عن عائشۃؓ" ان دونوں طریق پر اعتراضات کئے گئے ہیں، تیمی کی روایت پر بحث آگے آئے گی،

عروہ کی روایت پر دو اعتراض کئے گئے ہیں، پہلا اعتراض یہ ہے کہ یہاں عروہ سے مراد عروۃ بن الزبیر نہیں، بلکہ عروۃ المزنی ہیں، اور عروۃ المزنی مجہول ہیں، اور عروہ سے عروۃ المزنی مراد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ امام ابوداؤدؒ نے اس حدیث کو نقل کرکے اسی کا ایک دوسرا طریق اس طرح نقل کیا ہے: "حدثنا ابراهیم بن مخلد الطالقانی قال ثنا عبد الرحمٰن بن مغراء قال ثنا الاعمش قال ثنا اصحاب لنا عن عروۃ المزنی عن عائشۃ بھذا الحدیث" اس میں عروہ کے ساتھ مزنی کی تصریح موجود ہے، نیز امام ابوداؤد ہی نے سفیان ثوریؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے، "قال ما حدثنا حبیب الا عن عروۃ المزنی" (یعنی لم یحدّثهم عن عروۃ بن الزبیر بشئ)، یہ بھی اس بات کا قرینہ ہے کہ حدیث باب میں عروہ مزنی مراد ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک ابوداؤد کے اس طریق کا تعلق ہے جس میں مزنی کی صراحت موجود ہے اس کی سند انتہائی کمزور ہے، اوّل تو اس کا راوی عبد الرحمٰن بن مغراء ہے، جس کا ضعف مسلّم ہے، اس کے بارے میں یحییٰ بن معین فرماتے ہیں: "لہ ست مائۃ حدیث یرویها عن الاعمش ترکناها لم یکن بذاك" دوسرے محدثین سے بھی اس کی تضعیف منقول ہے، نیز اس حدیث میں اعمش کے اساتذہ "اصحاب لنا" مجہول ہیں، لہٰذا اس سے استدلال نہیں کیا جا سکتا، رہا سفیان ثوریؒ کا قول سو اوّل تو امام ابوداؤدؒ نے بغیر سند کے ذکر کیا ہے، دوسرے خود امام ابوداؤدؒ ہی نے آگے اس کی تردید کردی، چنانچہ فرماتے ہیں: "وقد روی حمزۃ الزیات عن حبیب عن عروۃ ابن الزبیر عن عائشۃ حدیثاً صحیحاً" اس سے

امام ابوداؤدؒ نے وہ روایت مراد لی ہے جو امام ترمذیؒ نے ابواب الدعوات میں روایت کی ہے، "انہ علیہ السلام کان یقول اللّٰھم عافنی فی جسدی وعافنی فی بصری" رواہ الترمذی (ج۲ ص۱۸۴) باب (بلا ترجمہ) بعد باب ماجاء فی جامع الدعوات) ۔ بہرحال مذکورہ حدیث کو امام ابوداؤدؒ نے صحیح قرار دے کر سفیان ثوریؒ کے قول کی تردید کردی ہے، کہ حبیب بن ابی ثابت کی کوئی روایت عروہ بن الزبیر سے ثابت نہیں، حقیقت یہ ہے کہ سفیان ثوریؒ کے اس قول کی اول تو کوئی سند نہیں، ثانیاً اگر یہ قول ثابت بھی ہو تو ان کا یہ کہنا اپنے علم کے مطابق ہوگا، لیکن عدم علم، علمِ عدم کو مستلزم نہیں ہوتا، چنانچہ حضرت مولانا سہارنپوریؒ نے "بذل المجہود" میں چار صحیح روایتیں نقل کی ہیں جو حبیب بن ابی ثابت کے واسطے سے عروہ بن الزبیر سے مروی ہیں، جس سے معلوم ہوا کہ حبیب بن ثابت کا عروۃ بن الزبیر سے روایت کرنا مستبعد نہیں،

واقعہ یہ ہے کہ حدیثِ باب کی سند میں عروہ سے مراد عروہ بن الزبیر ہیں نہ کہ عروۃ المزنی، اس کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:۔

(۱) ابن ماجہ[۱] میں یہ حدیث اس سند کے ساتھ مروی ہے "حدثنا ابوبکر بن ابی شیبۃ وعلی بن محمد قالا ثنا وکیع ثنا عن حبیب بن ابی ثابت عن عروۃ بن الزبیر عن عائشۃؓ"، اس سند میں عروہ کے ساتھ ابن الزبیر کی تصریح موجود ہے، اس کی سند بھی تمامتر ثقات پر مبنی ہے،

(۲) سنن دارقطنی، مسند احمد اور مصنف ابن ابی شیبہ میں اس حدیث کے متعدد طرق آئے ہیں، جن میں سے بعض میں ابن الزبیر اور بعض میں ابن اسماء کی تصریح موجود ہے،

(۳) محدثین کا معمول اور عرف یہ ہے کہ جب وہ لفظ عروہ مطلقاً بولتے ہیں تو اس سے مراد عروہ بن الزبیر ہی لیتے ہیں،

(۴) اس حدیث کے آخر میں حضرت عائشہؓ سے خطاب کرتے ہوئے حضرت عروہ نے کہا "من ھی الا انت" اس پر حضرت عائشہؓ ہنس پڑیں، یہ ایک بے تکلفی کا جملہ ہے جو عروۃ بن الزبیرؒ ہی کہہ سکتے ہیں، کیونکہ وہ حضرت عائشہؓ کے بھانجے ہیں، کسی اجنبی سے اس کے صادر ہونے کی امید نہیں، بہرحال ان دلائل کی موجودگی میں یہ بات ناقابلِ تردید ہے کہ اس حدیث کے راوی عروہ بن الزبیر ہیں،

دوسرا اعتراض اس حدیث کی سند پر یہ کیا گیا ہے کہ اگر عروہ سے مراد ابن الزبیرؒ ہی ہیں،

---

[۱] ابواب الطہارۃ باب الوضوء من القبلۃ ۱۲

تو اُن سے حبیب بن ابی ثابت کا سماع ثابت نہیں، چنانچہ امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ کا یہ قول نقل کیا ہے "حبیب بن ابی ثابت لم یسمع من عروۃ"

اس کا جواب علامہ سہارنپوریؒ نے یہ دیا ہے کہ حبیب بن ابی ثابت کا سماع ایسے لوگوں سے بھی ثابت ہے جو عروہ بن الزبیر سے بھی مقدّم ہیں، دراصل امام بخاریؒ کا یہ اعتراض ان کے اپنے اصول کی بناء پر ہے، کہ وہ محض معاصرت کو اتصال کے لئے کافی نہیں سمجھتے، بلکہ ثبوتِ لقاء و سماع کو ضروری قرار دیتے ہیں، لیکن امام مسلمؒ کے نزدیک معاصرت اور امکانِ سماع صحتِ حدیث کے لئے کافی ہے، اور یہاں معاصرت موجود ہے، اس لئے یہ حدیث صحیح علیٰ شرط مسلم ہے، یہ ساری بحث حدیث کے اس طریق پر تھی جو "حبیب بن ابی ثابت عن عروۃ" کی سند سے مروی ہے،

"ولا نعرف لابراھیم التیمی سماعاً من عائشۃؓ" اس جملہ سے امام ترمذیؒ کا مقصد حدیثِ باب کے اس دوسرے طریق کو بھی مرجوح قرار دینا ہے جو ابراہیم التیمیؒ سے منقول ہے، اس طریق کو پورے طور پر امام ابوداؤدؒ نے روایت کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:۔ "حدثنا محمد بن بشار قال ثنا یحییٰ وعبد الرحمٰن قالا ثنا سفیان عن ابی روق عن ابراھیم التیمی عن عائشۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبلھا ولم یتوضأ"، اس طریق پر امام ترمذیؒ کی طرح امام ابوداؤدؒ نے بھی انقطاع کا اعتراض کیا ہے، چنانچہ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "قال ابوداؤد وھو مرسل وابراھیم التیمی لم یسمع من عائشۃ شیئاً"

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو آپ کے اعتراض کی بناء پر یہ زیادہ سے زیادہ مرسل ہوگی، "ومراسیل الثقات حجۃ عندنا"، دوسرے امام دارقطنیؒ اپنی سنن میں اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "وقد روی ھذا الحدیث معاویۃ بن ھشام عن الثوری عن ابی الروق عن ابراھیم التیمی عن ابیہ عن عائشۃ فوصل اسنادہ"، (اعلاء السنن ج ۱ ص ۱۰۲) اس طریق میں عن ابیہ کی زیادتی کی وجہ سے حدیث متصل ہوگئی، اس لئے یہ اعتراض بالکل زائل ہوجاتا ہے[1]، البتہ امام دارقطنیؒ نے ایک دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ معاویۃ ابن ہشام سے یہ روایت دو طریقوں سے مروی ہے، ایک میں "قبلھا ولم یتوضأ" کے الفاظ ہیں اور ایک میں "قبلھا وھو صائم" کے، پھر امام دارقطنیؒ نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ دراصل حدیث "قبلھا وھو صائم" تھی، کسی راوی نے مغالطہ کی وجہ سے اسے وضوء پر محمول کرکے "قبلھا ولم یتوضأ" روایت کردیا،

---

[1] مصنف عبدالرزاق میں (ج ۱ ص ۱۳۵ رقم الحدیث ۵۱۰) باب الوضوء من القُبلۃ واللمس المباشرۃ کے تحت ایک روایت اس طرح مروی ہے: عبدالرزاق عن ابراھیم بن محمد عن معبد بن نباتۃ عن محمد بن عمرو عن عروۃ بن الزبیر عن عائشۃ قالت قبلنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم صلّی ولم یحدث وضوءً، اس میں ابن الزبیر ہونے کی تصریح بھی ہے، اور سند میں ابراہیم تیمی ہیں اور نہ حبیب بن ابی ثابت، مرتب عفی عنہ

حقیقت یہ ہے کہ امام دارقطنی کا یہ اعتراض بالکل بے بنیاد ہے، جب دونوں طریقوں کے تمام راوی ثقہ ہیں، اور خود امام دارقطنیؒ کے اعتراف کے مطابق ان میں انقطاع بھی نہیں پایا جاتا تو پھر راویوں پر شبہ کرنا ذخیرۂ احادیث سے اعتماد کو اٹھا دینا ہے، صحیح بات یہ ہے کہ "قبلها ولم يتوضأ" اور "قبلها وهو صائم" دونوں الگ الگ روایتیں ہیں اور دونوں اپنی جگہ پر صحیح ہیں،[1] واللہ اعلم،

"ليس يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الباب شيء" یہ جملہ بھی امام ترمذیؒ نے اپنے علم اور اجتہاد کے مطابق فرمادیا ہے، ورنہ بخاریؒ اور مسلمؒ وغیرہ کی روایتیں اسی باب سے متعلق ہیں، اور بلاشبہ صحیح ہیں، نیز حدیث باب پر وارد ہونے والے اعتراضات کے بعد ثابت ہوتا ہے کہ وہ بھی صحیح علی شرط مسلم ہے، اور اگر بالفرض اس کو ضعیف بھی مان لیا جائے تب بھی تعدد طرق کی وجہ سے وہ حسن لغیرہ بن جاتی ہے، چنانچہ مبارک پوری نے "تحفۃ الاحوذی" میں تسلیم کیا ہے کہ تعددِ طرق کی بنا پر یہ حدیث قابلِ استدلال ہے، اسی لئے مبارک پوری سمیت بہت سے علماءِ اہلِ حدیث نے اس مسئلہ میں حنفیہ کی تائید کی ہے، واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم،

ایک اعتراض اور اس کا جواب :-

بعض منکرینِ حدیث اور ملحدینِ حدیثِ باب "عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم قبلها ولم يتوضأ" اور ان جیسی دوسری احادیث پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ازواجِ مطہرات نے اپنی نجی زندگی کے متعلق ایسی باتیں لوگوں کے سامنے کیوں بیان فرمائیں، جو ایک عام عورت بھی بیان کرتے ہوئے شرماتی ہے، لیکن مفسدین کا یہ اعتراض باطلِ محض اور مزاجِ دین سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے، کیونکہ ازواجِ مطہراتؓ پر شرعاً یہ ذمہ داری عائد ہوتی تھی، اور ان کا فرضِ منصبی یہ تھا کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ کے وہ پہلو لوگوں کے سامنے تعلیماً بیان کریں جن کا علم

---

[1] چنانچہ امام ابو زرعہؒ نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، اور امام ابن ابی حاتمؒ لکھتے ہیں "سئل ابو زرعة عن الوضوء من القبلة فقال ان لم يصح حديث عائشة قلت به (علل الحديث ج ۱ ص ۴۸ رقم ۱۱۰) وقد ذكر في اعلاء السنن (ج ۱ ص ۱۸۴ و ۱۸۵) حديثاً بواسطة الدارقطني وهو جامع لكلا الامرين اعني "قبلها ولم يتوضأ" و "قبلها وهو صائم" عن علي بن عبد العزيز الوراق عن عاصم بن علي عن ابي اويس حدثني هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة انه بلغها قول ابن عمرؓ "في القبلة الوضوء" فقالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل وهو صائم ثم لا يتوضأ، ۱۲

ان کے علاوہ اور کسی کو نہیں ہو سکتا تاکہ گھریلو زندگی سے متعلق دین کے احکام اور سنن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن کے سامنے آسکیں، ازواج مطہراتؓ نے اس تعلیم وتعلم میں نام نہاد حیا، کو کبھی آڑے آنے نہیں دیا، اگر خدانخواستہ وہ ایسا کرتیں تو شریعت کے بہت سے احکام پردۂ خفا میں رہ جاتے، حیا، بیشک جزوِ ایمان ہے لیکن یہ اس وقت تک مستحسن ہے جب تک وہ کسی شرعی یا طبعی ضرورت میں رکاوٹ نہ بنے، لیکن تعلیم وتبلیغ اور ضرورت کے وقت حیا، کا بہانہ قطعی غیر معقول ہے، واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب،

بَابُ الوُضُوْءِ مِنَ القَيْءِ وَالرُّعَافِ؛

قاء فتوضأ، قے اور رُعاف سے وضو کا مسئلہ ایک اصولی اختلاف پر متفرع ہے، وہ یہ کہ حنفیہ کے نزدیک کوئی بھی نجاست جسم کے کسی بھی حصّہ سے خارج ہو وہ ناقضِ وضو ہے، خواہ خروجِ نجاست عادۃً ہوا ہو خواہ بیماری کی وجہ سے، یہی مسلک ہے حنابلہ اور امام اسحاقؒ کا، اس کے برعکس امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ صرف اس نجاست کا خروج ناقض ہوتا ہے جو خود بھی معتاد ہو اور اس کا مخرج بھی معتاد ہو، جیسے بول وبراز، لہٰذا قے، رُعاف اور خون اُن کے نزدیک ناقض نہیں، کیونکہ اس کا مخرج معتاد نہیں، اور اگر سبیلین سے بول وبراز، منی، مذی ودی اور ریح کے علاوہ کوئی چیز خارج ہو تو وہ بھی اُن کے نزدیک ناقض نہیں، کیونکہ مخرج تو معتاد ہے لیکن خارج معتاد نہیں، البتہ دمِ استحاضہ اگرچہ خارجِ غیر معتاد ہے لیکن امام مالکؒ کے نزدیک اس سے قیاساً تو وضو نہ ٹوٹنا چاہئے لیکن وہ امر تعبّدی کے طور پر اس کو ناقضِ وضو مانتے ہیں،

امام شافعیؒ کے نزدیک مخرج کا معتاد ہونا تو ضروری ہے لیکن خارج کا معتاد ہونا ضروری نہیں لہٰذا اگر سبیلین سے غیر معتاد یعنی بول وبراز کے علاوہ کوئی چیز خارج ہو تو وہ ان کے نزدیک ناقض ہے، لہٰذا غیر سبیلین سے کسی نجاست کے خروج سے نہ مالکیہ کے نزدیک وضو ٹوٹتا ہے نہ شافعیہ کے نزدیک، جبکہ حنفیہ کے نزدیک ٹوٹ جاتا ہے، حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:۔

① حضرت ابوالدرداء کی حدیثِ باب "انّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاء فتوضأ، فلقیتُ ثوبان فی مسجد دمشق فذکرتُ ذلک لہ فقال صدق انا صببتُ لہ وضوءہ"، امام ترمذیؒ نے اس روایت کا جو طریق نقل کیا ہے وہ حسین المعلم سے مروی ہے، اور صحیح ہے جبکہ بعض دوسرے طرق میں اضطرابات پائے جاتے ہیں، لیکن

یہ طریق بلاشبہ قابل استدلال ہے، اسی لئے امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "وقد جوّد حسین المعلم هٰذا الحدیث وحدیث حسین اصح شیٔ فی هذا الباب"۔

شوافع نے اس حدیث پر دو اعتراض کئے ہیں ایک یہ کہ "قاء فتوضأ" میں "ف" سببیت کے لئے نہیں ہے، بلکہ مطلق تعقیب کے لئے ہے، اور یہ ممکن ہے کہ آپؐ نے کسی اور حدث کی بنا پر وضو فرمایا ہو لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تاویل خلاف ظاہر ہے قے کے فوراً بعد وضو کا ذکر کرنا دلالت کر رہا ہے کہ راوی قے کو وضو کا سبب قرار دینا چاہتا ہے اس لئے اس احتمال ناشی من غیر دلیل کا کوئی اعتبار نہیں،

دوسرا اعتراض بعض شوافع نے یہ کیا ہے کہ دراصل یہ حدیث "قاء فافطر" تھی، کسی راوی سے وہم ہوا اور اس نے "قاء فتوضأ" روایت کر دیا، اس کی دلیل یہ ہے کہ مستدرک حاکم[۲۶] (ج ۱ ص ۴۲۶) باب الافطار من القیٔ میں حسین المعلم ہی کی روایت سے حضرت ابو الدرداءؓ اور حضرت ثوبانؓ کی یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے، ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قاء فافطر فلقیت ثوبان فی مسجد دمشق فذکرت ذلک لہ فقال صدق انا صببت لہ وضوءہ؛ اس کا جواب یہ ہے کہ جب روایت کی سند کا صحیح ہونا معلوم ہو گیا تو اس کے بعد وہم کی بدگمانی کسی طرح درست نہیں، واقعہ یہ ہے کہ دونوں روایتیں اپنی اپنی جگہ صحیح ہیں، "قاء فافطر" بھی اور "قاء فتوضأ" بھی، "والاصح ان یقال ان الحدیث مشتمل علی کلا اللفظین لان تمام الحدیث فی مسند احمد ج ۶ ص ۴۴۹ عن ابی الدرداءؓ قال استقاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فافطر فاتی بماء فتوضأ"، علاوہ ازیں اگر صرف "فافطر" والی ہی روایت لی جائے تب بھی ہمارا استدلال اس حدیث میں حضرت ثوبانؓ کے اس جملہ سے پورا ہو جاتا ہے، "انا صببت لہ وضوءہ"

(۲) صاحب ہدایہ نے حنفیہ کی دلیل میں ایک قولی حدیث مرفوع پیش کی ہے، "الوضوء من کل دم سائل" علامہ جمال الدین زیلعیؒ[۱] نے لکھا ہے کہ یہ حدیث حضرت تمیم داریؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ سے مروی ہے، تمیم داری کی روایت کی تخریج امام دار قطنیؒ نے کی ہے اور وہ "یزید بن خالد عن یزید بن محمد عن عمر بن عبد العزیز عن تمیم الداری" کے طریق سے

---

[۱] زیلعی ج ۱ ص ۱۲۱،

مروی ہے، لیکن یہ طریق بقولِ امام دارقطنی ضعیف ہے، ایک تو اس لئے کہ یزید بن خالد اور یزید بن محمد دونوں مجہول ہیں، دوسرے اس لئے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا سماع حضرت تمیم داری سے نہیںؓ، اور حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت کی تخریج حافظ ابن عدیؒ نے "الکامل" میں کی ہے، اس روایت کی سند پر بعض حضرات نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس میں ایک راوی احمد بن فرج آتے ہیں، جنھیں ضعیف کہا گیا ہے، اس کا جواب ظاہر ہے، کہ خود حافظ ابن عدیؒ نے اُن کے بارے میں فیصلہ لکھا ہو کہ احمد بن الفرج اگرچہ ضعیف ہیں، لیکن چونکہ وہ ہمیشہ لکھکر روایت کیا کرتے تھے اس لئے محدثین نے انھیں قابلِ استدلال سمجھا ہے، چنانچہ کئی ایک حضرات نے اُن کی توثیق بھی کی ہے، لہٰذا ان کی حدیث قابلِ استدلال ہے، اور کم از کم حسن ضرور ہے، پھر اس روایت کی تحسین سے حضرت تمیم داری کی روایت کو بھی تقویت حاصل ہو جاتی ہے،

(۳) ابن ماجہ میں حضرت عائشہؓ کی مرفوع روایت ہے: "قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اصابہ قیئ او رعاف او قلس او مذی فلینصرف فلیتوضأ ثم لیبن علیٰ صلوتہ وھو فی ذلک لا یتکلم" (ابن ماجہ، کتاب الصلوٰۃ باب ماجاء فی البناء علی الصلوٰۃ) اس حدیث کی سند پر مفصل کلام "باب ماجاء لایقبل صلوٰۃ بغیر طہور" میں گذر چکا ہے فلیراجع"

(۴) تقریباً تمام کتب صحاح میں حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش کا واقعہ مذکور ہے، "عن عائشۃؓ قالت جاءت فاطمۃ بنت ابی حبیش الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت یارسول اللہ انی امرأۃ استحاض فلا اطہر افادع الصلوٰۃ؟ قال لا انما ذلک عرق ولیست بالحیضۃ فاذا اقبلت الحیضۃ فدعی الصلوٰۃ واذا ادبرت فاغسلی عنک الدم وصلی، اس حدیث کے ابو معاویہ والے طریق میں یہ الفاظ بھی موجود ہیں "توضئی لکل صلوٰۃ حتیٰ یجیئ ذلک الوقت" (رواہ الترمذی فی باب فی المستحاضۃ) اس میں وضو کے حکم

لہ وذکر فی اعلاء السنن ج ۱ ص ۱۵۲، قال فی السعایۃ یزید بن خالد ویزید بن محمد قد اختلف فیہما وقد وثقوہ کما فی الکاشف للذہبی (جامع الآثار لشیخنا ص ۱۱) قلت (ای العلامۃ العثمانیؒ) وہو معتضد بالذی قبلہ وارتفع قول الدارقطنی بالجہالۃ بتوثیق غیرہ فان المجہول لا یوثق وعدم سماع عمر بن عبدالعزیز الخلیفۃ الراشد من تمیم لا یضرنا فان الانقطاع فی القرن الثانی والثالث لیس بعلۃ عندنا لاسیما ارسال مثل عمرؒ" ۱۲ (از مرتب)

کی علت یہ بیان کی گئی ہے کہ "انما ذلک عرق" یعنی یہ رگ سے نکلنے والا خون ہے، اس سے معلوم ہوا کہ خروجِ دم ناقضِ وضو ہے،

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا استدلال حضرت جابرؓ کی روایت سے ہے، جسے امام بخاریؒ نے تعلیقاً[1] نقل کیا ہے، "ویذکر عن جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان فی غزوۃ ذات الرقاع فرمی رجل ...... بسھم فنزفہ الدم فرکع وسجد ومضیٰ فی صلوٰتہ،" اس واقعہ کی تفصیل امام ابوداؤدؒ[2] نے مسنداً روایت کی ہے، یہ صحابی جنھیں تیر لگا تھا حضرت عباد بن بشرؓ تھے، حنفیہ کی طرف سے اُس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت نہیں، اور بغیر آپؐ کی تقریر کے دوسری احادیث کے مقابلہ میں صحابی کا فعل حجت نہیں ہو سکتا، پھر اگر اس حدیث سے عدمِ انتقاضِ وضو پر استدلال کیا جا سکتا ہے تو اس سے خون کی طہارت پر بھی استدلال درست ہونا چاہئے، اس لئے کہ ابوداؤد کی تصریح کے مطابق اُن کو تین تیر لگے تھے، اس لئے یہ ممکن نہیں کہ اُن کے کپڑے خون سے ملوّث نہ ہوئے ہوں، اور بعض شافعیہ کا یہ کہنا تکلفِ بارد ہے کہ خون دھار کی شکل میں نکل کر سیدھا زمین پر گرا اور کپڑوں کو نہیں لگا، شافعیہ کی اس تاویل کی تردید ابوداؤد میں "فلما رأی المھاجری ما بالانصاری من الدماء" کے الفاظ سے بھی ہو جاتی ہے، بہرحال فما ھو جوابکم عن نجاسۃ الدم فھو جوابنا عن انتقاض الوضوء، خیر یہ جواب تو الزامی تھا، اس کا تحقیقی جواب یہ ہے کہ درحقیقت حضرت عبادؓ نماز اور تلاوتِ قرآن کی لذت میں اس قدر محو تھے کہ یا تو انھیں خون نکلنے کا پتہ ہی نہ چلا یا چلا بھی تو غلبۂ لذت کی وجہ سے نماز نہ توڑ سکے، یہ غلبۂ حال اور استغراق کی کیفیت تھی، جس سے کوئی فقہی مسئلہ مستنبط نہیں کیا جا سکتا، اس کی تائید ابوداؤد ہی میں ان الفاظ سے ہوتی ہے: "قال ان کنت فی سورۃ اقرؤھا فلم احب ان اقطعھا" علاوہ ازیں انتقاضِ وضو کے جو دلائل اوپر بیان ہوئے وہ قاعدۂ کلیہ کی حیثیت رکھتے ہیں جنھیں اس واقعہ جزئیہ پر قربان نہیں کیا جا سکتا،

شوافع کا دوسرا استدلال صحابہ وتابعین کے بعض آثار سے ہے، چنانچہ امام بخاریؒ[3] نے حسن بصریؒ، ابن ابی اوفیؓ، ابن عمرؓ اور طاؤسؒ وغیرہ کے آثار تعلیقاً ذکر کئے ہیں، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ صحابہؓ و تابعینؒ کے آثار دونوں جانب ہیں، چنانچہ ابن ابی شیبہؒ نے مصنف[4] میں دونوں قسم کے آثار جمع کر دیئے ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوہریرۃؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت حسن بصریؒ اور مجاہد وغیرہ انتقاضِ وضو کے قائل تھے، لہٰذا محض یک طرفہ آثار سے استدلال نہیں ہو سکتا، نیز عدمِ انتقاضِ وضو پر دال آثار میں سے بیشتر میں یہ تاویل کی جا سکتی ہے کہ وہ حالتِ عذر پر محمول ہیں، اور پھر سب سے بڑھ کر

---

[1] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۹) کتاب الوضوء، باب من لم یر الوضوء الا من المخرجین القبل والدبر ۱۲ [2] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۶) باب الوضوء من الدم ۱۲ [3] ج ۱ ص ۲۹، ۱۲ [4] ج ۱ باب اذا سال الدم او قطر او برز ففیہ الوضوء ۱۲

یہ کہ صحابہ وتابعین کے آثار ان احادیثِ مرفوعہ صحیحہ کا مقابلہ نہیں کرسکتے جو حنفیہ کا مستدل ہیں،
شافعیہ کا ایک استدلال بخاری[1] میں حضرت حسن بصریؒ کے قول سے ہے، کہ "ما زال المسلمون یصلّون فی جراحاتھم" اس کا جواب یہ ہو کہ یہاں حضرت حسن بصریؒ کی مراد وہ زخم ہیں جن سے خون نہ بہہ رہا ہو، جس کی دلیل یہ ہے کہ مصنف[2] ابن ابی شیبہ میں صحیح سند کے ساتھ حضرت حسن بصریؒ سے مروی ہے "انہ کان لایری الوضوء من الدم الا ماکان سائلاً" واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

باب الوضوء بالنبیذ

وقد رأی بعض اھل العلم الوضوء بالنبیذ، نبیذ کی تین قسمیں ہیں:
① غیر مطبوخ غیر مسکر غیر متغیر غیر حلو رقیق، اس سے باتفاق وضو جائز ہے،
② مطبوخ مسکر غلیظ جس کی رقّت وسیلان ختم ہوگئی ہو، اس سے باتفاق وضو ناجائز ہے
③ حلو رقیق غیر مطبوخ غیر مسکر، اس کے بارے میں اختلاف ہے، اور کئی مذاہب منقول ہیں
(۱) وضو جائز نہیں، یہاں تک کہ اگر دوسرا پانی موجود نہ ہو تو تیمم متعین ہے، یہ ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک ہے، امام ابو یوسفؒ بھی اسی کے قائل ہیں، اور امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے
(۲) وضو متعین ہے، اور تیمم ناجائز ہے، یہ سفیان ثوریؒ کا مسلک ہے اور امام ابو حنیفہؒ کی مشہور روایت بھی یہی ہے،
(۳) امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر دوسرا پانی موجود نہ ہو تو پہلے اس سے وضو کرلے بعد میں تیمم بھی کرے، امام اعظم ابو حنیفہ رہ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔
(۴) وضو واجب ہے، اور اس کے بعد تیمم مستحب ہے یہ امام اسحاق بن راہویہ کا مسلک ہے
علامہ کاسانیؒ نے بدائع میں نقل کیا ہے کہ امام صاحبؒ نے آخر میں پہلے قول کی طرف رجوع کرلیا تھا، لہٰذا اب نبیذ سے عدم وضو پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے، حنفیہ میں سے امام طحاویؒ، علامہ ابن نجیمؒ اور قاضی خانؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے، اگرچہ علامہ شامیؒ کو اس پر اعتراض ہے اور انھوں نے البحر الرائق کے حاشیہ پر لکھا ہے کہ مفتی بہ قول متون کی روایت ہونی چاہئے، اور اس میں جواز کا فتویٰ دیا گیا ہے، لیکن جمہور حنفیہ متأخرین عدم جواز کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں،

[1] ج ۱ ص ۲۹ باب من لم یر الوضوء الا من المخرجین القبل والدبر۔ [2] ج ۱ باب اذا سال الدم او قطر او برز ففیہ الوضوء ۱۲

بالخصوص اس لئے کہ اس کی طرف امام صاحبؒ کا رجوع ثابت ہے،

حدیثِ باب یعنی عن عبد اللہ بن مسعودؓ قال سألنی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما فی اداوتك؟ فقلت نبیذ فقال تمرۃ طیبۃ وماء طھور، حضرت سفیان ثوریؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے قولِ اوّل کی مستدل ہے، لیکن امام ترمذیؒ اور جمہور محدثین اسے ناقابلِ استدلال کہتے ہیں، کیونکہ اس کا مدار ابو زید پر ہے، جو مجہول ہیں، بعض حنفیہ نے ضعفِ حدیث کا اعتراض رفع کرکے حدیث کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ توجیہات تکلف سے خالی نہیں، اور جب امام صاحبؒ کا جمہور کے قول کی طرف رجوع ثابت ہے تو پھر ان پر تکلف جوابات کی چنداں ضرورت نہیں، اسی لئے امام طحاویؒ اور علامہ زیلعیؒ جیسے حنفی محدثین نے بھی اس حدیث کے ضعف کو تسلیم کیا ہے، واللہ اعلم،

بَابُ فِی کَرَاھِیَةِ رَدِّ السَّلَامِ غَیْرَ مُتَوَضِّیءٍ،

ان رجلا سلم علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو یبول فلم یرد علیہ،

امام ترمذیؒ نے ترجمہ اس بات پر قائم کیا ہے کہ بے وضو ہونے کی حالت میں سلام کا جواب دینا مکروہ ہے، لیکن وہ اس باب میں جو حدیث لائے ہیں، وہ صرف پیشاب کے وقت ترکِ ردِّ سلام کی ہے، اس لئے بظاہر حدیث باب سے ترجمہ ثابت نہیں ہوتا،

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت امام ترمذیؒ نے یہ ترجمہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیثِ باب سے نہیں بلکہ حضرت مہاجر بن قنفذ کی روایت سے ثابت کیا ہے، جس کا حوالہ "وفی الباب" کے عنوان کے تحت موجود ہے، حضرت مہاجر بن قنفذ کی یہ حدیث نسائی، ابوداؤد اور ابن ماجہ میں مروی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں "انہ سلم علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو یبول فلم یرد علیہ السلام حتی توضأ فلما توضأ رد علیہ[۱]" لہٰذا اس حدیث سے ترجمۃ الباب ثابت ہو جاتا ہے،

حنفیہ کے نزدیک تقاضاءِ حاجت وغیرہ کے وقت سلام کرنا اور جواب دینا دونوں مکروہ ہیں اس کے علاوہ علامہ شامیؒ نے تقریباً سترہ مواقع ایسے لکھے ہیں جن میں سلام مکروہ ہے، البتہ احناف کے نزدیک حالتِ حدث میں سلام مکروہ نہیں، کراہت پہلے تھی بعد میں اس کی اجازت ہوگئی، حضرت مہاجر بن قنفذ کی روایت میں آپؐ نے وضو کرکے جواب دیا تو یہ استحباب پر محمول ہے،

---

[۱] اللفظ للنسائی (ج ۱ ص ۱۵ و ۱۶) باب رد السلام بعد الوضوء، وانظر سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۴) باب فی الرجل یرد السلام وھو یبول، [بقیہ حاشیہ بائیں حاشیے میں عمودی طور پر مطبوع]

چنانچہ ردِ سلام کے لئے اگر کوئی شخص وضو یا تیمم کا اہتمام کرے تو یہ مستحب ہے،

حالت بول و براز میں جواب نہ دینے سے حضرت عائشہؓ کی روایت[۱] "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یذکر اللہ عزوجل علی کل احیانہ" سے کوئی تعارض نہیں، کیونکہ حضرت عائشہؓ کا یہ ارشاد یا ذکر قلبی پر محمول ہے یا اذکار موقتہ پر، واللہ اعلم،

بَابُ مَاجَاءَ فِیْ سُؤْرِ الْکَلْبِ

یغسل الاناء اذا ولغ فیہ الکلب، ولغ باب فتح سے ہے، ولوغ کے معنی ہیں کتے کا کسی مائع چیز میں منہ ڈال کر زبان کو حرکت دینا چاہے پئے یا نہ پئے، اور اس کے کھانے کے لئے "لحس" اور خالی برتن کو چاٹنے کے لئے "لعق" کے الفاظ مستعمل ہیں، یہاں ولوغ سے مراد مطلق منہ ڈالنا ہے جس میں "لحس" اور "لعق" بھی شامل ہیں،

سبع مرات، سورِ کلب کے بارے میں فقہاء کا یہ اختلاف ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک اس سے برتن نجس نہیں ہوتا، البتہ سات مرتبہ دھونے کا حکم تعبدی ہے، جمہور کے نزدیک سورِ کلب نجس ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث باب صحیح مسلم میں "باب حکم ولوغ الکلب" کے تحت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے، "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طہور اناء احدکم اذا ولغ فیہ الکلب ان یغسلہ سبع مرات اولاھن بالتراب" اس میں "ان یغسلہ" کے الفاظ بتلا رہے ہیں کہ حکمِ غسل تطہیر کے لئے ہے، اور تطہیر اسی چیز کی ہوتی ہے جو نجس ہو، لہٰذا یہ حدیث امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے،

پھر طریقہ تطہیر میں اختلاف ہے، حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک تطہیر کے لئے تسبیع یعنی سات مرتبہ دھونا واجب ہے، امام مالک بھی امر تعبدی کے طور پر تسبیع کے قائل ہیں، جبکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک تثلیث کافی ہے، ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیث باب سے ہے، جو متعدد طرق سے مروی ہے، اور صحیح ہے،

حنفیہ کا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی ایک روایت سے ہے جو حافظ ابن عدیؒ نے "الکامل" میں ذکر کی ہے: "عن الحسین بن علی الکرابیسی ثنا اسحٰق الازرق ثنا عبدالملک عن عطاء عن ابی ھریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا ولغ الکلب فی اناء احدکم فلیھرقہ ولیغسلہ ثلاث مرات[۲]"، اس پر شافعیہ نے

---

[۱] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۴) باب فی الرجل یذکر اللہ تعالیٰ علی غیر طہر ۱۲ [۲] اخرجہ الزیلعی (ج ۱ ص ۱۳۱) والعینی فی العمدۃ (ج ۱ ص ۳۲۵) ۱۲

یہ اعتراض کیا ہے کہ اس حدیث کا مدار کرابیسی پر ہے، اوّل تو یہ متکلّم فیہ ہیں، کیونکہ امام احمدؒ نے ان پر جرح کی ہے، دوسرے یہ اس روایت میں متفرد ہیں، اور ثقات کی مخالفت کر رہے ہیں، کیونکہ تمام ثقات حضرت ابوہریرہؓ سے تسبیع نقل کرتے ہیں، اور یہ اُن کے خلاف تثلیث کے راوی ہیں، لہٰذا اُن کی یہ روایت منکر ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ کرابیسی حدیث کے امام ہیں، اور امام بخاریؒ اور داؤد ظاہریؒ کے استاذ ہیں، خود امام احمدؒ نے اُن کے بارے میں فرمایا "لہ اخبار کثیرۃ ھو حافظھا" حافظ ابن حجرؒ اُن کے بارے میں فرماتے ہیں، "صدوق فاضل" (تقریب ص ۱۴۱) اُن پر سوائے امام احمدؒ کے کسی نے طعن نہیں کیا، اور جہاں تک اُن کی جرح کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فتنۂ خلقِ قرآن میں ایک مرتبہ انھوں نے موہم الفاظ استعمال کرکے اپنی جان بچائی تھی، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ کوئی سببِ جرح نہیں، کیونکہ یہ عمل امام بخاریؒ سے بھی ثابت ہے کہ ایک مرتبہ انھوں نے "لفظی بالقراٰن مخلوق" کہہ کر اپنی جان چھڑائی تھی (کما نقلہ الشیخ تقی الدین ابن دقیق العید) اسی وجہ سے امام ذہلیؒ نے امام بخاری پر جرح کی تھی جسے کسی نے قبول نہیں کیا، علاوہ ازیں اسی قسم کی تاویل خود امام شافعیؒ سے بھی ثابت ہے، کما ذکرہ البنوریؒ فی المعارف، لہٰذا محض اتنی بات کرابیسیؒ کی حدیث کو رد کرنے کا سبب نہیں بن سکتی، چنانچہ خود حافظ ابن عدیؒ نے "الکامل" میں ان کی یہ حدیث روایت کرنے کے بعد لکھا ہے کہ: "لم یرفعہ غیر الکرابیسی والکرابیسی لم اجد لہ حدیثاً منکراً غیر ھٰذا" اس سے پتہ چلا کہ اُن کے نزدیک کرابیسی کی احادیث مقبول ہیں، رہا حافظ ابن عدیؒ کا اس حدیث کو منکر کہنا سو وہ انصاف سے بعید ہے، کیونکہ منکر اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں کسی ضعیف راوی نے ثقہ کی مخالفت کی ہو، اور جب کرابیسی کا ثقہ ہونا ثابت ہو گیا تو ان کی حدیث کو منکر نہیں کہا جا سکتا، ہاں شاذ کہہ سکتے ہیں، کیونکہ یہاں ایک ثقہ دوسرے ثقات کی مخالفت کر رہا ہے، اور حدیثِ شاذ کے قبول کرنے یا رَد کرنے میں محدثین کا مشہور اختلاف ہے، محققین کا کہنا یہ ہے کہ شذوذ صحت کے منافی نہیں ہوتا، کیونکہ اس کا راوی بھی ثقہ ہوتا ہے، علامہ عثمانیؒ نے "فتح الملہم" کے مقدمہ میں حافظ سخاویؒ اور حافظ ابن حجرؒ کے کلام سے اس کو ثابت کیا ہے، ان کی پوری بحث سے قولِ فصل یہ نکلتا ہے کہ شذوذ صحت کے منافی تو نہیں، البتہ اس کی وجہ سے روایت میں توقف کیا جائے گا، اگر دوسرے قرائن اس کی صحت پر دلالت کرتے ہوں تو اسے

قبول کر لیا جائے گا، ورنہ رد کر دیا جائے گا، اور کرابیسی کی اس روایت کی صحت کے متعدد قرائن موجود ہیں،

① سنن دارقطنی[۱] میں حضرت عطاء بن یسار کے طریق سے حضرت ابوہریرۃؓ کا موقوف اثر ہے، "اذا ولغ الکلب فی الاناء فاھرقہ ثم اغسلہ ثلاث مرات" واضح رہے کہ حضرت ابوہریرۃؓ خود حدیث تسبیع کے راوی ہیں، لہٰذا ان کا یہ فتویٰ اس بات پر دلالت کرتا کہ تسبیع کا حکم وجوب کے لئے نہیں ہے،

امام دارقطنیؒ نے اولاً اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ "یہ روایت عبدالملک کا تفرد ہے" لیکن یہ اعتراض چنداں قابلِ توجہ نہیں، کیونکہ عبدالملک باتفاق ثقہ ہیں، اور ثقہ کا تفرد مضر نہیں ہوتا،

دوسرا اعتراض امام دارقطنیؒ نے یہ کیا ہے کہ حضرت ابوہریرۃؓ کے اس اثر میں متناً اضطراب ہے بعض روایات میں یہ اُن کا قول تھا (کما فی الروایۃ المذکورۃ) اور بعض میں ان کا عمل (چنانچہ دارقطنی[۲] ہی میں ایک روایت اُن سے اس طرح مروی ہے "عن ابی ھریرۃ انہ کان اذا ولغ الکلب فی الاناء اھراقہ وغسلہ ثلاث مرات)، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کوئی اضطراب نہیں بلکہ دونوں میں تطبیق ہو سکتی ہے، کہ انھوں نے تثلیث پر عمل بھی کیا ہو، اور اس کے جواز کا فتویٰ بھی دیا ہو،

ایک اعتراض اس پر شافعیہ کی جانب سے یہ بھی کیا جاتا ہے کہ العبرۃ بما روی لا بما رأی کے قاعدہ سے اعتبار حضرت ابوہریرۃؓ کی روایت کا ہوگا، نہ کہ فتویٰ کا، اس کا جواب یہ ہے کہ ان کا فتویٰ کرابیسی کی روایت کے مطابق ہے، اس لئے یہاں یہ قاعدہ غیر متعلق ہے،

چوتھا اعتراض حافظ ابن حجرؒ نے کیا ہے، اور وہ یہ کہ دارقطنی ہی میں حضرت ابوہریرۃؓ کا ایک دوسرا فتویٰ تسبیع[۳] کا بھی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ تثلیث کے فتویٰ کو وجوب پر اور تسبیع کے فتوے کو استحباب پر محمول کیا جائے گا، تاکہ دونوں میں تعارض نہ ہو،

② سننِ دارقطنی ہی میں ثنا جعفر بن محمد بن نصیر ثنا الحسن بن علی

---

[۱] ج ۱ ص ۲۴، طبع مطبع الفاروقی دہلی، باب ولوغ الکلب فی الاناء: [۲] حوالۂ بالا (ص ۲۵) ۱۲

[۳] ثنا المحاملی نا حجاج بن الشاعر نا عارم نا حماد بن زید عن ایوب عن محمد عن ابی ہریرۃ فی الکلب یلغ فی الاناء قال یہراق ویغسل سبع مرات "صحیح موقوف (سنن الدارقطنی ج ۱ ص ۲۴) از مرتب

المصری نا عبد الوھاب بن ضحاک نا اسمٰعیل بن عیاش عن ھشام بن عروۃ عن ابی الزناد عن الاعرج عن ابی ھریرۃؓ عن النبیؐ صلی اللہ علیہ وسلم فی الکلب یلغ فی الاناء انہ یغسل ثلاثًا او خمسًا او سبعًا (دارقطنی ج ۱ ص ۶۵[۱] رقم ۱۳[۲]) یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے، لیکن کرابیسی کی مذکورہ بالا روایت کی تائید کے لئے کافی ہے،

(۳) مصنف عبد الرزاق (ج ۱ ص ۹۷) میں حضرت عطاء بن یسار کا فتویٰ موجود ہے، جس میں انھوں نے تین مرتبہ کی بھی اجازت دی ہے، "عن ابن جریج قال قلت لعطاء کم یغسل الاناء الذی یلغ فیہ الکلب؟ قال کل ذلک سمعت سبعًا و خمسًا و ثلاث مرات" واضح رہے کہ حضرت عطاء، حدیث تسبیع کے بھی راوی ہیں، اگر تسبیع کا حکم وجوب کے لئے ہوتا تو وہ اس کے خلاف کی ہرگز اجازت نہ دیتے[۲]،

(۴) اگر تسبیع کی روایات کو وجوب پر محمول کیا جائے تو کرابیسی کی روایت کو جو سنداً اصح ہے بالکل چھوڑنا پڑتا ہے، اور اس کو اختیار کیا جائے تو روایاتِ تسبیع پر بھی عمل ہو سکتا ہے کہ انھیں استحباب پر محمول کیا جائے اور بقول صاحب بحر امام ابو حنیفہؒ بھی تسبیع کے استحباب کے قائل تھے،

(۵) اگر احتمالِ نسخ کے اعتبار سے دیکھا جائے تو کرابیسی کی روایت راجح ہے، کیونکہ کلاب کے معاملہ میں احکامِ شریعت تدریجاً تشدید سے تخفیف کی طرف آئے ہیں، جیسا کہ صحیح مسلم میں حضرت عبد اللہ بن المغفل کی روایت ہے، "قال امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بقتل الکلاب ثم قال ما بالھم و بال الکلاب؟ ثم رخص فی کلب الصید و کلب الغنم وقال اذا ولغ الکلب فی الاناء فاغسلوہ سبع مرات و عفروہ الثامنۃ بالتراب" (مسلم ج ۱ باب حکم ولوغ الکلب، ص ۱۳۷) اس روایت کا سیاق یہ بتاتا ہے کہ تسبیع کا حکم بھی تشدید فی امر الکلاب کے سلسلہ کی ایک کڑی تھی، اور یہ قرینِ قیاس ہے، کہ شروع میں تسبیع کا حکم وجوب کے لئے ہو اور بعد میں صرف استحباب باقی رہ گیا ہو، جیسا کہ روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے،

(۶) قیاس سے بھی کرابیسی کی روایت کی تائید ہوتی ہے کہ تسبیع واجب نہ ہو کیونکہ وہ نجاستیں جو غلیظ ہیں اور ان کی نجاست قطعی دلائل سے ثابت ہے، اور جن میں طبعی کراہت اور استقذار بھی زیادہ ہے، مثلاً بول و براز حتیٰ کہ خود کلب کا بول و براز تین مرتبہ دھونے سے

---

[۱] وفی نسخۃ المطبع الفاروقی (ج ۱ ص ۲۴)، [۲] امام زہری کے اثر سے بھی کرابیسی کی تائید ہوتی ہے، "عبد الرزاق عن معمر قال سألت الزہری عن الکلب یلغ فی الاناء قال یغسل ثلاث مرات" مصنف عبد الرزاق (ج ۱ ص ۹۷) باب الکلب یلغ فی الاناء [illegible]

باتفاق پاک ہوجاتی ہیں، تو سورِ کلب جس کی نجاست نہ غلیظ ہے نہ قطعی اور نہ بول وبراز سے زیادہ مستقذر، اس میں تسبیع کا حکم معقول کیسے ہوسکتا ہے! لہٰذا ظاہر یہ ہے کہ یہ حکم استحباب کے لئے ہے، چونکہ کتے کے لعاب میں سمیت زیادہ ہوتی ہے، اس سے یقینی طور پر بچانے کے لئے یہ ہدایت دی گئی کہ اسے سات مرتبہ دھولیا جائے، اسی لئے اس کو مٹی سے مانجھنا بھی مستحب قرار دیا،

⑦ احادیث تسبیع میں اس لحاظ سے بڑا اختلاف ہے کہ بعض روایات میں "اولھن[1] بالتراب" آیا ہے، اور خود ترمذی کی روایت باب کے الفاظ یہ ہیں: "اولٰہن او اخراہن بالتراب" بعض میں "السابعة بالتراب"[2] اور بعض میں "والثامنة عفروہ فی التراب"[3] اس آخری جملہ میں "أو" کو بعض حضرات نے شک پر محمول کیا ہے، اور بعض نے تطبیق بین الروایات کے لئے اسے تنویع پر محمول کیا ہے، بہرحال الفاظِ روایت میں اختلاف کی وجہ سے تطبیق دینا ضروری ہے، اور وجوب پر محمول کرنے کے بعد تطبیق پیدا کرنا تکلف سے خالی نہیں، البتہ اگر استحباب پر محمول کیا جائے تو ان میں بغیر کسی تکلف کے تطبیق ہوسکتی ہے کہ ان میں سے ہر طریقہ جائز ہے، واللہ اعلم، بہرحال ان قرائن کی بناء پر کراہیت کی روایت اپنے شذوذ کے باوجود راجح ہوجاتی ہے،

بَابُ مَاجَاءَ فِی سُؤْرِ الْهِرَّةِ،

انہا لیست بنجس، سورِ ہرہ امام اوزاعیؒ کے نزدیک نجس ہے، ائمۂ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بلا کراہت طاہر ہے، اور امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مکروہ ہے، پھر امام طحاویؒ مکروہ تحریمی کہتے ہیں، اور امام کرخیؒ مکروہ تنزیہی، اکثر حنفیہ نے کرخی کی روایت کو ترجیح دی ہے، اور کراہت تنزیہی پر فتویٰ دیا ہے،

امام اوزاعیؒ کا استدلال مسند احمد وغیرہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے: "قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یأتی دار قوم من الانصار ودونہم دار فشق ذلک علیہم فقالوا یا رسول اللہ تأتی دار فلان ولا تأتی دارنا فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لأن فی دارکم کلباً قالوا فان فی دارهم سنّورا فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم السنّور سبع" اس حدیث کے آخری جملہ "السنور سبع" سے امام اوزاعیؒ کا استدلال ہے، اس جملہ میں بلی کو درندہ قرار دیا گیا ہے، اور درندوں کا سؤر نجس ہوتا ہے، لیکن حافظ جمال الدین زیلعیؒ نے "نصب الرایہ"[4] میں فرمایا کہ یہ حدیث ضعیف ہے، نیز مجمع الزوائد باب فی السنور والکلب (ج ۱ ص ۱۸۶، ۱۸۹)

---

[1] سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۶۴، طبع مطبع فاروقی دہلی) باب ولوغ الکلب فی الاناء ۱۲ [2] حوالۂ بالا ۱۲، [3] حوالۂ بالا ۱۲
[4] (ج ۱ ص ۱۳۴ و ۱۳۵) فصل فی الآسار وغیرها، الحدیث السابع والأربعون ۱۲ مرتب

میں علامہ ہیثمی اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں "وفیہ عیسیٰ بن المسیب وھو ضعیف" علاوہ ازیں اگر استدلال کو تسلیم بھی کیا جائے تب بھی ہرّہ علّتِ طواف اور عمومِ بلوٰی کی بنا پر سُورِ سباع کے حکم سے خارج ہوگی،

جمہور کا استدلال حضرت ابو قتادہ کی حدیثِ باب سے ہے، نیز ابو داؤد کی بھی ایک روایت سے استدلال ہے جو اس طرح مروی ہے: "حدثنا عبد اللہ بن مسلمۃ قال حدثنا عبد العزیز عن داؤد بن صالح بن دینار التمار عن امہ ان مولاتہا ارسلتہا بھریسۃ الی عائشۃ فوجدتہا تصلی فاشارت الی ان ضعیہا فجاءت ھرۃ فاکلت منہا فلما انصرفت اکلت من حیث اکلت الھرۃ فقالت ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ قال انہا لیست بنجس انما ھی من الطوافین علیکم وقد رأیتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ بفضلہا[1] » (ابو داؤد ج ۱ص باب سور الھرۃ)

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار باب سور الہرۃ میں ذکر کی ہے، "ابو بکرۃ حدثنا قال ثنا ابو عاصم عن قرۃ بن خالد قال ثنا محمد بن سیرین عن ابی ھریرۃؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال طھور الاناء اذا ولغ فیہ الھرّ أن یغسل مرۃ او مرتین (قرۃ شک) وھذا حدیث متصل الاسناد، اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ یہی حدیث ہشام بن حسان نے محمد بن سیرین سے موقوف علیٰ ابی ہریرہ روایت کی ہے، لہٰذا اس میں رفعاً و وقفاً اضطراب پیدا ہو گیا، اس کا جواب امام طحاویؒ نے یہ دیا ہے کہ محمد بن سیرین کی یہ عادت ہے کہ وہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کو موقوفاً ذکر کرتے ہیں، حالانکہ وہ مرفوع ہوتی ہے، اس کی دلیل امام طحاویؒ نے یہ بیان فرمائی، حدثنا ابراھیم بن ابی داؤد قال

---

[1] واخرج مسددؒ فی مسندہ عن ام سلمۃ انہ اہدی لہا صحفۃ فیہا خبز ولحم فقامت الی الصلوٰۃ وقمنا نصلی فجاءت ہرۃ الی الطعام فاکلت منہ الی ان سلّمنا اخذت ام سلمۃ القصعۃ فدورتہا حتی کان حیث اکلت الہرۃ من نحوہا فاکلت منہ (المطالب العالیۃ لابن حجرؒ ص ۱۱ ج ۱ رقم ۱۹) وعن الرکین بن الربیع عن عمتہ ان الحسن بن علیؓ قال "لا بأس بسور الہرۃ"، وعن ابی سعید الجابری ان علیاً سئل عن الہرۃ تشرب من الاناء قال "لا بأس بسور الہرۃ (ایضاً رقم ۲۰ و ۲۱)۔

ثنا ابراهيم بن عبد الله الهروی قال ثنا اسمٰعيل بن ابراهيم عن يحيیٰ بن عتيق عن محمد بن سيرين انه كان اذا حدّث عن ابی هريرةؓ فقيل له عن النبی صلی الله عليه وسلم؟ فقال كل حديث ابی هريرةؓ عن النبی صلی الله عليه وسلم[1]" اس سے معلوم ہوا کہ محمد بن سیرینؒ جو کچھ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں وہ مرفوع ہوتی ہے، خواہ مرفوع ہونے کی تصریح کریں یا نہ کریں، لہٰذا یہ اضطراب رفع ہوگیا،

اسی طرح امام طحاویؒ نے حضرت ابوہریرہؓ کا یہ اثر بھی نقل کیا ہے، "یغسل[2] الاناء من الهر كما يغسل من الكلب" اسی طرح ابن عمرؓ کا اثر بھی امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں نقل کیا ہے، "عن[3] ابن عمر انه قال لا توضؤا من سور الحمار ولا الكلب ولا السنور"

جمہور کی مستدل احادیث کا صحیح جواب یہ ہے کہ کراہتِ تنزیہی بھی جواز کا ایک شعبہ ہے، لہٰذا یہ تمام روایات بیانِ جواز پر محمول ہیں، اور طحاویؒ کی روایت کراہت پر، اس کی دلیل یہ ہے کہ خود حدیثِ باب میں آپ نے عدمِ نجاست کی علت طواف کو قرار دیا ہے، شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ سورِ ہرۃ اپنی اصل کے اعتبار سے نجس ہے، لیکن عمومِ بلویٰ کی وجہ سے اس کی اجازت دی گئی، یہ علت خود کراہتِ تنزیہی پر دلالت کرتی ہے،

وقد جوّد مالك هذا الحديث الخ، بعض حضرات نے حدیثِ باب پر یہ اعتراض کیا ہے کہ حمیدہ اور کبشہ دونوں مجہول ہیں، لیکن حق یہ ہے کہ یہ اعتراض درست نہیں، حافظ ابن حبانؒ نے دونوں کو ثقات میں شمار کیا ہے، حافظ ابن حجرؒ نے "التلخیص الحبیر" میں ان کی کئی اور روایتیں بھی نقل کی ہیں، علاوہ ازیں یہ حدیث امام مالکؒ نے مؤطا[4] میں بھی روایت کی ہے، جو بجائے خود صحتِ حدیث کی دلیل ہے، واللہ اعلم،

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ

وكان يعجبهم حديث جرير، مطلب یہ ہے کہ اگرچہ مسح علی الخفین بہت سے صحابہ سے مروی ہے، لیکن ان سب روایات کے مقابلہ میں اہلِ علم حضرت جریرؓ کی روایت کو اس لئے اہمیت دیتے تھے کہ حضرت جریرؓ سورۂ مائدہ کی آیتِ وضو نازل ہونے کے بعد اسلام لائے، جس کا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو آیتِ وضو کے نزول کے بعد مسح علی الخفین کرتے ہوئے دیکھا تھا، لہٰذا اس سے ان اہلِ باطل یعنی روافض وغیرہ کی تردید

---

[1] طحاوی (ج ۱ ص ۱۱) باب سورۃ الہرۃ، ۱۲ [2] حوالۂ بالا ۱۲ [3] حوالۂ بالا، ۱۲ [4] ص ۱۶، الطہور للوضوء ۱۲

ہو جاتی ہے جو مسح علی الخفین کی احادیث کو آیتِ وضو سے منسوخ قرار دیتے ہیں، بہر حال مسح علی الخفین کے جواز پر اجماع ہے[1]، بعض حضرات نے امام مالکؒ کی طرف عدمِ جواز کی نسبت کی ہے، لیکن وہ غلط ہے، جیسا کہ علامہ باجی مالکیؒ نے تصریح کی ہے، مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں حضرت حسن بصریؒ کا قول مروی ہے: "قال حدثنی سبعون من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ انہ کان یمسح علی الخفین الخ" علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ صحابہ میں اسّی سے زائد حضرات صحابۂ کرام مسح علی الخفین کو نقل کرتے ہیں، اسی لئے امام ابو حنیفہؒ کا قول مشہور کہ "ماقلت بالمسح علی الخفین حتی جاءنی مثل ضوء النہار" یہی وجہ ہے کہ مسح علی الخفین کا قائل ہونا اہلِ سنت کی علامات میں سے ہے، بلکہ ایک زمانہ میں تو یہ اہلِ سنت کا شعار بن گیا تھا، چنانچہ امام ابو حنیفہ قدس سرہٗ کا قول ہے "نفضل الشیخین ونحب الختنین ونری المسح علی الخفین"

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ لِلْمُسَافِرِ وَالْمُقِيمِ[2]

للمسافر ثلث وللمقیم یوم، یہ حدیث اس بارے میں جمہور کی صحیح اور صریح دلیل ہے کہ مسح علی الخفین کی مدت مقیم کے لئے ایک دن ایک رات اور مسافر کے لئے تین دن اور تین راتیں ہیں، اس معنی کی اور بھی بہت سی احادیث منقول ہیں، اور توقیتِ مسح کا یہ مفہوم تو حدِ شہرت تک پہنچا ہوا ہے، چنانچہ حضرت علیؓ حضرت ابو بکرہؓ حضرت ابو ہریرہؓ صفوان بن عسالؓ ابن عمرؓ، عوف بن مالکؓ وغیرہم سے اسی مضمون کی روایات منقول ہیں،

جمہور کے برخلاف امام مالک اور لیث بن سعد رحمہما اللہ کا مسلک یہ ہے کہ مسح کی کوئی مدت مقرر نہیں، بلکہ جب تک بھی موزے پہنے ہوئے ہوں اُن پر مسح کیا جا سکتا ہے، امام مالکؒ کا استدلال مندرجہ ذیل روایات سے ہے،

① ابوداؤد باب التوقیت فی المسح میں حضرت خزیمہ بن ثابتؓ کی روایت ہے: "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم المسح علی الخفین للمسافر ثلثۃ ایام وللمقیم

---

[1] وقال ابو الحسن الکرخی "اخاف الکفر علی من لایری المسح علی الخفین" وحکاہ فی البحر ج ۱ ص ۱۶۵) من ابی حنیفۃ نفسہ" (معارف السنن، ج ۱ ص ۳۳۲) ۱۲ [2] کذا فی معارف السنن (ج ۱ ص ۳۳۱) ۱۲

یوم ولیلة، قال ابوداؤد رواہ منصور بن المعتمر عن ابراھیم التیمی باسنادہ قال فیہ "ولو استزدناہ لزادنا"

جمہور کی طرف سے اس کا ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ "ولو استزدناہ لزادنا" کی زیادتی صحیح نہیں، چنانچہ علامہ زیلعیؒ اور علامہ ابن دقیق العیدؒ نے اس کی تضعیف کی ہے، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ ابتداء کا واقعہ ہے، بعد میں مدت مقرر کر دی گئی تھی، اور بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ یہ حضرت خزیمہ کا اپنا گمان ہے جو شرعاً حجت نہیں، لیکن سب سے بہتر جواب علامہ ابن سید الناس نے شرح ترمذی میں دیا ہے، جسے قاضی شوکانیؒ نے نیل الاوطار (ج ۱، ص ۱۷۹) میں نقل کیا ہے، وہ یہ کہ اگر یہ زیادتی ثابت بھی ہو جائے تو بھی اس جملہ سے عدم توقیت پر استدلال درست نہیں، اس لئے کہ "لَوْ" کلام عرب میں انتفاء ثانی بسبب انتفاء اول کے لئے آتا ہے، لہٰذا اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ اگر ہم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مدت مسح میں زیادتی کو طلب کرتے تو آپؐ زیادتی فرما دیتے، لیکن چونکہ زیادتی طلب نہیں کی اس لئے زیادتی نہیں ہوئی، اسی جواب کی تشریح و تفصیل علامہ عثمانیؒ نے حضرت شیخ الہندؒ کے حوالہ سے فتح الملہم میں یہ نقل کی ہے کہ در اصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ معمول تھا کہ آپؐ اہم معاملات میں اور بہت سے شرعی معاملات کی تحدید میں صحابۂ کرام سے مشورہ فرمایا کرتے تھے، مسح علی الخفین کی مدت مقرر کرنے میں بھی آپؐ نے صحابۂ کرام سے مشورہ کیا ہوگا، حضرت خزیمہ اس کے بارے میں فرما رہے ہیں کہ اگر ہم زیادہ مدت کا مشورہ دیتے تو آپؐ زیادہ مدت مقرر فرما دیتے، لیکن ہم نے زیادہ کا مشورہ نہیں دیا، اس لئے آپؐ نے زیادتی نہیں فرمائی، بہرحال یہ اُس وقت کا واقعہ ہے جب کوئی شرعی تحدید نہیں کی گئی تھی، لیکن جب ایک مدت مقرر کر لی گئی تو اس کے بعد اس کی مخالفت قطعاً جائز نہیں۔

(۲) دوسرا استدلال ابوداؤد[1] میں حضرت اُبَی بن عمارہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے، "انہ قال یارسول اللہ امسح علی الخفین؟ قال نعم قال یوماً؟ قال .... ویومین ....، قال ثلثة؟ قال نعم وما شئت" اور ایک روایت[2] میں یوں ہے: "عن ابی بن عمارة (قال فیہ حتی بلغ سبعاً) قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نعم ما بدالك" یہ روایت عدم توقیت پر صریح ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ سنداً ضعیف ہے، چنانچہ امام ابوداؤد فرماتے ہیں، "وقد اختلف فی اسنادہ ولیس ھو بالقوی" اور امام بیہقیؒ "کتاب المعرفة" میں فرماتے ہیں، "اسنادہ مجہول" اور امام دارقطنیؒ اپنی سنن

---

[1] (ج ۱ ص ۲۱) باب التوقیت فی المسح ۱۲ [2] حوالۂ بالا، ۱۲

میں لکھتے ہیں کہ "یہ اسناد ثابت نہیں" اور اس میں عبدالرحمٰن بن رزین و محمد بن یزید و ایوب بن قطن مجہول ہیں" اور امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ "لیس ینبغی لاحد ان یترك مثل هذه الآثار المتواترة فی التوقیت لمثل حدیث ابی بن عمارة"

(۳) امام مالکؒ کا تیسرا استدلال شرح معانی الآثار باب المسح علی الخفین کم وقتہ للمقیم والمسافر میں حضرت عقبہ بن عامر کی روایت سے ہے "قال ترددت (ای جئت) من الشام الی عمر بن الخطاب فخرجت من الشام یوم الجمعة ودخلت المدینة یوم الجمعة فدخلت علی عمرؓ وعلیّ خفان جرمقانیان (رمواہ جرمقانیان) فقال لی متی عهدك یا عقبة بخلع خفیك فقلت لبستهما یوم الجمعة وهذا الجمعة فقال لی اصبت السنة" اس کا جواب یہ ہے کہ جمعہ سے جمعہ تک مسح کرنے کا مطلب ہے کہ طریق مشروع کے مطابق ایک ہفتہ سے خفین پہنے ہوئے ہیں، اور طریق مشروع یہ ہے کہ مدت ختم ہونے پر خفین اتار کر پاؤں دھولئے جائیں اور انھیں دوبارہ پہن لیا جائے، اس طرح عمل کرنے والے کو عرف میں بھی یہی کہا جاتا ہے کہ وہ ایک مہینے سے مسح کر رہا ہے اسکی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ خود توقیتِ مسح کے قائل تھے، اور مذکورہ روایت کے خلاف آپ سے بہت سی روایتیں ثابت ہیں مثلاً طحاویؒ[1] میں ہی حضرت سوید بن غفلہ کی روایت ہے: "قال کنا النباتة الجعفی وکان اجرأنا علی عمر سأله عن المسح علی الخفین فسأله فقال للمسافر ثلاثة ایام ولیالیهن وللمقیم یوم ولیلة" حضرت عمرؓ کی یہ حدیث پہلی حدیث سے معارض ہے، اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو ظاہر ہے کہ وہ روایت راجح ہوگی جو احادیث مرفوعہ متواترہ کے مطابق ہو، اور اگر تطبیق کی کوشش کی جائے تو یہی کہا جائے گا کہ شرعی قاعدے کے مطابق ایک ہفتہ سے موزے پہنے ہوئے ہوں، ــــ نیز ایک مرتبہ حضرت سعدؓ اور حضرت ابن عمرؓ میں مسح علی الخفین کے بارے میں اختلاف ہوگیا، اور معاملہ حضرت عمرؓ کے سامنے پیش کیا گیا، تو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اپنے صاحبزادے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے فرمایا "یا بنی عمك افقه منك للمسافر ثلاثة ایام ولیالیها وللمقیم یوم ولیلة" اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ خود توقیت کے قائل تھے، اس کے علاوہ مسند بزارؒ میں خود حضرت عمرؓ سے یہ حدیث مرفوع ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یمسح المسافر علی الخفین ثلاثة ایام ولیالیهن وللمقیم یوما ولیلة (کشف الاستار ص ۱۵۶ ج ۱ رقم ۳۰۶) امام بزارؒ فرماتے ہیں "وخالد لین الحدیث وروی عنه جماعة"

(۴) امام مالکؒ کا ایک استدلال مسند ابو یعلیٰ میں حضرت میمونہؓ کی حدیث سے بھی ہے، قالت یا رسول اللہ ایخلع الرجل خفیه کل ساعة قال لا ولکن یمسح علیهما

[1] ج ۱ ص ۴۳ باب المسح علی الخفین کم وقتہ للمقیم والمسافر ۱۲

مابدا لہ (مجمع الزوائد ج ۱ ص ۲۵۸، باب التوقیت فی المسح علی الخُفّین)،
علامہ ہیثمیؒ اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "فیہ عمر بن اسحٰق قال الدارقطنی لیس بالقوی وذکرہ ابن حبّان فی الثقات" یہی حدیث المطالب العالیہ (ص ج ۱ رقم ۱۱۲) میں بھی عمر بن اسحٰق سے مروی ہے، قال قرأتُ لعطاء کتابًا معہ فاذا فیہ حدثتنی میمونة زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہا قالت الخ"
بہر حال اس کا جواب یہ ہے کہ عمر بن اسحٰق متکلم فیہ ہے، اور اگر اس حدیث کو صحیح بھی تسلیم کرلیا جائے "فالمراد "مابدا لہ بالمدة، لانّ السوال انما کان فی خلع الخفین کلّ ساعة،
⑤ مسند احمد میں حضرت میمونہؓ ہی کی حدیث ہے "عن عطاء بن یسار قال سألت میمونة زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن المسح علی الخفّین قالت قلت یارسول اللہ اکلّ ساعة یمسح الانسان علی الخفّین ولا ینزعہما قال نعم" (مجمع الزوائد ج ۱ ص ۲۵۸) اس میں بھی عمر بن اسحٰق راوی کا واسطہ ہے، اگر اسے تسلیم بھی کرلیا جائے تو اس کا بھی وہی جواب ہے جو پچھلی حدیث میں گذرا، وایضًا لا یعارض الاحادیث الصحیحة المشہورة"،
یأمرنا اذا کنّا سفرًا، سفر جمع سافر بمعنی المسافر کصحب وصاحب، وقیل جمع المسافر، والاوّل اصحّ،
الّا من جنابة ولکن من غائط وبول ونوم، تقدیر عبارت اس طرح ہے: "الّا من جنابة فنغسل بہا الرّجلین ولا نمسح ولکن نمسح من غائط وبولٍ ونوم" اس تقدیر کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ "لکن" منفی پر مثبت کو عطف کرتا ہے نہ کہ بالعکس

بَابٌ فِي الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ أَعْلَاهُ وَأَسْفَلَهُ

اس ترجمہ میں امام ترمذیؒ سے تسامح ہوا ہے، یا تو "المسح علی الخفین اعلاھما واسفلھما" کہنا چاہئے تھا، یا "المسح علی الخف اعلاہ واسفلہ"
مسح اعلی الخف واسفلہ، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اسی حدیث سے استدلال کرکے یہ فرماتے ہیں کہ مسح علی الخفین اعلیٰ واسفل دونوں جانبوں میں ہوگا، پھر امام مالکؒ تو

جانبین کے مسح کو واجب کہتے ہیں، اور امام شافعیؒ اعلیٰ کو واجب اور اسفل کو مستحب قرار دیتے ہیں، حنفیہؒ اور حنابلہ کے نزدیک صرف اعلی الخف کا مسح ضروری ہے، اور اسفلِ خف کا مسح مشروع ہی نہیں ہے، حنفیہ کی دلیل ترمذی میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ ہی کی روایت ہے جو بَاب فی المسح علی الخفین ظاہرہما" میں مذکور ہے: "قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی الخفین ظاہرھما، قال ابوعیسیٰ حدیث المغیرۃ حدیث حسن" لیکن اس کے بعد امام ترمذیؒ لکھتے ہیں "وھو حدیث عبد الرحمٰن بن ابی الزناد عن ابیہ عن عروۃ عن المغیرۃ ولا نعلم احدا یذکر عن عروۃ عن المغیرۃ علی ظاھرھما غیرہ" لیکن اس بات سے حدیث کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، چنانچہ امام بخاریؒ نے یہی حدیث تاریخ کبیر میں عن عروۃ عن المغیرۃ کے طریق سے روایت کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے، عبد الرحمٰن بن ابی الزناد کی اگرچہ بعض حضرات نے تضعیف کی ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ ان کی احادیث مقبول ہیں، نیز ابوداؤد میں اسنادِ حسن کے ساتھ حضرت علیؓ کا ارشاد مروی ہے: "عن علی رضی اللہ عنہ قال لو کان الدین بالرأی لکان اسفل الخف اولیٰ بالمسح من اعلاہ وقد رأیتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی ظاھر خفیہ، وکذا فی بلوغ المرام وفی التلخیص ج ۱ ص ۵۹ "واسنادہ صحیح" یہ بھی صریح دلیل ہے،

حنفیہ کی ایک دلیل ابوداؤد طیالسیؒ کی تخریج کردہ عبد اللہ بن مغفل المزنی کی روایت ہے: "قال اول من رأیت علیہ خفین فی الاسلام المغیرۃ بن شعبۃ اتانا ونحن عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعلیہ خفان اسودان فجعلنا ننظر الیہما ونعجب منہما فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اما انہ سیکون لکم اعنی الخفاف قالوا یا رسول اللہ فکیف نصنع؟ قال تمسحون علیہما وتصلّون" (المطالب العالیۃ ج ۱ ص ۳۵)

اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ یہ معلول ہے جیسا کہ عنقریب اس کی تفصیل آئے گی۔ اور اس کو قابلِ استدلال مان بھی لیا جائے تب بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ دراصل مسح آپ نے صرف ظاہر پر کیا تھا، لیکن موزوں کی سختی کی وجہ سے اسفلِ خف کو بھی پکڑا تھا، جس کو راوی نے مسح علی الاسفل سے تعبیر کر دیا،

وھذا حدیث معلول، معلول اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں کوئی علّتِ قادحہ

پائی جاتی ہو، یہ نام قیاس صرفی کے خلاف ہے، کیونکہ یہ اِعلال سے نکلاہے، لہٰذا "معلّ" ہونا چاہئے، لیکن محدّثین کے یہاں معلول اور مُعلّل رواج پاگیا، اس لئے اب یہی صحیح اور اصطلاحِ محدّثین ہے، بہرحال معلول اس حدیث کو کہتے ہیں جس کی سند یا متن میں کوئی خفی علّت قادحہ پائی جارہی ہو خواہ اس کے تمام رجال ثقات ہوں، معلول حدیث کی مشکل اور دقیق ترین قسم ہے، کیونکہ حدیث کی علل کا پہچاننا بہت مہارت اور تجربہ کا متقاضی ہے،

حدیثِ باب کے معلول ہونے کی وجوہ درج ذیل ہیں:۔

① پہلی علت خود امام ترمذیؒ نے بیان کی ہے، کہ یہی روایت عبداللہ بن المبارکؒ نے بھی ثور بن یزید سے نقل کی ہے، اس میں سند "کاتب المغیرہ" پر ختم ہوگئی ہے، اور حضرت مغیرہ ابن شعبہ کا کوئی ذکر نہیں ہے، گویا عبداللہ بن المبارک کی سند میں یہ حدیث مسندات المغیرہ میں سے نہیں بلکہ کاتب المغیرہ کی مرسل ہے، ولید بن مسلم کو وہم ہوا اور انھوں نے اسے موصولاً روایت کردیا، اسی لئے امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "لم یسندہ عن ثور بن یزید غیر الولید بن مسلم"

② دوسری علت امام ابوداؤدؒ وغیرہ نے بیان کی ہے، اور وہ یہ کہ ثور بن یزید نے یہ حدیث رجاء بن حیوہ سے نہیں سنی، گویا حدیث منقطع ہے، بشیر کی سند میں یہاں حدّثنا کی تصریح پائی جاتی ہے، جس کی وجہ سے بعض حضرات نے اسے موصول قرار دیا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ "حدّثنا" کی یہ تصریح درست نہیں، جیساکہ "مسند احمد بن عبیداللہ صفار" سے معلوم ہوتا ہے،

③ عبداللہ بن المبارک کی سند میں "عن رجاء قال حُدِّثتُ عن کاتب المغیرة" کے الفاظ آئے ہیں، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خود رجاء بن حیوہ نے بھی یہ حدیث براہ راست کاتب المغیرہ سے نہیں سُنی تھی، بلکہ کسی اور سے سُنی تھی، جو نامعلوم ہے، لہٰذا یہ ایک اور انقطاع ہوگیا،

④ حضرت کشمیریؒ نے چوتھی علت یہ بیان کی ہے کہ حضرت مغیرہ کی یہ روایت مسند بزار میں ساٹھ طریقوں سے منقول ہے، لیکن حدیثِ باب کے سوا کسی بھی روایت میں اسفلِ خُف پر مسح کرنے کا ذکر نہیں ہے، بہرحال مذکورہ وجوہات کی بناء پر حدیث باب کو معلول قرار دیا گیا ہے،

بَابُ الْمَسْحِ عَلَی الْجَوْرَبَیْنِ وَالنَّعْلَیْنِ،

ومسح علی الجوربین، جَوْرَب سوت یا اون کے موزوں کو کہتے ہیں، اگر ایسے موزوں

پر دونوں طرف چمڑا بھی چڑھا ہوا ہو تو اس کو مجلّد کہتے ہیں، اور اگر صرف نچلے حصّہ میں چمڑا چڑھا ہوا ہو تو اسے منعّل کہتے ہیں، اور اگر موزے پورے کے پورے چمڑے کے ہوں، یعنی سُوت وغیرہ کا اُن میں بالکل دخل نہ ہو تو ایسے موزوں کو خفین کہتے ہیں، خفین، جوربین مجلّدین اور جوربین منعلین پر بالاتفاق مسح جائز ہے، اور اگر جوربین مجلّد یا منعّل نہ ہوں اور رقیق ہوں، یعنی اُن میں ثخین کی شرائط نہ پائی جاتی ہوں تو اُن پر مسح بالاتفاق ناجائز ہے، البتہ جوربین غیر مجلّدین وغیر منعلین ثخینین پر مسح کرنے کے بارے میں اختلاف ہے، ثخین کا مطلب یہ ہے کہ ان میں تین شرائط پائی جاتی ہوں،

① شفاف نہ ہوں یعنی اگر ان پر پانی ڈالا جائے تو پاؤں تک نہ پہنچے، ② مستمسک بغیر استمساک ہوں ③ اُن میں تتابع مشی ممکن ہو، ایسے موزوں پر مسح کے جواز میں کچھ اختلاف ہے،

جمہور یعنی ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ اُن پر مسح جائز ہے، امام ابوحنیفہؒ کا اصل مذہب عدم جواز کا ہے، لیکن صاحب ہدایہ اور صاحب بدائع وغیرہ نے نقل کیا ہے کہ امام صاحبؒ نے آخر میں جمہور کے مسلک کی طرف رجوع کر لیا تھا، مجمع الانہر" میں لکھا ہے کہ یہ رجوع وفات سے تین یا تین دن پہلے کیا گیا، اور جامع ترمذی علامہ عابد سندھیؒ والے قلمی نسخہ میں یہاں ایک عبارت اور موجود ہے، "قال ابوعیسیٰ سمعت صالح بن محمد الترمذی قال سمعت ابا مقاتل السمرقندی یقول دخلت علی ابی حنیفة فی مرضه الذی مات فیه فدعا بماء فتوضأ وعلیه جوربان فمسح علیهما ثم قال فعلت الیوم شیئاً لم اکن افعله مسحت علی الجوربین وهما غیر منعلین (کذا فی طبعة الحلبی للترمذی بتصحیح الشیخ احمد شاکر المحدث) بہرحال اس سے بھی یہی پتہ چلتا ہے کہ امام صاحبؒ نے آخر میں رجوع فرما لیا تھا، لہٰذا اب اس مسئلہ پر اتفاق ہے کہ جوربین ثخینین پر مسح جائز ہے،

لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ مسح علی الجوربین کا جواز درحقیقت تنقیح المناط (علت) کے طریقہ پر ہے، یعنی جن جوارب میں مذکورہ تین شرائط پائی جاتی ہوں ان کو خفین ہی میں داخل کر کے اُن پر جوازِ مسح کا حکم لگایا گیا ہے، ورنہ جن روایات میں مسح علی الجوربین کا ذکر ہے وہ سب ضعیف ہیں، ورنہ کم از کم خبرِ واحد ہیں، جن سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہو سکتی، بلکہ اس کا جواز مسح علی الخفین کی احادیثِ متواترہ ہی سے تنقیحِ مناط کے طور پر ثابت ہوا ہے،

والنعلین، نعلین پر مسح کی اجازت ائمہ اربعہ میں سے کسی کے ہاں نہیں ہے، لہٰذا اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ ضعیف ہے، جس کی وضاحت عنقریب آئے گی، یا پھر یوں

کہا جا سکتا ہے کہ آپؐ نے نعلین پہنے پہنے جوربین پر مسح فرمایا جس میں ہاتھ نعلین کو بھی لگا لیکن مسح نعلین مقصود نہیں تھا، اسے راوی نے مسح علی النعلین سے تعبیر کر دیا،

ھٰذا حدیث حسن صحیح، اس حدیث کی تصحیح میں امام ترمذیؒ سے تسامح ہوا ہے، چنانچہ محدثین کا اس حدیث کے ضعف پر اتفاق ہے، امام ابو داؤدؒ، یحییٰ بن معین، علی بن المدینی اور عبدالرحمٰن بن مہدی جیسے ائمۂ حدیث سے اس حدیث کی تضعیف ہی منقول ہے اور ضعف کی وجہ ابو قیس اور ھزیل بن شرحبیل کا ضعف ہے،

وفی الباب عن ابی موسیٰ، لیکن حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت بھی ضعیف ہے، کما صرح ابو داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۲۱ و ۲۲) باب المسح علی الجوربین،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَسْحِ عَلَى الْجَوْرَبَيْنِ وَالْعِمَامَةِ،

اس ترجمۃ الباب میں جوربین کا ذکر غلط ہے، کیونکہ حدیث میں جوربین کا کوئی ذکر نہیں ہے لہٰذا یا تو یہ امام ترمذی کا تسامح ہے یا پھر کسی کاتب کی غلطی، دوسری صورت کی تائید ترمذی کے علامہ عابد سندھی والے نسخہ سے ہوتی ہے، کیونکہ اس میں جوربین کا ذکر نہیں ہے،

مسح علی الخفین والعمامۃ، اس حدیث سے استدلال کر کے امام احمدؒ، امام اوزاعیؒ امام اسحٰقؒ، وکیع ابن الجراح کا مسلک یہ ہے کہ مسح علی العمامہ پر اکتفاء جائز ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک مسح علی العمامہ پر اکتفاء تو درست نہیں، لیکن سر کی مقدارِ مفروض کا مسح کرنے کے بعد سنت استیعاب عمامہ پر ادا کی جا سکتی ہے، قاضی ابو بکر ابن العربیؒ نے اس قول کو امام ابو حنیفہؒ کی طرف بھی منسوب کیا ہے، لیکن حنفیہ کی کتب میں اس کا ذکر نہیں ملتا، لہٰذا صحیح یہ ہے کہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک سنتِ استیعاب بھی مسح علی العمامہ سے ادا نہیں ہوتی،

قائلینِ جواز کا استدلال حدیثِ باب کے علاوہ حضرت بلالؓ کی روایت سے ہے جو امام ترمذیؒ نے اسی باب کے آخر میں تخریج کی ہے، "عن بلالؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مسح علی الخفین والخمار"، اسی طرح ابو داؤد "باب المسح علی العمامۃ" میں حضرت ثوبانؓ کی روایت سے بھی استدلال ہے "قال بعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سریۃ فاصابھم البرد فلما قدموا علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرھم ان یمسحوا

عن العصائب (العمائم) والتساخين (جمع تسخان بمعنی الخف) نیز ان کا استدلال صحیح بخاری[1] میں حضرت عمرو بن امیہ ضمری کی روایت سے بھی ہے، جس سے مسح علی العمامہ کا ثبوت ملتا ہے، یہ چاروں حدیثیں سنداً صحیح ہیں،

حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال آیتِ قرآنی "وامسحوا برؤسکم" سے ہے کہ یہ قطعی ہے، اور مسح علی العمامہ کی احادیث اخبار آحاد ہیں جن سے کتاب اللہ پر زیادتی ممکن نہیں، بخلاف مسح علی الخفین کے کہ اول تو خود قرآن کریم کی قراءۃ جر سے اس کی طرف اشارہ ہو رہا ہے، دوسرے اس کی احادیث معنیً متواتر ہیں، لہٰذا ان سے کتاب اللہ پر زیادتی ممکن ہے،

جہاں تک حدیث باب اور مسح علی العمامہ کی دوسری احادیث کا تعلق ہے جمہور کی طرف سے اس کے بہت سے جوابات دیئے گئے اور توجیہات کی گئی ہیں،

مسح علی العمامہ کی روایات محتمل التاویل ہیں، اور حافظ زیلعیؒ کے بقول جن روایتوں میں مسح علی العمامہ کا ذکر ہے وہ مختصر ہیں، اصل میں "مسح علی ناصیتہ وعمامتہ" تھا، جس کی مختصر شکل صرف علی عمامتہ بن گئی، چنانچہ بعض روایات میں ناصیہ کی تصریح موجود ہے، خود امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "وذکر محمد بن البشار فی ھذا الحدیث فی موضع آخر انہ مسح علی ناصیتہ وعمامتہ" حضرت بلالؓ کی روایت میں بھی بعض طرق میں ناصیہ کا ذکر آیا ہے، نیز حضرت جابرؓ کی اگلی حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، جس میں عمار بن یاسرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت جابر بن عبداللہ سے مسح علی العمامہ کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے فرمایا "مس الشعر"

ان تمام روایات کے پیش نظر یہی بات صحیح معلوم ہوتی ہے کہ آپ نے کبھی تنہا عمامہ کا مسح نہیں فرمایا، لہٰذا اب مسح علی العمامہ کی تمام روایات کا محمل یہ ہوگا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سر کی مقدار مفروض کا مسح فرمایا، اور اس کے بعد عمامہ پر ہاتھ پھیرا، اور یہ عمل بیانِ جواز کے لئے تھا،

بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح راس کے بعد عمامہ کو درست فرمایا ہوگا، جسے راوی نے مسح علی العمامہ سمجھ لیا، لیکن یہ جواب کمزور ہے کیونکہ یہ ثقہ راویوں کی فہم پر بدگمانی کی حیثیت رکھتا ہے، جبکہ مسح علی العمامہ کی روایات متعدد صحابۂ کرام سے مروی ہیں، اور ان تمام کے بارے میں یہ خیال سوءِ ظن ہے،

---

[1] (ج ۱ ص ۳۳) باب المسح علی الخفین، ۱۲

امام محمدؒ نے "مؤطا"[۱] میں ایک اور طریقے سے مسح علی العمامہ کی روایات کا جواب دیا ہے، وہ لکھتے ہیں "بلغنا ان المسح علی العمامۃ کان فترک" مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے لکھا ہے کہ امام محمدؒ کے بلاغات مسند ہیں، اگر یہ بات صحیح ہو تو بات بالکل ہی صاف ہو جاتی ہے، اور مسح علی العمامہ کی احادیث کا بہترین جواب بن جاتا ہے، کہ مسح علی العمامہ منسوخ ہو چکا ہے،

یہ مسح علی العمامہ کی بحث کا لبِّ لباب ہے، اس موضوع پر سب سے مفصل اور شافی بحث اعلاء السنن (ج ۱ ص ۸ تا ص ۳۷) میں کی گئی ہے،

بَابُ مَاجَاءَ فِی الْغُسْلِ مِنَ الْجَنَابَةِ

فافاض علی فرجہ، اس حدیث کی بنا پر صاحب بحر نے لکھا ہے کہ استنجاء غسل میں مسنون ہے، قُبُل کا بھی اور دُبُر کا بھی، خواہ اس پر نجاست نہ لگی ہو،

ثم تنحی فغسل رجلیہ، اس حدیث میں تصریح ہے کہ غسلِ رجلین کو مؤخر کیا جائے گا. لیکن حضرت عائشہ رضؓ کی اگلی حدیث میں "یتوضأ وضوءہ للصلوٰۃ" کے الفاظ آئے ہیں، جس کا تقاضا یہ ہے کہ غسلِ رجلین غسل سے مقدم ہے، اسی لئے علماء میں اختلاف ہوا، بعض نے تقدیم کو ترجیح دی اور بعض نے تاخیر کو، محققینِ احناف نے تطبیق کا طریقہ اختیار کیا، اور کہا کہ اگر غسل کی جگہ پانی جمع ہو جاتا ہو تو غسلِ رجلین مؤخر ہوگا، اور حضرت میمونہؓ کی روایتِ باب اسی پر محمول ہوگی، اور اگر غسل کی جگہ پر پانی جمع نہ ہوتا ہو تو غسلِ رجلین وضو کے ساتھ ہوگا، حضرت عائشہ رضؓ کی حدیث اسی پر محمول ہوگی،

ان انغمس الجنب فی الماء، جمہور کے نزدیک غسل میں صرف پورے جسم تک پانی پہنچانا ضروری ہے، اس لئے صرف انغماس کی صورت میں جمہور کے نزدیک غسل ہو جاتا ہے، البتہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ محض انغماس سے غسل مکمل نہ ہوگا، بلکہ دَلک ضروری ہے،

بَابُ هَلْ تَنْقُضُ الْمَرْأَةُ شَعْرَهَا عِنْدَ الْغُسْلِ

اشد ضفر رأسی، محققین نے اسے بفتح الضاد وسکون الفاء ضبط کیا ہے، لیکن علامہ ابن بریؒ نے بضم الضاد والفاء علیٰ وزن عُنُقٌ ضُفُرٌ کو صحیح قرار دیا ہے، اور کہا ہے کہ یہ ضفیرہ کی جمع ہے، لیکن ابن بری کا یہ قول جمہور کے خلاف ہے، صحیح قول اول ہی ہے، درحقیقت

---

[۱] (ص ۷۱) باب المسح علی العمامۃ والخمار ۱۲

"ضَفَرٌ" بھی ایک لغت ہے جو مفرد کے معنی میں ہے، بمعنی "الشعر المفتول" یعنی بٹے ہوئے بال،

لا انما یکفیك ان تحثی علی رأسك ثلاث حثیات، جمہور اسی حدیث سے استدلال کرکے عدم نقض کو جائز کہتے ہیں، البتہ داؤد ظاہری سے نقض کا وجوب منقول ہے، ان کا استدلال حضرت عائشہؓ کی روایت[1] سے ہے جس میں "وانقضی رأسك" کا حکم دیا گیا ہے،

لیکن جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں، کہ یہ ارشاد مناسکِ حج سے واپسی پر فرمایا گیا، اور اس وقت صرف تطہیر ہی مقصود نہ تھی، بلکہ تنظیف بھی مقصود تھی، لہٰذا نقضِ شعر کا حکم تنظیف پر محمول ہے[2]،

بَابُ مَاجَاءَ اَنَّ تَحْتَ كُلِّ شَعْرَةٍ جَنَابَةً

عن محمد بن سیرین، سیرین بالاتفاق غیر منصرف ہے، پھر بعض نے تو اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ علمیت کے ساتھ اس میں تانیث پائی جاتی ہے، کیونکہ سیرین ان کی والدہ کا نام تھا، لیکن یہ بات غلط ہے، صحیح یہی ہے کہ سیرین اُن کے والد ہی کا نام ہے، لہٰذا غیر منصرف ہونے کی وجہ اخفش کے قول کے مطابق یہ ہے کہ الف نون زائدتان کی طرح یا د نون زائدتان بھی سببِ منعِ صرف ہوتے ہیں،

تحت كل شعرة جنابة، اسی حدیث کی بنا پر اجماع ہے، کہ غسل میں ایصال الماء الی سائر الجسد، فرض ہے، لیکن اس حدیث پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اس کے راوی حارث بن وجیہ ضعیف ہیں، جیسا کہ خود امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "قال ابو عیسیٰ حدیث الحارث ابن وجیه حدیث غریب لا نعرفه الا من حدیثه وهو شیخ لیس بذلك"

---

[1] صحیح بخاری (ا، ص ۴۳) کتاب الحیض، باب نقض المرأۃ شعرہا عند غسل الحیض ۱۲

[2] واعلم انہ اختلف الائمۃ فی مسئلۃ الباب علی اربعۃ اقوال "الاول" لا یجب النقض فی غسل الحیض والجنابۃ علیہا اذا وصل الماء الی جمیع شعرہا ظاہرہ وباطنہ وہذا مذہب الجمہور، والثانی انہا تنقضہ بکل حال وہو قول ابراہیم النخعی والثالث وجوب النقض فی الحیض دون الجنابۃ وہو قول الحسن وطاؤس واحمد بن حنبل، والرابع لا یجب النقض علی النساء وان لم یصل الماء الی داخل بعض شعرہا المضفور ویجب علی الرجال اذا لم یصل الماء الی جمیع شعرہ ظاہرہ وباطنہ من غیر نقض، وہو مذہب بعض اہل الظاہر، (راجع عون المعبود ج ا ص ۱۰۵ و ۱۰۶)

لیکن اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث اپنے ضعف کے باوجود دو وجہ سے مقبول ہے، ایک تو اس لئے کہ "وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا" کی آیت اس کی تصدیق و تائید کرتی ہے، دوسرے یہی مفہوم حضرت ابو ہریرہؓ سے موقوفاً مروی ہے، جبکہ حضرت علیؓ سے مرفوعاً مروی ہے، عن علیؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم من ترك موضع شعرة من جنابة لم يغسلها فعل به كذا وكذا من النار، قال علیؓ فمن ثم عاديت رأسي وكان يجز شعره (معارف السنن ج۱ص ۳۶۶ و ۳۶۷) بعض حضرات نے اسے بھی موقوف علی علیؓ قرار دیا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ مرفوع ہے، امام نوویؒ نے ایک جگہ اگرچہ اس حدیث کی تضعیف کی ہے، لیکن دوسرے مقام پر اس کی تحسین بھی کی ہے، مختصر یہ کہ یہ قابلِ استدلال ہے۔

بَابٌ فِي الْوُضُوْءِ بَعْدَ الْغُسْلِ ،

کان یتوضأ بعد الغسل، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ غسل میں وضو واجب نہیں، بلکہ مسنون ہے، صرف داؤد ظاہری سے وجوب منقول ہے، لیکن غسل کے بعد وضو کی ضرورت نہ ہونے پر اجماع ہے، بلکہ ایک روایت معجم طبرانی کبیر، اوسط اور صغیر میں اس طرح مروی ہے "عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من توضأ بعد الغسل فليس منا" مگر اس کی سند کمزور ہے، علامہ ہیثمی مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۲۷۳) میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں "وفي اسناد الاوسط سليمان بن احمد كذبه ابن معين وضعفه غيره ووثقه عبدان"

بَابُ مَا جَاءَ اِذَا الْتَقَى الْخِتَانَانِ وَجَبَ الْغُسْلُ

اِذَا جَاوَزَ الْخِتَانُ الْخِتَانَ، ختانِ اول سے مراد موضع الاختتان من الرجل ہے، اور ختانِ ثانی سے مراد موضع الاختتان من المرأة، وهو لحمة في اعلى الفرج عند ثقب البول كعرف الديك وكانت العرب تختن المرأة وتعدها مكرمة لها لكون الجماع بالمختونة ألذ، عورت کے لئے ختان کے بجائے عربی میں خفاض مستعمل ہے لیکن یہاں تغلیباً اس کے لئے بھی ختان کا لفظ استعمال کر لیا گیا ہے، اور مجاوزة الختان تواری حشفہ سے کنایہ ہے،

اسی حدیث کی بناء پر اب اس بات پر اجماع منعقد ہوچکا ہے کہ وجوب غسل کے لئے انزال ضروری نہیں، بلکہ یہ مجاوزت اگر مع الاکسال ہو تب بھی غسل واجب ہے، البتہ عہدِ صحابہ رضؓ میں اس کے بارے میں کچھ اختلاف رہا ہے، چنانچہ صدرِ اوّل میں صحابۂ کرام کی ایک جماعت اس بات کی قائل تھی کہ جب تک انزال نہ ہو محض اکسال یعنی التقاء الختانین موجب غسل نہیں لیکن حضرت عمرؓ کے زمانہ میں ازواج مطہرات سے رجوع کے بعد تمام صحابہ کا اس پر اجماع منعقد ہوگیا کہ محض التقاءِ ختانین موجبِ غسل ہے،

اختلاف کے وقت قائلین عدمِ غسل کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے تھا "عن عبد الرحمٰن بن سعید الخدری عن ابیه قال خرجت مع رسول الله صلی الله علیه وسلم یوم الاثنین الی قباء حتی اذا کنا فی بنی سالم وقف رسول الله صلی الله علیه وسلم علی باب عتبان فصرخ به فخرج یجر ازاره فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم اعجلنا الرجل فقال عتبان یا رسول الله ارأیت الرجل یعجل عن امرأته ولم یمن ماذا علیه قال رسول الله صلی الله علیه وسلم انما الماء من الماء. (صحیح مسلم ج ۱ ص ۱۵۵)

اسی طرح صحیح مسلم ہی میں حضرت ابی بن کعبؓ سے مروی ہے "عن رسول الله صلی الله علیه وسلم انه قال فی الرجل یأتی اهله ثم لا ینزل قال یغسل ذکره ویتوضأ" (مسلم ج ۱ ص ۱۵۵)

لیکن ان استدلالات کا جواب حضرت ابی بن کعب ہی کی دوسری حدیث میں موجود ہے جو اگلے باب میں مذکور ہے "عن ابی بن کعب قال انما کان الماء من الماء رخصة فی اول الاسلام ثم نهی عنها" اس سے معلوم ہوا کہ "انما الماء من الماء" کا یہ حکم منسوخ ہے حضرت ابی بن کعبؓ کے علاوہ حضرت رافع بن خدیجؓ نے بھی نسخ کی تصریح کی ہے، چنانچہ مسند احمد اور معجم طبرانی اوسط میں اُن کی روایت اس طرح مروی ہے: "قال نادانی رسول الله صلی الله علیه وسلم وانا علی بطن امرأتی فقمت ولم انزل فاغتسلت وخرجت الی رسول الله صلی الله علیه وسلم فاخبرته انك دعوتنی وانا علی بطن امرأتی فقمت ولم انزل فاغتسلت فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم لا علیك الماء من الماء، قال رافع ثم امرنا رسول الله صلی الله علیه وسلم

بعد ذلك بالغسل (مجمع الزوائد ج ۱ باب فی قوله الماء من الماء ۲۶۶)، نیز صحیح ابن حبان میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذلک ولا یغتسل وذلک قبل فتح مکۃ ثم اغتسل بعد ذلک" (معارف السنن ج ۱ ص ۳۷۱) یہ تمام احادیث "الماء من الماء" والی حدیث کے منسوخ ہونے پر دال ہیں، چنانچہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور میں التقاء ختانین سے وجوب غسل پر اجماع منعقد ہوگیا۔

امام ترمذیؒ نے اگلے باب میں حضرت ابن عباسؓ کا قول ذکر کیا ہے "قال انما الماء من الماء فی الاحتلام"، بعض حضرات نے حضرت ابن عباسؓ کے اس قول کا مطلب یہ بتایا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ حدیث "الماء من الماء" کی یہ تاویل کیا کرتے تھے کہ وہ منسوخ نہیں، بلکہ احتلام پر محمول ہے، لیکن یہ درست نہیں کیونکہ "الماء من الماء" والی حدیث احتلام کے بارے میں نہیں، بلکہ جماع الیقظہ کے بارے میں ہے، جیسا کہ حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، لہٰذا بقول حضرت شاہ صاحبؒ کے حضرت ابن عباسؓ کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ حدیث انما الماء من الماء جماع الیقظہ کے لئے منسوخ ہو چکی ہے، لیکن احتلام کے لئے اب بھی محکم اور واجب العمل ہے، اور ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ ایک حدیث منسوخ بعض جزئیات میں واجب العمل باقی رہے، واللہ اعلم۔

بَابُ فِيمَنْ يَسْتَيْقِظُ وَيَرَى بَلَلًا وَّلَا يَذْكُرُ احْتِلَامًا

یجد البلل ولا یذکر احتلاماً، قال یغتسل، اس حدیث میں دو مسئلے بیان کئے گئے

۷۵ بیانہ ما رواہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار تحت "باب الذی یجامع ولا ینزل" "حدثنا روح بن الفرج قال ثنا یحیٰی بن عبد اللہ بن بکیر قال حدثنی اللیث قال حدثنی معمر بن ابی حبیبۃ عن عبید اللہ بن عدی بن الخیار قال تذاکر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عند عمر بن الخطاب الغسل من الجنابۃ فقال بعضہم اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل وقال بعضہم انما الماء من الماء فقال عمرؓ قد اختلفتم علیّ وانتم اہل بدر الاخیار فکیف بالناس بعدکم فقال علی بن ابی طالب یا امیر المؤمنین ان اردت ان تعلم ذلک فارسل الی ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسلہن عن ذلک فارسل الی عائشۃؓ فقالت اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل، فقال عمرؓ عند ذلک لا اسمع احداً یقول "الماء من الماء" الا جعلتہ نکالاً، قال الطحاوی فہذا عمرؓ قد حمل الناس علی ہذا بحضرۃ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم ینکر ذلک علیہ منکر ۱۲ از مرتب عفی عنہ

ہیں، ایک تو یہ کہ اگر خواب یاد ہو لیکن کپڑوں پر کوئی تری وغیرہ نہ ہو، تو وہ موجب غسل نہیں، اس مسئلہ میں نہ کوئی اختلاف ہے اور نہ کوئی تفصیل۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ بیدار ہونے کے بعد کپڑوں پر تری نظر آئے تو اس میں تفصیل اور کچھ تھوڑا سا اختلاف بھی ہے، علامہ ابن عابدین شامیؒ نے اس مسئلہ کی چودہ صورتیں لکھیں ہیں:

(۱) تری کے منی ہونے کا یقین ہو (۲) مذی ہونے کا یقین ہو (۳) ودی ہونے کا یقین ہو (۴) اوّلین میں شک ہو (۵) اخیرین میں شک ہو (۶) طرفین میں شک ہو (۷) تینوں میں شک ہو، پھر ان میں سے ہر ایک صورت میں احتلام یاد ہوگا یا نہیں ہوگا، اس طرح کل چودہ صورتیں ہوئیں، ان میں سے مندرجہ ذیل سات صورتوں میں غسل واجب ہے:

(۱) منی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد ہو (۲) منی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد نہ ہو۔ (۳) مذی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد ہو، اور نمبر ۴ تا سات شک کی چار صورتیں جبکہ خواب یاد ہو۔

اور مندرجہ ذیل چار صورتوں میں غسل باتفاق واجب نہیں:

(۱) ودی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد ہو (۲) ودی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد نہ ہو۔ (۳) مذی ہونے کا یقین ہو اور خواب یاد نہ ہو (۴) مذی اور ودی میں شک ہو اور خواب یاد نہ ہو۔

اور مندرجہ ذیل صورتوں میں اختلاف ہے:

(۱) منی اور مذی میں شک ہو، اور خواب یاد نہ ہو۔ (۲) منی اور ودی میں شک ہو اور خواب یاد نہ ہو (۳) تینوں میں شک ہو اور خواب یاد نہ ہو، ان صورتوں میں طرفین کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غسل واجب نہیں، **للشک فی وجود الموجب**، طرفین حدیث باب کے عموم سے استدلال کرتے ہیں، اور امام ابو یوسفؒ اس کو ان سات صورتوں پر محمول کرتے ہیں، جو ان کے نزدیک موجب غسل ہیں، فتویٰ طرفین کے قول پر ہے۔

ان النساء شقائق الرجال : مقصود یہ ہے کہ عورتیں مردوں کے مشابہ ہیں، اور ان کو بھی احتلام ہوتا ہے، اگرچہ اس کا وقوع کم ہے، اکثر عورتوں کو اس وقت احتلام ہوتا ہے جب وہ بڑی عمر کو پہنچ جائیں۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَنِيِّ وَالْمَذِيِّ[1]

ذکر سے عادۃً خارج ہونے والی بول کے علاوہ تین چیزیں ہیں، منی، مذی اور ودی۔ منی کی جامع تعریف یہ ہے: "ماء ابیض ثخین یتولد منه الولد وھو ینکسر فی خروجه ویخرج بشھوۃ من بین صلب الرجل وترائب المرأۃ ویستعقبه الفتور وله رائحۃ کرائحۃ الطلع (ورائحۃ الطلع قریبۃ من رائحۃ العجین)، حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا "ومنی المرأۃ ماء ابیض لامثل بیاض مائه رقیق ولیس له رائحۃ" اسی کو بعض فقہاء نے اس طرح تعبیر کیا "ومنی المرأۃ اصفر رقیق وقد یبیض لفضل قوتھا"

مذی کی تعریف یہ ہے "ھو ماء ابیض رقیق لزج یخرج عند الملاعبۃ او تذکر الجماع او ارادته من غیر شھوۃ ولا دفق ولا یعقبه فتور وربما لا یحس بخروجه وھو اغلب فی النساء من الرجال (ھذا ملخص ما قاله ابن حجرؒ وابن نجیمؒ)۔

ودی کی تعریف یہ ہے "ھو ماء ابیض کدر ثخین یشبه المنی فی الثخانۃ ویخالفه فی الکدورۃ ولا رائحۃ له ویخرج عقیب البول اذا کانت الطبیعۃ مستمسکۃ وعند حمل شیئ ثقیل ویخرج قطرۃ او قطرتین ونحوھما" (البحر الرائق ج ۱ ص ۶۲) ودی کبھی بول سے پہلے اور کبھی بول کے ساتھ بھی خارج ہوتی ہے، اسی لئے بعض

---

[1] قال الخطابی العامۃ یقولون المذی مکسورۃ الذال مثقلۃ وانما ھو المذْی ساکنۃ الذال وھو ما یخرج من قبل الانسان عند نشاط او ملاعبۃ اھل ونحوھا، والوَدْیُ ساکنۃ الدال غیر معجمۃ ما خرج عقیب البول واما المنی فثقیلۃ الیاء فالماء الدافق ویقال ودی ومذی بغیر الف وامنی بالالف (اصلاح خطأ المحدثین، ص ۱۰، طبع القاھرۃ) وقال محشیه ما قاله المصنف (ای فی ضبط المذی والودی) ھو رأی ابی عبیدۃ ونقل الازھری عن الاموی تشدید الیاء فی الثلاثۃ۔ ایضاً وقال الشیخ البنوری فی معارف السنن (ج ۱ ص ۳۷۶) فی المذی لغات افصحھا بفتح المیم وسکون الذال المعجمۃ وتخفیف الیاء ثم بکسر الذال وتشدید الیاء، ویقول سعید بن یحیی اللغوی المذی والمنی والودی مشددات الیاء، وقال ابو عبیدۃ الصواب ان المنی وحده مشدد الیاء والباقیان مخففان ھذا ما قاله فی فتح الباری والعارضۃ، وانظر التفصیل فی البحر الرائق ج ۱ ص ۶۲ وشرح المھذب (ج ۲ ص ۱۴۰)

فقہاء نے "یخرج مع البول" اور بعض نے "یسبق البول" فرمایا ہے۔ ان میں کوئی تعارض نہیں۔

منی جب شہوت سے خارج ہو تو بالاجماع موجبِ غسل ہی خروج من غیر شہوۃ کی صورت میں اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک موجبِ غسل نہیں، اور بعض فقہاء کے نزدیک موجبِ غسل ہی اسی طرح منی کی طہارت و نجاست میں بھی اختلاف ہے جس کا بیان آنے والا ہے۔ مذی کی نجاست اور اس کے ناقضِ وضو ہونے میں سب کا اتفاق ہے، البتہ طریقۂ تطہیر میں اختلاف ہے جس کا بیان باب لاحق میں آنے والا ہے۔ اور ودی کے نجس ہونے اور ناقضِ وضو ہونے اور طریقۂ تطہیر سب میں اتفاق ہے۔

سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن المذی: یہاں یہ بات قابلِ نظر ہے کہ اس حدیث میں حضرت علیؓ کے قول سے معلوم ہو رہا ہے کہ مذی کے بارے میں سوال انھوں نے خود کیا تھا، لیکن بخاری[1] کی روایت میں "امرتُ رجلاً ان یسئل" کے الفاظ آئے ہیں، جبکہ نسائی[2] کی ایک روایت میں حضرت عمارؓ کو اور دوسری روایت میں حضرت مقدادؓ کو سائل بتایا گیا ہے۔ یہ تمام روایات صحیح ہیں، اسی طرح ابوداؤد[3] کی روایات میں عبداللہ بن سعدؓ اور سہل بن حنیفؓ اور طبرانی[4] کی روایت میں ..... حضرت عثمانؓ کو سائل قرار دیا گیا ہے لیکن یہ تینوں روایات ضعیف ہیں، اس لئے ان کے اختلاف کا اعتبار نہ ہوگا[5]۔ البتہ ما قبل کی صحیح روایات میں تعارض پایا جاتا ہے۔ ابن حبان نے اس کا یہ جواب دیا کہ دراصل سائل حضرت علیؓ ہیں، اور مجلسِ سوال میں حضرت عمارؓ اور مقدادؓ بھی موجود تھے، اس لئے کبھی ان کی طرف بھی نسبت کر دی گئی، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس جواب کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ جواب نسائی[6] کی روایت کے خلاف ہے، جس میں حضرت علیؓ فرماتے ہیں "کنت رجلاً مذاءً وکانت ابنۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم تحتی فاستحییت ان اسألہ فقلت لرجل جالس الی جنبی سلہ الخ" اس سے پتہ چلتا ہے کہ خود انھوں نے سوال نہیں کیا تھا۔ حافظؒ نے فرمایا کہ امام نوویؒ کا جواب صحیح ہے، کہ حضرت علیؓ نے یہ مسئلہ حضرت مقدادؓ اور حضرت عمار بن یاسرؓ دونوں کے ذریعہ پوچھوایا ہوگا، چونکہ حضرت علیؓ آمر ہیں اور فعل کی نسبت جس طرح مامور کی طرف ہوتی ہے اسی طرح آمر کی طرف بھی ہوتی ہے، اس لئے سوال کی نسبت حضرت علیؓ، حضرت عمارؓ اور حضرت مقدادؓ تینوں کی طرف بیک وقت درست اور صحیح ہے، پس کوئی تعارض نہ رہا۔

---

[1] (ج ۱ ص ۴۱) باب غسل المذی والوضوء منہ ۱۲ [2] (ج ۱ ص ۳۶) باب ما ینقض الوضوء وما لا ینقض الوضوء من المذی ۱۲

[3] (ج ۱ ص ۲۰) باب فی المذی ۱۲ [4] نصب الرایہ (ج ۱ ص ۹۴ فی آخر فصل فی الغسل) [5] نیز حضرت عثمانؓ اور حضرت سہل ابن حنیفؓ کا سوال خود اپنی عام حالت سے متعلق تھا، حضرت علیؓ کے واقعہ سے ان کے سوال کا کوئی تعلق نہیں ۱۲ مرتب عفی عنہ

بَابٌ فِي الْمَذِيِّ يُصِيبُ الثَّوْبَ

يكفيك ان تأخذ كفا من ماء فتنضح به ثوبك، اس سے استدلال کرکے امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ مذی کی تطہیر محض چھینٹے مارنے سے ہو جاتی ہے، جیسا کہ بولِ غلام میں بھی اُن کے نزدیک نضح کافی ہے، ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ طہارت من المذی صرف غسل سے حاصل ہوگی، جمہور روایتِ باب میں "فتنضح" کے لفظ کو مطلقِ غسل پر یا غسلِ خفیف پر محمول کرتے ہیں، ان کا استدلال صحیح بخاری[۱] میں "اغسل ذکرك" کے الفاظ سے ہے، کہ غسلِ ذکر کا حکم معلل باصابت المذی ہے، لہٰذا ثوب کا بھی یہی حکم ہوگا،

پھر بخاری کی روایت میں صرف غسلِ ذکر کا حکم ہے اور ابو داؤد کی روایت میں ذکر و انثیین دونوں کے غسل کا حکم دیا گیا ہے، امام احمدؒ کے نزدیک یہ بھی ظاہر پر محمول ہے، اور ہر حال میں ذکر و انثیین کا غسل مامور بہ ہے، خواہ اصابتِ مذی ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو، جبکہ جمہور کے نزدیک صرف موضع اصابتِ مذی کا غسل ضروری ہے، اور تبعاً ذکر و انثیین کا غسل بھی ہو جائے گا، امام طحاویؒ نے فرمایا کہ غسلِ انثیین تشریعاً نہیں بلکہ علاجاً ہے، کیونکہ ماء بارد جس طرح قاطع بول و لبن ہے، اسی طرح قاطع مذی بھی ہے چونکہ انثیین ہی کے ساتھ مذی کا تعلق ہے،

بَابٌ فِي الْمَنِيِّ يُصِيبُ الثَّوْبَ

منی کی نجاست و طہارت کے بارے میں اختلاف ہے، اس میں حضرات صحابہ کے دَور سے سے اختلاف چلا آرہا ہے، صحابۂ کرام میں سے حضرت ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ اور ائمہ میں سے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک منی طاہر ہے، علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ انسان کی منی کے بارے میں امام شافعیؒ کی تین روایات ہیں؛

(۱) رجل و مرأۃ دونوں کی منی ناپاک ہے (۲) رجل کی پاک اور عورت کی نجس ہے، (۳) دونوں کی منی طاہر ہے، علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ روایتِ ثالثہ اصح اور مختار ہے[۳]، علیٰ ھٰذا منی حیوانات میں بھی اُن کے ہاں تفصیل ہے، اور وہ یہ کہ کلب و خنزیر کی منی ناپاک ہے،

---

[۱] (ج ۱ ص ۴۱) باب غسل المذی والوضوء منہ ۱۲ [۲] (ج ۱ ص ۲۸) باب المذی ۱۲
[۳] قال النووی الروایۃ الثانیۃ شاذۃ والاولی اشذ (شرح مسلم، ج ۱ ص ۱۴۰)

بقیہ حیوانات کی منی کے بارے میں بھی تین روایات ہیں:۔
① تمام حیوانات کی منی پاک ہے ② مطلقاً نجس ہے ③ ماکول اللحم کی طاہر اور غیر ماکول اللحم کی نجس ہے، ان میں روایتِ اُولیٰ امام شافعی کے ہاں مختار اور راجح ہے۔ (کما حققہ النووی فی شرح مسلم ج ۱ ص ۱۴۰)

صحابہ میں سے حضرت عمرؓ، سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت ابو ہریرہ، حضرت انسؓ وغیرہم اور ائمہ میں سے سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ، امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک منی مطلقاً نجس ہے، لیث بن سعدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگرچہ منی نجس ہے لیکن اگر منی لگے ہوئے کپڑے میں نماز پڑھ لی تو اعادہ واجب نہیں، حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ اگر منی کپڑے پر ہو تو اعادہ واجب نہیں، خواہ وہ کتنی ہی زیادہ ہو، البتہ اگر جسم پر ہو تو اعادہ واجب ہے، اگرچہ کتنی ہی کم کیوں نہ ہو،

امام مالکؒ کے نزدیک منی چونکہ نجس ہے اس لئے صرف غسل سے طہارت حاصل ہوگی، فرک کافی نہیں، جبکہ احناف کے ہاں تفصیل ہے، صاحبِ درمختارؒ نے فرمایا کہ "الغسل ان کان رطبًا والفرك ان کان یابسًا"، انھوں نے مزید کوئی تفصیل بیان نہیں کی جس سے اس بات کی طرف اشارہ ہوا کہ منی یابس رقیق ہو یا غلیظ، مرد کی ہو یا عورت کی، فرک سے طہارت حاصل ہو جائے گی، لیکن علامہ شامیؒ نے فرمایا کہ فرک صرف منی غلیظ یابس میں کافی ہے، ورنہ غسل ضروری ہوگا، پھر صاحب درمختار نے فرمایا کہ فرک صرف اُس وقت کافی ہوگا جب خروجِ منی سے پہلے استنجاء بالماء کر لیا ہو، ورنہ غسل ضروری ہوگا، شمس الائمہ سرخسیؒ نے فرمایا کہ فرک کے معاملہ میں مجھے تردد ہے، کیونکہ خروجِ منی سے پہلے لامحالہ خروجِ مذی ہوگا، اور مذی بالاتفاق نجس ہے جس کے لئے غسل ضروری ہے، لہٰذا وہ منی مخلوط بالمذی ہو کر کپڑے پر لگ جائے گی، لہٰذا فرک جائز نہ ہونا چاہئے، لیکن علامہ ابن ہمامؒ نے فرمایا کہ اس میں تردد کی کوئی بات نہیں، کیونکہ مذی کی مقدار اس قدر مغلوب ہوگی کہ قدر درہم سے متجاوز نہ ہوگی، لہٰذا فرک کافی ہو جائے گا،

امام شافعیؒ طہارتِ منی پر حدیثِ باب میں حضرت عائشہؓ کے ان الفاظ سے استدلال کرتے ہیں "انما کان یکفیہ ان یفرکہ باصابعہ وربما فرکتہ من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باصابعی" نیز ان تمام احادیث سے بھی ان کا استدلال ہے جن میں منی کے فرک کا ذکر آیا ہے، کیونکہ اگر منی نجس ہوتی تو فرک کافی نہ ہوتا، بلکہ خون کی طرح غسل ضروری ہوتا وہ فرماتے ہیں کہ فرک بھی نظافت کے لئے ہے، اسی طرح جن روایات میں غسل کا حکم آیا ہے

وہ بھی نظافت پر محمول ہیں، ان کا ایک استدلال حضرت ابن عباسؓ کے ایک اثر سے بھی ہے جسے امام ترمذیؒ نے تعلیقاً ذکر کیا ہے، "قال ابن عباسؓ المنی بمنزلة المخاط فأمطه عنك ولو باذخرة" اور دارقطنی میں یہ مرفوعاً[1] اور موقوفاً دونوں طرح مروی ہے، اس میں امام شافعیؒ نے "بمنزلة المخاط" سے طہارت کو ثابت کیا ہے، اور "امطه عنك" کو نظافت پر محمول کیا ہے،

استدلال بالقیاس کے طور پر امام شافعیؒ نے "کتاب الام" میں فرمایا "ہم منی کو کس طرح نجس کہہ سکتے ہیں جبکہ انبیاء کرام جیسی مقدس اور پاکیزہ شخصیات کی تخلیق اسی سے ہوئی ہے، اور اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو طہارتین یعنی الماء والطین سے پیدا کیا، لہٰذا ان کی نسل کی تخلیق بھی شئ طاہر ہی سے ہوگی، جو منی ہے،

حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں،

① صحیح ابن حبان میں حضرت جابر بن سمرۃؓ کی روایت ہے "قال سأل رجل النبی صلی اللہ علیہ وسلم اصلی فی الثوب الذی آتی فیه اهلی؟ قال نعم الا ان ترٰی فیه شیئا فتغسله (موارد الظمآن ج۱ ص ۸۲) قلت وهذا اصرح شئ علی مذهب الحنفیة من المرفوعات،

② ابوداؤد باب الصلوٰۃ فی الثوب الذی یصیب اهله فیه، کے تحت روایت آئی ہے، "عن معاویة بن ابی سفیان انه سأل اخته ام حبیبة زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم هل کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی الثوب الذی یجامعها فیه فقالت نعم اذا لم یر فیه اذی"

③ ابوداؤد ہی میں "باب المنی یصیب الثوب" کے تحت حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، "انها کانت تغسل المنی من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قالت ثم اراه فیه بقعة او بقعا، اسی طرح مسلم (ج ۱ ص ۱۴۰) باب حکم المنی کے تحت حضرت عائشہؓ ہی

---

[1] ورواہ الطبرانی ایضاً فی المعجم الکبیر عن ابن عباس مرفوعاً "قال سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المنی یصیب الثوب قال انما هو بمنزلة المخاط او البزاق امطه عنک بخرقة او باذخر (حشیشة طیبة الرائحة تسقف بها البیوت فوق الخشب) قال الہیثمی فی مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۲۷۹) باب ماجاء فی المنی) بعد ذکر ہذا الحدیث "وفیه محمد بن عبیداللہ العرزمی وهو مجمع علی ضعفه" از مرتب عفی عنه

کی روایت ہے اِن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یغسل المنی ثم یخرج الی الصلوٰۃ فی ذلک الثوب وانا انظر الی اثر الغسل فیہ"

④ حنفیہ کا استدلال ان تمام روایات کے مجموعہ سے بھی ہے جن میں منی کے فرک یا غسل، حط یا سلت کا حکم دیا گیا ہے، اس مجموعہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ منی کو کپڑے پر چھوڑنا گوارا نہیں کیا گیا، اگر یہ ناپاک نہ ہوتی تو کہیں نہ کہیں بیانِ جواز کے لئے یہ ثابت ہوتا کہ اُسے کپڑے یا جسم پر چھوڑ دیا گیا، اور شافعیہ کا فرک کو نظافت پر محمول کرنا اس لئے بعید ہے کہ اگر منی طاہر ہوتی تو پورے ذخیرۂ احادیث میں کسی نہ کسی جگہ کم از کم بیانِ جواز ہی کے لئے اس کو قولاً یا فعلاً طاہر قرار دیا جاتا، واذلیس فلیس،

⑤ قرآن کریم میں منی کو ماءِ مہین کہا گیا ہے، یہ بھی اس کی نجاست کے لئے مؤید ہے،

⑥ قیاس بھی مسلک حنفیہ ہی کو راجح قرار دیتا ہے، کیونکہ بول، مذی، ودی سب باتفاق نجس ہیں، حالانکہ اُن کے خروج سے صرف وضو واجب ہوتا ہے تو منی بطریقِ اَولیٰ نجس ہونی چاہئے کیونکہ اس سے غسل واجب ہوتا ہے،

جہاں تک احادیثِ فرک سے امام شافعیؒ کے استدلال کا تعلق ہے ان کا امام طحاویؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ فرک صرف ثیاب النوم میں ثابت ہے، ثیابِ صلوٰۃ میں نہیں، والغسل فنادری فی ثیاب الصلوٰۃ (بذل المجہود، ج ۱ ص ۲۱۸) لیکن امام طحاویؒ کا یہ جواب کمزور ہے چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ج ۱ ص ۲۶۵) میں اس کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ مسلم (ج ۱ ص ۱۴۰ باب حکم المنی) میں ایک حدیث کے تحت حضرت عائشہؓ کے یہ الفاظ منقول ہیں "لقد رأیتنی افرکہ من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرکاً فیصلی فیہ، پھر حافظؒ فرماتے ہیں" واصرح منہ روایۃ ابن خزیمۃ انہا کانت تحکہ من ثوبہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو یصلی۔

احقر عرض کرتا ہے کہ .... ابن خزیمہؒ نے یہ حدیث حسن بن محمد نا اسحٰق یعنی الازرق نا محمد بن قیس عن محارب بن دثار عن عائشۃ کے طریق سے نقل کی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں "انہا کانت تحت المنی من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو یصلی" (صحیح ابن خزیمۃ ج ۱ ص ۱۴۷ احدیث نمبر ۲۹۰)

بہرحال ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ فرک ثیاب صلوٰۃ میں بھی کیا گیا ہے، لہٰذا صحیح جواب یہ ہے کہ اشیاء نجسہ کی تطہیر کے طریقے مختلف ہوتے ہیں، بعض جگہ تطہیر کے لئے غسل ضروری

ہوتا ہے، لعض جگہ نہیں، چنانچہ روئی کو پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اُسے دُھن دیا جائے، اسی طرح زمین یُبس سے پاک ہوجاتی ہے، بالکل اسی طرح منی سے طہارت حاصل کرنے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ فرک کردیا جائے بشرطیکہ وہ خشک ہوگئی ہو، اس کی دلیل سنن دارقطنی، شرح معانی الآثار اور صحیح ابوعوانہ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے؛ "قالت کنت افرك المنی من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان یابسًا واغسلہ اذا کان رطبًا" (سنن دارقطنی مع التعلیق المغنی ج ۱ ص ۱۲۵ و آثار السنن ج ۱ ص ۱۵)۔ اس کی سند صحیح ہے کیونکہ یہ صحیح ابوعوانہ میں بھی مروی ہے اور اس میں شرائطِ مسلم کا التزام کیا گیا ہے،

جہاں تک حضرت ابن عباسؓ کے اثر سے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قول دارقطنی میں مرفوعًا اور موقوفًا دونوں طرح مروی ہے، محدثین نے رفع کی تضعیف کی ہے اور وقف کو صحیح قرار دیا ہے، چنانچہ امام دارقطنی اس کو مرفوعًا تخریج کرنے کے بعد فرماتے ہیں، "لم یرفعہ غیر اسحٰق الازرق عن شریك" اور شریک ضعیف ہیں، اور ثقات کی مخالفت کر رہے ہیں، پھر خود شریک اسے محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے روایت کر رہے ہیں وھو سیئ الحفظ کما نبہ علیہ الدارقطنی والحافظ فی التقریب (ملخص من آثار السنن، ص ۱۴، وسنن الدارقطنی ج ۱ ص ۱۲۴)۔ اور طریقِ موقوف کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ ہی کا ایک دوسرا قول مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۸۲) میں سند صحیح کے ساتھ مروی ہے "حدثنا ابوبکر قال حدثنا ابوالاحوص عن سماك عن عکرمۃ عن ابن عباسؓ قال اذا اجنب الرجل فی ثوبہ فرأی فیہ اثرًا فلیغسلہ وان لم یر فیہ اثرًا فلینضحہ" (ومثلہ فی مصنف عبدالرزاق ج ۱ ص ۳۷۲)۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک منی نجس ہے، اس تعارض کو رفع کرنے کے لئے ضروری ہے کہ "المنی بمنزلۃ المخاط" والے جملہ میں تاویل کی جائے، چنانچہ بعض حضرات نے یہ تاویل کی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا منشاء منی کی طہارت بیان کرنا نہیں بلکہ وجہ شبہ لزوجت ہے، بعض نے کہا کہ وجہ شبہ استقذار ہے، بعض نے ازالتھما بسھولۃ کو وجہ شبہ قرار دیا ہے، اور بعض نے یہ تاویل کی ہے کہ یہاں منی سے مراد قلیل ہے جو قدرِ درہم سے کم ہو، لیکن زیادہ صحیح بات یہ ... معلوم ہوتی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا منشاء یہ بیان کرنا ہے کہ منی کو فرک کے ذریعہ دور کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ مخاط اگر غلیظ ہو اور خشک ہوجائے تو وہ فرک سے دور ہوجاتا ہے، اس لئے ابن عباسؓ

نے فرمایا" فامطه عنك ولو باذخرة "

علاوہ ازیں حضرت ابن عباسؓ کے اس ایک اثر کے مقابلہ میں دوسرے صحابۂ کرامؓ کے آثار موجود ہیں جن میں غسل کا حکم دیا گیا ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت انسؓ وغیرہم سے اس قسم کے آثار منقول ہیں، اور اس بارے میں سب سے زیادہ صریح اثر حضرت عمر بن الخطابؓ کا ہے جو مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۸۵) میں مروی ہے، "عن خالد بن ابی عزة قال سئل رجل عن عمر بن الخطاب فقال انی احتلمت علی طنفسة فقال ان کان رطبًا فاغسله وان کان یابسًا فاحککه وان خفی علیك فارششه "

امام شافعیؒ کا تیسرا استدلال قیاسی تھا، کہ منی سے چونکہ انبیاءِ کرام جیسی مقدس ہستیوں کی تخلیق ہوئی ہے، اس لئے وہ ناپاک نہیں ہو سکتی، لیکن یہ استدلال ان کی شان سے بعید اور بدیہی البطلان ہے، کیونکہ یہ امر طے شدہ ہے اور اجماعی ہے کہ انقلاب ماہیت سے شئ نجس طاہر ہو جاتی ہے، لہٰذا منی جب منقلب الی اللحم ثم الی الجنین ہو گئی تو قلب ماہیت کی وجہ سے اس میں طہارت آگئی، اگر انقلاب ماہیت کے بعد کسی شے کی طہارت یا نجاست پر اثر نہیں پڑتا، تو بھی منی متولد من الدم ہے، اور دم بالاتفاق نجس ہے، اس لحاظ سے بھی منی نجس ہونی چاہیے ورنہ خون کو بھی طاہر کہا جائے، کیونکہ منی اسی سے بنتی ہے، اور جب اس کا کوئی قائل نہیں تو نجس ہونے کی صورت میں دم انبیاءِ کرام کی اصل قرار پاتا ہے، "فما هو جوابكم فهو جوابنا"

علاوہ ازیں منی سے جس طرح انبیاءِ کرام کی تخلیق ہوئی ہے اسی طرح کفار اور کلاب وخنازیر کی بھی تخلیق اسی سے ہوئی ہے، اگر پہلے قیاس کے تقاضے سے منی کو پاک مانا جائے تو اس دوسرے قیاس کی بناء پر اسے نجس ماننا چاہیے، بہرحال ان قیاسات کے بارے میں ہمارے فقہاء نے فرمایا کہ یہ وزنی نہیں، بلکہ خود محققین شوافع اسے پسند نہیں کرتے، چنانچہ علامہ نووی شافعیؒ نے شرح المہذب (ج ۲ ص ۵۵۴) میں اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے "وذکر اصحابنا اقیسة ومناسبات کثیرة غیر طائلة ولا نرتضیها ولا نستحسن الاستدلال بها ولا نسمح بتضییع الوقت فی کتابتها الخ " والله اعلم

پچھلی تفصیل سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک منی یابس کے لئے فرک بھی ایک قسم کا طریقۂ تطہیر ہے، لیکن یہاں یہ واضح رہے کہ فرکِ منی کا جواز اس زمانہ سے متعلق تھا جبکہ منی غلیظ ہوتی تھی، لیکن جب سے رقتِ منی کا شیوع ہوا ہے اس وقت سے حنفیہ نے یہ فتویٰ دیا کہ

کہ اب ہر حال میں غسل ضروری ہے۔

جوازِ فرک منی میں مذکورہ تفصیل ثوب سے متعلق ہے، لیکن اگر بدن پر منی خشک ہوجائے تو اس میں احناف کا اختلاف رہا ہے، صاحبِ ہدایہ نے دو قول نقل کئے ہیں، پہلا قول جواز کا ہے، اور اسی کو صاحبِ درّمختار نے اختیار کیا ہے، دوسرا قول عدمِ جواز کا ہے، کیونکہ روایات میں مسئلۂ فرک میں صرف ثوب کا ذکر ہے، نیز حرارتِ بدن جاذب ہوتی ہے جس کی وجہ سے منی کی غلظت فوت ہوجاتی ہے، اس لئے وہاں غسل ہی سے طہارت ہوسکے گی، علامہ شامیؒ نے اسی کو پسند کیا ہے، اور ہمارے مشائخ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، یہ تفصیل بھی اسی صورت میں ہے جبکہ منی غلیظ ہو، ورنہ رقتِ منی کے شیوع کے بعد غسل کے ضروری ہونے میں کوئی کلام نہیں، واللہ اعلم،

بَابٌ فِي الْجُنُبِ يَنَامُ قَبْلَ أَنْ يَغْتَسِلَ

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ جنبی کے لئے سونے سے قبل غسل واجب نہیں اور بغیر غسل کئے سوجانا جائز ہے، البتہ وضو کے بارے میں اختلاف ہے، داؤد ظاہریؒ اور ابن حبیب مالکیؒ کا مسلک یہ ہے کہ وضو قبل النوم واجب ہے، ان کا استدلال صحیح بخاریؒ اور مسلمؒ کی معروف روایت سے ہے، عن عبد اللہ بن عمرؓ انہ قال ذکر عمر بن الخطاب لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ تصیبہ الجنابۃ من اللیل فقال لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضأ واغسل ذکرک ثم نم۔ (ولفظہ للبخاری) اس میں صیغۂ امر استعمال ہوا ہے جو وجوب کے لئے ہے، نیز ان کی ایک دلیل اگلے باب میں حضرت عمرؓ ہی کی حدیث ہے، "انہ سأل النبی صلی اللہ علیہ وسلم اینام احدنا وھو جنب؟ قال نعم اذا توضأ"،

سعید بن المسیبؒ، سفیان ثوریؒ، امام ابویوسفؒ اور حسن بن حیؒ کے نزدیک جنب کے لئے وضو قبل النوم مباح ہے۔ یعنی اس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں، ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب ہے "قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینام وھو جنب ولا یمس ماء" اس حدیث میں "ماء" نکرہ تحت النفی ہے جو وضو اور غسل دونوں کو شامل ہے، لہٰذا ..... وضو کی اباحت ثابت ہوجائے گی،

---

[1] (ج اص ۴۳) باب الجنب یتوضأ ثم ینام ۱۲ [2] (ج ا ص ۱۴۴) باب جواز نوم الجنب واستحباب الوضوء الخ ۱۲

ائمۂ اربعہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک جنبی کے لئے وضو قبل النوم مستحب ہی، کیونکہ حضرت عمرؓ کی جس حدیث سے داؤد ظاہریؒ نے استدلال کیا ہے، وہ صحیح ابن خزیمہ (ج ۱ ص ۱۰۶ رقم الحدیث ۲۱۱) اور صحیح ابن حبان[1] میں حضرت ابن عمرؓ سے اس طرح مروی ہے، "عن ابن عمرؓ انہ سأل النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم اینام احدنا وھو جنب قال نعم ویتوضأ ان شاء (اسنادہ[2] صحیح) اس سے معلوم ہوا کہ جہاں وضو کا حکم آیا ہے وہ استحباب کے لئے ہے، یہ حدیث جہاں جمہور کے مسلک کی دلیل ہے وہاں ظاہریہ کے استدلال کا جواب بھی ہے، پھر استحباب وضو پر جمہور کا استدلال باب ہذا کی دوسری حدیث سے بھی ہے، "عن عائشۃ عن النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم انہ کان یتوضأ قبل ان ینام"

امام ابو یوسفؒ وغیرہ کے استدلال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ روایتِ باب میں "ولا یمسّ ماء" کا جملہ صرف ابو اسحٰق نے روایت کیا ہے، ابراہیم نخعیؒ، شعبہؒ اور سفیان ثوریؒ، جیسے جلیل القدر محدثین یہ جملہ روایت نہیں کرتے، اسی لئے محدثین نے اسے ابو اسحٰق کا وہم قرار دیا ہے، اور امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "ویرون ان ھذا غلط من ابی اسحٰق" امام ابو داؤدؒ نے بھی اسے وہم قرار دیا ہے، اور یزید بن ہارون نے خطا فرمایا ہے، امام احمدؒ نے اس طریق کی روایت کو ناجائز قرار دیا حتیٰ کہ ابن المفوزؒ نے فرمایا "اجمع المحدثون علی خطاء ابی اسحٰق" امام مسلمؒ نے بھی حضرت عائشہؓ کی اس روایت کی تخریج کی، لیکن "ولا یمس ماء" کا لفظ ذکر نہیں کیا،[3] بلکہ اپنی کتاب التمییز میں اس کو غلط قرار دیا، ان کے مقابلہ میں محدثین کی ایک جماعت نے اس زیادتی کو صحیح قرار دیا ہے، چنانچہ امام بیہقیؒ اس کے دونوں طرق کو صحیح قرار دیتے ہیں، دارقطنیؒ نے بھی اس زیادتی کو صحیح کہا ہے، امام نوویؒ نے بھی ابو الولید اور ابو العباس بن سریج سے یہی روایت کیا ہے، اور اس زیادتی کی تحسین کی ہے، نیز امام محمدؒ نے مؤطا میں بسندِ ابی حنیفہ اس روایت کی تخریج کی ہے، اس میں بھی "ولا یمسّ ماء" کے الفاظ موجود ہیں، اور علمِ اصولِ حدیث کے قواعد کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اس زیادتی کو صحیح مانا جائے، کیونکہ ابو اسحٰق ثقہ راوی ہیں، "وزیادۃ الثقۃ مقبولۃ" اسی لئے ہمارے مشائخ کا رحجان بھی اس زیادتی کی تصحیح کی طرف ہے،

امام بیہقیؒ نے اس زیادتی کی تصحیح کے بعد فرمایا کہ "لا یمس ماء" میں نفیِ غسل مراد ہے نہ کہ نفیِ وضو، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس تکلف کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ ہمارا دعویٰ وضو

---

[1] انظر موارد الظمآن (ج ۱ ص ۱۸، رقم الحدیث ۲۳۲)، [2] کذا معارف السنن (ج ۱ ص ۳۹۲) ۱۲
[3] ج ۱ ص ۱۴۳، باب الرجل تصیبہ الجنابۃ من اللیل ۱۲

قبل النوم کے استحباب کا ہے، اور استحباب وسنیت احیاناً ترک سے ثابت ہوتے ہیں، ابواسحٰق کی یہ روایت اسی ترک کو ثابت کر رہی ہے، اس روایت کے علاوہ کوئی روایت ایسی نہیں جو ترکِ وضوء پر دلالت کرتی ہو، یہ روایت ہمارے نہیں قائلینِ وجوب کے خلاف حجت ہے،

استحبابِ وضوء کے قول پر حضرت علیؓ کی روایت سے اعتراض وارد ہوتا ہے، جو ابوداؤد[1]، نسائیؒ، اور صحیح ابن حبان میں مروی ہے، "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لاتدخل الملائکۃ بیتاً فیہ صورۃ ولا کلب ولا جنب" اسی طرح معجم طبرانی کبیر میں میمونہ بنت سعدؓ کی روایت ہے، "قالت قلت یارسول اللہ هل یأکل احدنا وهو جنب قال لایأکل حتی یتوضأ قالت قلت یارسول اللہ هل یرقد الجنب قال ما احب ان یرقد وهو جنب حتی یتوضأ فانی اخشی ان یتوفی فلا یحضرہ جبرئیل علیہ السلام"[2]،

ان روایات کا تقاضا یہ ہے کہ وضو واجب ہونا چاہئے، اس کا جواب یہ ہے کہ ملائکہ سے ملائکۂ رحمت مراد ہیں نہ کہ حفظہ، کیونکہ حفظہ کسی وقت جدا نہیں ہوتے، جیسا کہ خطابی نے تصریح کی ہے، اور عدمِ دخولِ ملائکۂ رحمت سے وجوب ثابت نہیں ہوتا، غایت ما فی الباب استحباب واستحسان ثابت ہوتا ہے، اور یہی مقصود ہے، علامہ نوویؒ نے روایات میں اسی طرح تطبیق دی ہے،

پھر اس میں اختلاف ہے کہ اس وضو سے کونسا وضو مراد ہے، امام احمدؒ اور امام اسحٰق کے نزدیک وضوءِ کامل مراد نہیں، بلکہ غسل بعض الاعضاء مراد ہے، کیونکہ طحاویؒ[3] وغیرہ میں حضرت ابن عمرؓ کا فعل مروی ہے، انھوں نے حالتِ جنابت میں وضو قبل النوم کیا، اور غسلِ رجلین کو ترک کر دیا، نیز وضوءِ صلوٰۃ مزیلِ جنابت بھی نہیں، اس لئے اکتفاء ببعض الاعضاء صحیح ہوگا، جمہور کے نزدیک وضوءِ صلوٰۃ مراد ہے، کیونکہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۴۴) میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان جنباً واراد

---

[1] (ج ۲ ص ۵۷۲) کتاب اللباس، باب فی الصور ۱۲

[2] قال الہیثمی فی مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۲۷۵، باب فیمن اراد النوم والاکل والشرب وهو جنب) .... وفیہ عثمان بن عبدالرحمن عن عبدالحمید بن یزید وعثمان بن عبدالرحمن هو الحرانی الطرائفی ثقہ یحییٰ بن معین وقال ابوحاتم صدوق وقال ابوعروبۃ الحرانی وابن عدی لاباس بہ یروی عن مجہولین وقال البخاری وابواحمد الحاکم یروی عن قوم ضعاف وقال ابوحاتم یشبہ بقیۃ فی روایتہ عن الضعفاء۔

[3] (ج ۱ ص ۶۳) باب الجنب یرید النوم او الاکل او الشرب او الجماع ۱۲

ان یأکل اوینام توضأ وضوءہ للصلوٰۃ" نیز سنن دارقطنی (ج ا ص ۱۲۱) باب الجنب اذا اراد ان ینام الخ معجم طبرانی کبیر اور المنتقی (ج ا ص ۲۰۸) وغیرہ میں حضرت عائشہؓ کی روایات مروی ہیں، جن میں "توضأ وضوءہ للصلوٰۃ" کی تصریح موجود ہے، نیز وضوء صلوٰۃ اگرچہ مزیل جنابت نہیں لیکن ان افعال میں کہ جن میں طہارت شرط نہیں مفید ضرور ہے اس کی دلیل امر شارع ہے،

بَابُ مَاجَاءَ فِي مُصَافَحَةِ الْجُنُبِ

مقصود باب یہ ہے کہ جنابت نجاستِ حکمیہ ہے، جس کا ظاہر بدن پر ظہور نہیں ہوتا یہی حکم حائضہ اور نفساء کا بھی ہے، علامہ نوویؒ نے فرمایا "واجمعت الأمۃ علی ان اعضاء الجنب والحائض والنفساء وعرقھم وسورھم طاھر" صاحبِ بحر نے فرمایا یہی حکم غسالۂ میت کا بھی ہے، البتہ امام محمدؒ سے مبسوط میں اس کی نجاست مروی ہے، لیکن درحقیقت یہ اُس صورت پر محمول ہے جبکہ بطنِ میت سے شئ نجس خارج ہوئی ہو، اور عموماً ایسا ہوتا ہے، اسی وجہ سے وہ غسالہ بھی نجس ہوجائے گا، ورنہ فی نفسہٖ طاہر غیر طہور ہے، صاحبِ بحر نے فرمایا کہ میت کا فر کا غسالہ بھی اسی حکم میں ہے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت اُس کے نجس ہونے کی ہے، یہ بھی اس پر محمول ہے کہ عموماً بدنِ کافر نجاستِ حقیقیہ سے ملوث ہوتا ہے، جس کی وجہ سے وہ غسالہ نجس ہوجائے گا، ورنہ فی نفسہٖ طاہر ہے، واللہ اعلم،

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْمَرْأَةِ تَرٰى فِي الْمَنَامِ مِثْلَ مَا يَرَى الرَّجُلُ

نعم اذا ھی رأت الماء، یہ مسئلہ باب "فیمن یستیقظ ویری بللاً" میں گذر چکا ہے لیکن وہاں ضمناً تھا، اور یہاں امام ترمذیؒ نے قصداً بیان کیا ہے، اس پر اتفاق ہے کہ عورت پر خروج ماء بشہوۃ سے غسل واجب ہوتا ہے، صرف ابراہیم نخعیؒ سے مروی ہے کہ اُن کے نزدیک واجب نہیں ہوتا، ابن المنذرؒ نے فرمایا کہ اگر یہ نسبت صحیح ہے تو اس کے خلاف اُم سلیم کی روایت بابِ حجت ہے، ہمارے مشائخؒ نے فرمایا کہ امام نخعیؒ کا قول اس پر محمول ہے کہ خروج الماء الی الفرج الخارج نہ ہوا ہو بلکہ صرف لذت کا احساس ہوا ہو، چنانچہ صاحب درمختار نے فرمایا کہ اگر نزولِ ماء کا احساس ہوا، لیکن فرج خارج تک وہ نہیں پہنچا، تو اس وقت بعض احناف کے نزدیک غسل واجب ہوگیا، لیکن مختار یہ ہے کہ واجب نہیں ہوا، کیونکہ حقِ مرأۃ میں وجوب

غسل کا مدار خروج الماء الی الفرج الخارج ہے۔

حدیث باب اور بعض دوسری احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عورت میں بھی مادّہ منویہ موجود ہوتا ہے، جس کا خروج بھی ہوتا ہے، لیکن قدیم وجدید اطبار کی ایک بڑی جماعت اس بات کی قائل ہے کہ عورت میں منی بالکل نہیں ہوتی، اور اس کے لحاظ سے انزال کا مطلب محض استکمالِ لذت ہے۔ البتہ اطبار اس بات کا اقرار کرتے ہیں، کہ عورت میں ایک خاص قسم کی رطوبت ہوتی ہے' ان میں بظاہر تعارض محسوس ہوتا ہے، لیکن درحقیقت کوئی تعارض نہیں، حقیقت یہ ہے کہ عورت کی بھی منی ہوتی ہے، البتہ وہ باہر نہیں نکلتی، بلکہ عموماً اس کا انزال رحم ہی کے اندر ہوتا ہے، البتہ بعض غیر معمولی صورتوں میں یہ انزال باہر کی جانب بھی ہوجاتا ہے، حدیث باب میں اسی غیر معمولی صورت کو بیان کیا گیا ہے، اور اطبار نے جو نفی کی ہے اس سے مراد یہ ہے کہ منیِ مراۃ مثل منی رجل نہیں ہوتی، یہ تحقیق شیخ بوعلی سینا کے قول سے مؤید ہے، جنھوں نے تصریح کی ہے کہ عورت میں منی نہ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ اس کا خروج باہر کی جانب نہیں ہوتا، ورنہ جہاں تک اس کے وجود کا معاملہ ہے اس میں شبہ نہیں ہے، کیونکہ میں نے خود عورت کے مستقر میں منی دیکھی ہے۔

قالت امّ سلمة، اس روایت میں اس قول کا قائل حضرت اُمّ سلمہؓ کو قرار دیا گیا ہے، جبکہ مؤطا[۱] کی روایت میں حضرت عائشہؓ کو قرار دیا گیا ہے، قاضی عیاضؒ اور حافظ ابن حجرؒ وغیرہ نے اس تعارض کو اس طرح رفع کیا کہ اس وقت حضرت عائشہؓ اور حضرت اُمّ سلمہؓ دونوں موجود تھیں، اور دونوں نے یہ بات کہی تھی "فذکر کلّ راو مالم یذکرہ الآخر"۔

قلتُ لها فضحتِ النساء یا اُمّ سلیم" مطلب یہ ہے کہ تم نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ایسی بات پوچھی جو عورتوں کی کثرتِ شہوت پر دال ہے، اس لئے تم نے عورتوں کو رُسوا کردیا۔ "والکتمان فی ذٰلک من عادۃ النساء"۔

اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ "باب فیمن یستیقظ ویری بللاً" میں گذرا ہے، کہ خود حضرت اُمّ سلمہؓ ہی نے آپ سے یہ سوال کیا تھا تو پھر حضرت اُمّ سلیمؓ پر اعتراض کا کیا جواز ہے ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کی وہ روایت جس میں حضرت اُمّ سلمہؓ کو اس سوال کا سائل قرار دیا گیا ہے عبداللہ بن عمر راوی کی وجہ سے ضعیف ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "وعبداللہ ضعفہ یحییٰ بن سعید من قبل حفظہ فی الحدیث"، لہٰذا اس بات کا قوی امکان ہے کہ وہاں پر بھی اصل سائلہ اُمّ سلیمؓ ہوں، جن کا نام ضعیف

---

[۱] للامام مالک (ص ۳۰) غسل المرأۃ اذا رأت فی المنام مثل مایری الرجل ۱۲

راوی کو یاد نہ رہا، اور اس نے اُمّ سلمہؓ کا نام ذکر کر دیا، اس کی تائید اس لئے بھی ہوتی ہے کہ اُمّ سلمہؓ اور اُمّ سلیمؓ متشابہ اسماء ہیں جس میں ضعیف راوی کے لئے وہم کا قوی امکان موجود ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ التَّيَمُّمِ لِلْجُنُبِ إِذَا لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ

وإن لم يجد الماء عشر سنين، یہ جملہ ترجمۃ الباب کا موضع استدلال ہے، کیونکہ دس سال تک تیمم کو کافی قرار دینے کا واضح مطلب یہ ہے کہ جنابت سے بھی تیمم جائز ہے، چنانچہ جس طرح جوازِ تیمم من الحدث الاصغر میں اجماعِ امت ہے، اسی طرح جوازِ تیمم من الحدث الاکبر پر بھی علماء و فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ قرنِ اوّل میں اس کے بارے میں قدرے اختلاف تھا، کہ حضرت عمرؓ اور ابن مسعودؓ سے جنبی کے لئے عدمِ جواز کا قول مروی تھا جیسا کہ بخاری[۱] کی بعض روایات سے مفہوم ہوتا ہے، لیکن بخاری وغیرہ کی روایات ہی سے ان دونوں کا رجوع ثابت ہے، حضرت عمرؓ نے حضرت عمارؓ کے استفسار پر جواب دیا "نُوَلِّيكَ ما تولَّيتَ"[۲] فقہاء نے اس جملہ کو رجوع قرار دیا ہے، اسی طرح امام ترمذیؒ نے فرمایا "ويروى عن ابن مسعودؓ انه كان لا يرى التيمم للجنب وان لم يجد الماء" "ويروى عنه انه رجع عن قوله فقال تيمم اذا لم يجد الماء" اسی طرح صاحب بدائع نے ضحاک سے نقل کیا ہے کہ "ان ابن مسعود رجع عن قوله" نیز بخاری[۳] میں حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ اگر ہم جنبی کو اجازتِ تیمم دیدیں تو وہ معمولی سردی میں بھی غسل سے اجتناب کرے گا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک عارض کی وجہ سے جواز کا اعلان نہ فرماتے تھے اگرچہ جواز کے وہ بھی قائل تھے بلکہ بعد میں تو اجازت بھی دینے لگے کہ "تيمم اذا لم يجد الماء" لہٰذا اب یہ مسئلہ اجماعی ہو گیا۔[۴]

بَابٌ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ

حیض اور استحاضہ کے مسائل فقہ اور حدیث کے مشکل اور پیچیدہ ترین مسائل میں سے

---

[۱] (ج ۱ ص ۵۰) [۲] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۶۱) باب التیمم ۱۲ [۳] (ج ۱ ص ۵۰) باب اذا خاف الجنب علی نفسه المرض او الموت الخ ۱۲ [۴] عن حكيم بن معاوية عن عمه قال قلت يا رسول الله انى اغيب الشهر عن الماء ومعى اهلى فاصيب منهم قال نعم قلت يا رسول الله انى اغيب اشهرا قال وان غبت ثلاث سنين رواه الطبرانى فى الكبير واسناده حسن (مجمع الزوائد ج ۱ ص ۲۶۳ فی آخر باب التیمم)۔

ہیں، اسی لئے ہر دور کے اہلِ علم نے اُن کو حل کرنے کی کوشش کی ہے اور اس پر مفصل کتابیں لکھی ہیں، صاحب بحر نے فرمایا کہ امام محمدؒ نے خاص انہی دو مسائل پر دو سو صفحات کا ایک رسالہ تصنیف کیا تھا، جو غالباً اپنے موضوع پر سب سے پہلا رسالہ ہے، امام طحاویؒ نے پانچ سو صفحات پر مشتمل ایک رسالہ لکھا، ابن العربیؒ نے بھی اس موضوع پر ایک رسالہ تالیف کیا، علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ ایک رسالہ علامہ دارمی شافعیؒ نے تصنیف کیا جو اس موضوع پر بہترین ہے اور پانچسو صفحات پر مشتمل ہے، خود علامہ نوویؒ نے "مہذب" کی شرح کرتے ہوئے مسائل حیض واستحاضہ لکھنے شروع کئے تو ایک ضخیم جلد ہوگئی، پھر انھوں نے خود اس کی تلخیص کی جو موجودہ "شرح المہذب" کے دو سو صفحات میں آئی ہے، حنفیہ میں سے اس موضوع پر سب سے زیادہ مفصل بحث علامہ ابن نجیمؒ صاحب بحرالرائق نے کی ہے، علامہ نوویؒ اور صاحب بحرالرائق نے اپنے زمانہ میں قلّتِ علم اور شیوعِ جہل کی شکایت کی ہے اور فرمایا ہے کہ ان مسائل پر جس قدر توجہ ہونی چاہئے تھی وہ اب ممکن نہیں رہی،

مستحاضہ کی بحث میں متعدد مسائل اور مباحث ہیں جو احادیث کی شرح کے ذیل میں انشاء اللہ بیان کئے جائیں گے،

جاءت فاطمة بنت ابی حبیش "حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ نے فرمایا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں جن عورتوں کے مستحاضہ ہونے کا ذکر روایات میں آیا ہے وہ کُل گیارہ ہیں ① فاطمہ بنت ابی حبیش ② اُم المؤمنین حضرت زینبؓ ③ اُم المؤمنین حضرت سودہ بنت زمعہ ④ زینب بنتِ جحش ⑤ حمنہ بنت جحش زوجہ ابو طلحہ ⑥ اُم حبیبہ بنت جحش زوجہ عبدالرحمٰن بن عوف ⑦ اسماء اخت میمونہ (لامہا) ⑧ زینب بنت ابی سلمہ ⑨ اسماء بنت الحارثیہ ⑩ بادیہ بنت غیلان الثقفیہ ⑪ سہلہ بنت سہیل (ملخص ما فی عمدۃ القاری للعینی ج ۲ ص ۵۰۱ و فتح الباری للحافظ ج ۱ ص ۲۸۲)

انی امرأة استحاض، لفظ حیض درحقیقت حاض یحیض سے نکلا ہے، جس کے معنی بہنے کے ہیں، کہا جاتا ہے "حاض الوادی اذا جری وسال" اصطلاحِ فقہ میں حیض کی تعریف یہ ہے "دم ینفضہ رحم امرأة بالغة من غیر داء" استحاضہ حیض ہی سے باب استفعال ہے، اور باب استفعال میں آنے کے بعد اس میں مبالغہ کی خاصیت پیدا ہوگئی، باب استفعال کی ایک خاصیت انقلابِ ماہیت بھی ہوتی ہے، جیسے استنوق الجمل

میں، یہ خاصیت بھی یہاں ملحوظ ہوسکتی ہے کہ حیض کی ماہیت بدل گئی، اور وہ استحاضہ ہوگیا، صاحبِ بحرؒ نے فرمایا "ھو دم یسیل من العاذل من امرأۃ لداء بہا" (والعاذل عرق خارج الرحم عند فمہ) یہ بات ملحوظ رہے کہ عاذل اس عرق کا طبی نام نہیں، بلکہ چونکہ اس سے خروجِ دم سبب عذل وملامت ہے، اس لئے اسے عاذل کہتے ہیں،

انما ذلک عرق ولیست بالحیضۃ، اور بعض دوسری روایات میں یہ الفاظ آئے ہیں "انما ھو عرق"[1] ان الفاظ کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ یہ خون حیض کی طرح رحم سے نہیں آتا بلکہ ایک رگ کے پھٹ جانے کی وجہ سے آتا ہے جو خارج رحم میں ہوتی ہے جسے عاذل کہا جاتا ہے لیکن اس پر ایک قوی اشکال ہوتا ہے کہ قدیم وجدید اطباء اس بات پر تقریباً متفق ہیں کہ دمِ حیض اور دمِ استحاضہ میں مخرج کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہوتا، بلکہ دونوں کا مخرج قعرِ رحم ہی ہے فرق صرف مدّت کا ہے، کہ مدّت کے اندر آنے والا خون حیض اور مدّت کے بعد آنے والا خون استحاضہ کہلاتا ہے، حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے بھی مسوّیٰ شرح مؤطا میں یہی خیال ظاہر کیا ہے، اسکے اس کے برخلاف حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کے مخرج میں بھی فرق ہے،

اس اعتراض کا سب سے اچھا جواب حضرت بنوریؒ نے معارف السنن (ج ۱ ص ۴۰۹) میں دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں اختصار ہے، اس کی پوری تفصیل مسندِ احمد کی ایک اور روایت میں آئی ہے، جس میں ارشاد ہے "فانما ذلک رکضۃ من الشیطان او عرق انقطع او داء عرض لہا"، اس سے معلوم ہوا کہ استحاضہ کے اسباب مختلف ہوتے ہیں، بعض اوقات کوئی رگ پھٹ جاتی ہے، اس وقت استحاضہ کا مخرج خارجِ رحم بھی ہوسکتا ہے، اور بعض مرتبہ کسی بیماری کے سبب قعرِ رحم ہی سے خون کا اخراج معمول سے زیادہ ہوجاتا ہے، لہٰذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء حدیثِ باب میں یہ نہیں ہے کہ استحاضہ صرف انقطاعِ عرق ہی سے ہوتا ہے، بلکہ یہاں آپ نے اس کے اسباب میں سے صرف ایک سبب بیان فرمایا ہے، بہرحال اطباء کا قول "داء عرض" کی وضاحت ہے، اور فقہاء کا یہ کہنا کہ استحاضہ خارج رحم سے آتا ہے "عرق انقطع" کی تشریح ہے، رہا "رکضۃ من الشیطان" سو وہ درحقیقت ایک استعارہ ہے، اور اس کا منشاء یہ ہے کہ استحاضہ کے ذریعہ شیطانی تلبیسات کا ایک دروازہ کھل جاتا ہے، اور عورت کے لئے اپنی نماز اور طہارت کے مسائل سمجھنا اور اُن پر عمل کرنا مشکل ہوجاتا ہے،

---

[1] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۴۱) باب ما روی ان المستحاضۃ تغتسل لکل صلوٰۃ ۱۲

فاذا اقبلت الحیضۃ فدعی الصلوٰۃ . یعنی جب ایام حیض شروع ہوجائیں تو نماز روزہ چھوڑدے، اور جب وہ ایام ختم ہوجائیں تو غسل کرکے نماز شروع کردے، حضرت فاطمہ بنت ابی جیشؓ چونکہ معتادہ تھیں اس لئے آپ نے یہاں معتادہ ہی کا حکم بیان فرمایا،

مسائل حیض و استحاضہ سمجھنے کے لئے چند بنیادی مسائل کو سمجھنا ضروری ہے،

مسئلۂ اُولیٰ :- اقلِ مدتِ حیض میں اختلاف ہے، ابن المنذرؒ نے فرمایا کہ فقہاء کی ایک جماعت کے نزدیک حیض کی اقلِ مدت کی کوئی تحدید نہیں، بلکہ قطرۂ واحدہ اور سیلان دفعۃً واحدۃً بھی حیض ہے، یہی مسلک ہے امام مالکؒ کا، جمہور کے نزدیک اقلِ مدتِ حیض مقرر ہے، پھر اس کی تحدید میں بھی اختلاف ہے، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک اقل مدت "یومٌ ولیلۃٌ" ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک "یومان واکثر الیوم الثالث" اور طرفین کے نزدیک "ثلاثۃ ایام ولیالیھا" اقلِ مدت ہے،

مسئلۂ ثانیہ :- اکثر مدتِ حیض میں بھی اختلاف ہے، احناف کے نزدیک "عشرۃ ایام ولیالیھا"، امام شافعیؒ کے نزدیک "خمسۃ عشر یومًا" امام مالکؒ کے نزدیک "سبعۃ عشر یومًا" ہے، اور امام احمدؒ کی "مثل المذاہب الثلاثۃ" تین روایتیں ہیں، خرقی نے پندرہ دن کی اور ابن قدامہ نے دس دن کی روایت کو ترجیح دی ہے،

مسئلۂ ثالثہ :- اقلِ مدت طہر میں بھی اختلاف ہے، علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ بعض علماء کے نزدیک اس میں کوئی تحدید نہیں، یہی ایک روایت ہے امام مالکؒ کی، ان کی دوسری روایت پانچ یوم کی، تیسری دس یوم کی اور چوتھی پندرہ یوم کی ہے، امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اقلِ مدتِ طہر پندرہ یوم ہے، یہی ایک روایت ہے امام احمدؒ کی، اُن کی دوسری روایت تیرہ یوم کی ہے، جسے ابن قدامہ نے اختیار کیا ہے، بہر حال جمہور کے نزدیک اقلِ مدتِ طہر پندرہ دن ہی ہے، علامہ نوویؒ نے فرمایا اکثر مدتِ طہر میں عدمِ تحدید پر اجماع ہے،

علامہ ابن رشد، ابن قدامہ اور علامہ نوویؒ نے لکھا ہے کہ مدتِ حیض و طہر کے بارے میں یہ ختلاف اس بناء پر ہے کہ روایات میں اس بارے میں کوئی صراحت موجود نہیں ہے، اس لئے فقہاء نے اپنے اپنے ماحول کے تجربہ، مشاہدہ اور عرف کے پیشِ نظر یہ مدتیں مقرر کی ہیں، علامہ زیلعیؒ نے فرمایا کہ مدتِ حیض و طہر میں حنفیہ کا استدلال حضرت عائشہؓ، معاذ بن جبلؓ، حضرت انسؓ، واثلہ بن اسقعؓ اور حضرت امامہ کی روایات سے ہے، یہ تمام روایات اگرچہ ضعیف ہیں

لیکن تعددِ طرق کی بنا پر درجۂ حسن میں آجاتی ہیں[۱]،

اکثر مدتِ حیض اور اقل مدتِ طہر کے سلسلہ میں امام شافعیؒ کی تائید میں بھی ایک روایت مرفوعہ پیش کی جاتی ہے، "تمکث احدٰکن شطر عمرها لا تصلی"[۲] لیکن ابن الجوزیؒ نے اس حدیث کے بارے میں فرمایا "هذا حدیث لا یعرف" بیہقیؒ نے فرمایا "لم نجده" اور خود علامہ نوویؒ شافعیؒ نے "المجموع" میں فرمایا "حدیث باطل لا یعرف" اور بالفرض اگر یہ درست ہو بھی تب بھی شطر کے لفظ کا اطلاق جس طرح نصف پر ہوتا ہے اسی طرح ایک مطلق حصہ پر بھی ہوتا ہے، خواہ وہ نصف سے کم ہو، یہاں یہ معنی مراد لینا ناگزیر ہیں، کیونکہ اگر امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق پندرہ دن مدتِ حیض شمار کی جائے تب بھی مجموعی عمر میں حیض کا حصہ نصف نہیں ہو سکتا، کیونکہ قبل البلوغ اور بعد الایاس کا سارا زمانہ بغیر حیض کا ہے، اسی وجہ سے امام نوویؒ نے اپنے مسلک پر استدلال بالحدیث کو چھوڑ کر استدلال بالقیاس پر عمل کیا ہے کہ تجربہ میں یہ بات آئی ہے کہ بہت سی عورتوں کو دس دن سے زائد خون آیا، جبکہ حنفیہ اس زائد کو استحاضہ میں شمار کرتے ہیں، اس کلام سے یہ معلوم ہوا کہ مدتِ حیض کے مسئلہ میں احناف کا استدلال ضعیف روایات سے ہے، اور حضرات شوافع کا قیاس سے، تو اول تو بات یہ ہے کہ دوسرے مؤیدات کی وجہ سے احادیث میں ایک گونہ قوت آگئی ہے، دوسرے قیاس کے مقابلہ میں بہرحال یہ روایات مقدم ہیں، بالخصوص شرعی تحدیدات کے باب میں قیاس پر عمل کرنا احادیث ضعیفہ پر عمل کے مقابلہ میں خطرناک ہے،

مسئلۂ رابعہ:۔ الوانِ دمِ حیض میں اختلاف ہے، صاحب ہدایہ نے فرمایا الوانِ حیض چھ ہیں، سواد، حمرۃ، صفرۃ، کدرۃ، خضرۃ اور تُربتی، بہرحال امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جس رنگ کا بھی خون آئے وہ حیض ہے بشرطیکہ ایامِ حیض میں آئے، الا یہ کہ سفید رطوبت خارج ہونے لگے، حنفیہ کی دلیل وہ روایت ہے جو مؤطئین میں موصولاً اور بخاری میں تعلیقاً بصیغۃ الجزم مروی ہے "عن علقمة بن ابی علقمة عن امه مولاة عائشة أم المؤمنینؓ انها قالت کان النساء یبعثن الی عائشة بالدرجة فیها الکرسف فیه الصفرة من دم الحیض یسألنها عن الصلوٰة فتقول لهن لا تعجلن حتی ترین القصة البیضاء ترید بذلک الطهر من الحیضة (رواه ایضا عبد الرزاق وابن ابی شیبة واللفظ لمالک)"[۳] اس سے معلوم ہوا کہ جب تک بیاضِ خالص نہ آئے اس وقت تک ہر حیض خون ہوگا،

[۱] انظر الزیلعی (ج ۱ ص ۱۹۱) وما بعدہا ۱۲ [۲] تلخیص الحبیر (ج ۱ ص ۱۶۲) رقم الحدیث ۲۳۲، لکن فیہا "شطر دہرہا" مکان "شطر عمرہا" ۱۲ مرتب عفی عنہ [۳] موطأ (ص ۳۴) طہر الحائض ۱۲

امام شافعیؒ کے نزدیک صرف سُرخ اور سیاہ رنگ کا خون حیض ہے باقی استحاضہ کے رنگ ہیں، یہی مسلکِ حنابلہ بھی ہے، امام مالکؒ اصفر و اکدر کو بھی حیض قرار دیتے ہیں، علامہ نوویؒ نے فرمایا صفرۃ و کدرت ایامِ حیض میں حیض ہیں، لیکن صاحبِ ہدایہ نے فرمایا کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جب یہ آخرِ حیض میں خارج ہو تو حیض میں شمار کیا جائے گا ورنہ نہیں،

مسئلۂ خامسہ:۔ صاحبِ بحرالرائق نے فرمایا کہ مستحاضہ کی تین قسمیں ہیں،

(۱) مبتدءہ؛ یعنی وہ عورت جسے زندگی میں پہلی مرتبہ حیض شروع ہوا اور پھر استمرارِ دَم ہوگیا،

(۲) معتادہ؛ یعنی وہ عورت جسے کچھ عرصہ تک انضباط کے ساتھ حیض آیا پھر استمرارِ دم ہوگیا، پھر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک حیض کا انضباط کے ساتھ آنا کافی ہے، اور طرفین کے نزدیک کم از کم دو حیض کا انضباط ضروری ہے[۱] فتویٰ قولِ طرفین پر ہے،

(۳) متحیرہ؛ یعنی وہ عورت جو معتادہ تھی پھر استمرارِ دم ہوا، لیکن وہ اپنی عادتِ سابقہ بھول گئی، متحیرہ کو ناسیہ، ضالّہ، مضلّہ، متحرّیہ بھی کہتے ہیں، صاحبِ بحر نے فرمایا متحیرہ کی تین قسمیں ہیں:۔

(الف) متحیرہ بالعدد یعنی وہ عورت جسے ایامِ حیض کی تعداد یاد نہ رہی کہ وہ پانچ دن یا سات دن یا اور کچھ،

(ب) متحیرہ بالوقت یعنی جسے وقتِ حیض یاد نہ رہا کہ وہ اوّلِ شہر تھا، یا وسطِ شہر یا آخرِ شہر،

(ج) متحیرہ بہما، یعنی جو عورت بیک وقت متحیرہ بالعدد بھی ہو اور متحیرہ بالوقت بھی،

مبتدءہ کا حکم | مبتدءہ کا حکم باتفاق یہ ہے کہ وہ اکثر مدتِ حیض گذرنے تک خون کو حیض شمار کرے گی، اور اس عرصہ میں نماز روزہ چھوڑ دیگی، اور اکثر مدت کے بعد غسل کرکے نماز روزہ شروع کردے گی، پھر بیسؔ دن گذرنے کے بعد دوبارہ ایامِ حیض شمار کرے گی۔[۲]

معتادہ کے احکام | معتادہ کا حکم احناف کے نزدیک یہ ہے کہ اگر ایامِ عادت پورے ہونے کے بعد بھی خون جاری رہے تو وہ دسؔ دن پورے ہونے تک توقف کرے گی، اگر دسؔ دن سے پہلے پہلے خون بند ہوگیا تو یہ پورا خون حیض شمار ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس کی عادت تبدیل ہوگئی، چنانچہ ان ایام کی نماز واجب نہ ہوگی، اور

---

[۱] کما فی تبیین الحقائق (ج ۱ ص ۶۴) تحت شرح قول النسفی فما زاد علی عادتہا استحاضۃ۔ باب الحیض ۱۲ مرتب۔ [۲] قال ابن عابدین: والحاصل أن المبتدأۃ إذا استمر دمہا فحیضہا فی کل شہر عشرۃ وطہرہا عشرون کما فی عامۃ الکتب بل نقل نوح آفندی الاتفاق علیہ خلافاً لما فی الامداد من ان طہرہا خمسۃ عشرۃ۔ ردّ المحتار (۱ ص ۲۰۹) باب الحیض تحت قولہ، وعم کلامہ المبتدأۃ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

اگر دس دن کے بعد بھی خون جاری رہے تو ایامِ عادت سے زیادہ تمام ایام کے خون کو استحاضہ قرار دیا جائے گا، اور ایامِ عادت کے بعد جتنی نمازیں اس نے چھوڑ دی ہیں ان سب کی قضا لازم ہوگی، البتہ قضا کرنے کا گناہ نہ ہوگا، حدیثِ باب میں "فاذا اقبلت الحیضۃ فدعی الصلوٰۃ واذا ادبرت فاغسلی عنک الدم وصلی" کا یہی مطلب ہے، اسی طرح اگلے باب کی حدیث میں "تدع الصلوٰۃ ایام اقرائھا التی کانت تحیض فیھا الخ" سے بھی اسی بات کو زیادہ وضاحت سے بیان فرمایا گیا ہے،

ائمہ ثلاثہ مستحاضہ کی ایک اور قسم بیان کرتے ہیں جسے "ممیزہ" کہا جاتا ہے، یعنی وہ عورت جو خون کے رنگ کو دیکھ کر پہچان سکتی ہو کہ کونسا خون حیض کا ہے اور کونسا استحاضہ کا، ایسی عورت کے بارے میں ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ اپنی شناخت پر اعتماد کرے گی، جتنے دن اسے حیض کا رنگ محسوس ہو اتنے ایام کو ایامِ حیض سمجھے گی، اور جتنے دن استحاضہ کا رنگ محسوس ہو اتنے دن کو ایامِ استحاضہ، اس بحث کی تفصیل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک تمیز بالالوان کا کوئی اعتبار نہیں، بلکہ صرف عادت کا اعتبار ہے، یہی مسلک ہے سفیان ثوریؒ کا، اس کے بالکل برعکس امام مالکؒ کے نزدیک صرف تمیز معتبر ہے، عادت کا اعتبار نہیں، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اگر صرف عادت موجود ہو تو اس کا بھی اعتبار ہے، اور صرف تمیز ہو تو وہ بھی معتبر ہے اور اگر کسی عورت میں یہ دونوں باتیں جمع ہو جائیں تو امام شافعیؒ کے نزدیک تمیز مقدم ہوگی، اور امام احمدؒ کے نزدیک عادت، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تمیز کا مبتدءہ، معتادہ اور متحیرہ سب کے حق میں اعتبار ہے ــــ تمیز بالالوان کی مشروعیت پر ائمہ ثلاثہ کا استدلال ابوداؤد میں "باب من قال توضأ لکل صلوٰۃ" کے تحت حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش کی روایت سے ہے:۔

"انھا کانت تستحاض فقال لھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان دم الحیض فانہ دم اسود یعرف فاذا کان ذلک فامسکی عن الصلوٰۃ فاذا کان الآخر فتوضئ وصلی" محل استدلال "فانہ دم اسود یعرف" کے الفاظ ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ رنگ سے حیض کا پتہ لگایا جا سکتا ہے، حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث سنداً متکلم فیہ ہے، اوّلاً تو اس لئے کہ امام ابوداؤدؒ فرماتے ہیں کہ اس روایت کو ابن ابی عدی نے ایک مرتبہ اپنی کتاب سے سنایا، اور ایک مرتبہ حافظہ سے، جب کتاب سے سنایا تو اسے فاطمہ بنت ابی حبیش کی روایت قرار دیا، اور جب حافظہ سے یہ روایت سنائی تو حضرت عائشہؓ

کی روایت قرار دیا،

دوسرے ابوداؤدؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث علاء بن المسیبؒ سے بھی مروی ہے اور شعبہؒ سے بھی، علاء بن المسیبؒ سے یہ مرفوعاً مروی ہے اور شعبہ سے موقوفاً، اس طرح یہ حدیث مضطرب ہے، امام بیہقیؒ نے بھی سنن کبریٰ (ج ۱ ص ۳۲۵ و ۳۲۶) میں اس حدیث کے اضطراب اسناد کی طرف اشارہ کیا ہے، اور ابنِ ابی حاتم نے اپنی علل میں لکھا ہے کہ میں نے اپنے والد ابو حاتم سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا "ھو منکر"۔ علامہ ماردینیؒ نے "الجوہر النقی" (ج ۱ ص ۸۶) میں نقل کیا کہ ابن القطانؒ نے فرمایا: "ھو فی رأیی منقطع" لہٰذا یہ حدیث قوت و صحت کے اعتبار سے حنفیہ کے ان دلائل کا مقابلہ نہیں کر سکتی جو آگے آرہے ہیں، نیز مُلّا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ اگر حدیث کو صحیح مان لیا جائے تو یہ اُس صورت پر محمول ہو سکتی ہے جبکہ تمیز بالالوان عادت کے مطابق ہو جائے،

حنفیہ کے دلائل درجِ ذیل ہیں،

① مؤطئین میں موصولاً اور بخاری میں باب اقبال المحیض وادبارہ میں تعلیقاً بصیغۂ جزم یہ روایت (جو پہلے بھی مؤطا مالک کے الفاظ کے ساتھ ذکر کی جا چکی ہے) آئی ہے، "کن نساء یبعثن الی عائشۃ بالدرجۃ فیھا الکرسف فیہ الصفرۃ فتقول لا تعجلن حتّٰی ترین القصّۃ البیضاء ترید بذلک الطھر من الحیضۃ (لفظہ للبخاری) اس سے معلوم ہوا جب تک بیاض خالص نہ آنے لگے اُس وقت تک ہر خون حیض ہوگا، لہٰذا تمیز بالالوان کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا،

② صحیح بخاری ہی میں "باب اذا حاضت فی شھر ثلاث حیض" کے تحت حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش کی روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے، "عن عائشۃ ان فاطمۃ بنت ابی حبیش سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم قالت انی استحاض فلا اطھر فادع الصلوٰۃ فقال لا ان ذلک عرق ولکن دعی الصلوٰۃ قدر الایام التی کنت تحیضین فیھا ثم اغتسلی وصلّی"، اس میں لفظ "قدر" اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ اعتبار ایام کی مقدار کا ہے نہ کہ الوان کا،

③ ابوداؤد[1] وغیرہ میں حضرت اُمّ سلمہؓ کی روایت ہے جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لتنظر عدۃ اللیالی والایام التی کانت تحیضھن من الشھر

[1] (ج ۱ ص ۳۶) باب فی المرأۃ تستحاض ومن قال تدع الصلوٰۃ فی عدۃ الایام التی کانت تحیض ۱۲

قبل ان یصیبها الذی اصابها فلتترک الصلوٰۃ قدر ذلک من الشہر الخ" اس میں صراحۃً ایام عادت کے اعتبار کرنے کا حکم دیا گیا ہے،

(۴) ابوداؤد میں "باب فی المرأۃ تستحاض ومن قال تدع الصلوٰۃ فی عدۃ الایام التی کانت تحیض" کے تحت روایت آئی ہے "عن عروۃ بن الزبیر قال حدثتنی فاطمۃ بنت ابی حبیش انہا امرت اسماء او اسماء حدثتنی انہا امرتہا فاطمۃ بنت ابی حبیش ان تسئل (ای اسماء) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فامرہا ان تقعد الایام التی کانت تقعد ثم تغتسل"

(۵) امام ترمذیؒ نے اگلے باب میں نقل کیا ہے "عن عدی بن ثابت عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال فی المستحاضۃ تدع الصلوٰۃ ایام اقرائہا التی کانت تحیض فیہا ثم تغتسل وتتوضأ عند کل صلوٰۃ وتصوم وتصلی" اس میں بھی عددِ ایام کا اعتبار کیا گیا ہے،

(۶) ابوداؤد میں "باب اذا اقبلت الحیضۃ تدع الصلوٰۃ" کے تحت حضرت بُہَیَّہ کی روایت ہے "قالت سمعت امرأۃ تسأل عائشۃ عن امرأۃ فسد حیضہا واُھریقت دما فامرنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان آمرہا فلتنظر قدر ما کانت تحیض فی کل شہر وحیضہا مستقیم فلتعتد بقدر ذلک من الایام ثم لتدع الصلوٰۃ فیہن او بقدرہن ثم لتغتسل ثم لتستثفر بثوب ثم تصلی" (ج ۱ ص ۳۸)

(۷) مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۴۲) میں "فی الطہر ماھو ولم یعرف" کے تحت روایت ہے "عن فاطمۃ بنت المنذر عن اسماء بنت ابی بکر قالت کنا فی حجرہا مع بنات ابنتہا فکانت احدانا تطہر ثم تصلی ثم تنکس بالصفرۃ الیسیرۃ فتسئلہا (وفی نسخۃ "ونسئلہا") فتقول اعتزلن الصلوٰۃ ما رأیتن ذلک حتی لا ترین الا البیاض خالصا" (واخرجہ اسحٰق بن راھویہ بلفظ آخر" المطالب العالیۃ ج ۱ ص ۶۰)۔

ان تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ تمیز بالالوان کا کوئی اعتبار نہیں، لہٰذا مذکورہ بالا تمام احادیث اُن کے خلاف حجتِ قاطعہ ہیں،

متحیّرہ کے احکام ائمہ ثلاثہ کے نزدیک متحیّرہ اگر ممیّزہ ہو تو وہ الوان کے ذریعہ حیض و

واستحاضہ میں فرق کرے گی، جس کی بڑی تفصیلات ہیں، علامہ نوویؒ نے شرح المہذّب میں انھیں بسط کے ساتھ بیان فرمایا ہے،

متحیّرہ کا حکم یہ ہے کہ وہ تحرّی کرے، اگر اس طرح اسے اپنے ایامِ عادت یاد آجائیں یا کسی جانب ظنِ غالب قائم ہوجائے تو وہ اس کے مطابق معتادہ کی طرح عمل کرے گی، اور اگر کسی جانب ظنِ غالب قائم نہ ہو بلکہ شک باقی رہے تو اس کی متعدد صورتیں ہیں، تفصیل علامہ ابن نجیم بحرالرائق میں اس طرح بیان فرماتے ہیں کہ مستحاضہ کی تینوں قسموں میں اصل الاصول یہ ہے کہ جن ایام کے بارے میں متحیّرہ کو یقین ہوجائے کہ یہ ایامِ حیض ہیں، اُن میں نماز چھوڑ دے گی، اور جن ایام میں یقین ہوجائے کہ یہ ایامِ طُہر ہیں ان میں وضو لکلِّ صلوٰۃ کے ساتھ نماز پڑھے گی اور جن ایام میں یہ شک ہو کہ یہ حیض کے ایام ہیں یا طہر کے یا دخول فی الحیض کے ان میں وضو لکلِّ صلوٰۃ کرتی رہے گی، جب تک یہ شک باقی رہے، اور جن ایام کے بارے میں یہ شک ہو کہ یہ طہر ہے یا حیض یا خروج من الحیض ان میں غسل لکلِّ صلوٰۃ کرے گی جب تک کہ خروج من الحیض کا شک باقی رہے۔

اب متحیّرہ بالعدد کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے حیض کی ابتداء کی تاریخ سے تین دن تک نماز، روزہ چھوڑ دے گی، کیونکہ ان ایام میں یقین ہے کہ یہ ایامِ حیض ہیں، اس کے بعد سات دن غسل لکلِّ صلوٰۃ کرے گی، کیونکہ اب ہر دن اور ہر وقت یہ احتمال ہے کہ اس وقت حیض منقطع ہو رہا ہے اس کے بعد حیض کی اگلی تاریخ تک وضو لکلِ صلوٰۃ کرے گی، کیونکہ وہ ان ایام میں یقینی طور سے طاہر ہے،

اور متحیّرہ بالزمان کا حکم یہ ہے کہ وہ ہر مہینہ کی ابتداء (ابتداءِ شہر سے وہ دن مراد ہے جس دن سے خون مستمر ہوا ہو) میں اپنے ایامِ عادت پورے ہونے تک وضو لکلِ صلوٰۃ کرے گی، مثلاً اس کے ایامِ عادت پانچ دن تھے تو مہینہ کی پہلی تاریخ سے پانچویں دن تک وضو لکلِّ صلوٰۃ کرے گی، کیونکہ اسے طاہرہ یا حائضہ ہونے میں شک ہے، اس کے بعد پچیس دن غسل لکلِّ صلوٰۃ کرے گی، کیونکہ ان میں ہر دن خروج من الحیض کا احتمال ہے،

اور متحیّرہ بالعدد والزمان کا حکم یہ ہے کہ ہر مہینہ کے پہلے تین دن وضو لکلِ صلوٰۃ کرے گی، اور باقی ستائیس دن غسل لکلِ صلوٰۃ، کیونکہ ان تمام دنوں میں خروج من الحیض کا احتمال ہے،

روایات میں مستحاضہ کے لئے تین احکام وارد ہوئے ہیں:۔

① غسل لکلِ صلوٰۃٍ ② جمع بین الصلوٰتین بغسل ③ وضو لکلِ صلوٰۃ، امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ کے نزدیک سب سے افضل غسل لکلّ صلوٰۃ ہے، اور دوسرے احکام پر بھی عمل جائز ہے،
امام طحاویؒ نے غسل لکلِ صلوٰۃ کو سہلہ بنت سہیل کی روایت[لہ] سے منسوخ قرار دیا ہے کہ جب اُن پر غسل لکل صلوٰۃ شاق گذرا تو آپؐ نے اسے منسوخ فرماکر جمع بین الصلوٰتین بغسل کا حکم دیا، ورنہ پھر علاج پر محمول ہے کہ برودتِ ماء قاطعِ دم ہوتی ہے، یا پھر استحباب پر مبنی ہے، یا پھر اس متحیرہ کے ساتھ خاص ہے جسے انقطاعِ حیض میں شبہ ہو،
امام طحاویؒ نے جمع بین الصلوٰتین بغسل کو بھی منسوخ کہا ہے، اور وضو لکلِ صلوٰۃ کی روایات کو اس کے لئے ناسخ قرار دیا ہے، بعض احناف نے اسے بھی علاج پر محمول کیا ہے، لیکن درحقیقت جمع بین الصلوٰتین بغسل کا حکم بھی اسی متحیرہ کے لئے ہے جس کے لئے غسل لکل صلوٰۃ کا حکم دیا گیا ہے، یعنی وہ متحیرہ جسے انقطاعِ حیض میں شک ہو، اس کے لئے اصل حکم تو غسل لکل صلوٰۃ ہی کا ہے، لیکن ساتھ ہی اس کے لئے یہ آسانی بھی موجود ہے کہ وہ جمع بین الصلوٰتین بغسل کرلے، یعنی ظہر اور عصر کو جمع کرکے پڑھے، اور دونوں کے لئے ایک غسل کرے، اسی طرح مغرب اور عشاء کو جمع کرکے پڑھے، اور دونوں کے لئے ایک غسل کرے، اس طرح اسے دن بھر میں تین مرتبہ غسل کرنا ہوگا، واللہ سبحانہ اعلم،

بَابُ مَاجَاءَ اَنَّ الْمُسْتَحَاضَةَ تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلٰوةٍ

وتتوضّأ عند کلّ صلوٰۃ؛ یہ صرف مستحاضہ کا نہیں ان تمام معذورین کا حکم ہے، جو تسلسلِ حدث میں مبتلا ہوں، اور چار رکعتیں بھی بغیر وقوعِ حدث کے پڑھنے پر قادر نہ ہوں،

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ معذور پر وضو کرنا ضروری ہے، البتہ ربیعۃ الرأی اور داؤد ظاہری کے نزدیک دمِ استحاضہ ناقضِ وضو نہیں، اس لئے اُن کے نزدیک مستحاضہ کے لئے وضو لکلِ صلوٰۃ کا حکم استحباب پر محمول ہے، امام مالکؒ کے نزدیک بھی قیاساً تو وضو نہ ٹوٹنا چاہئے اس لئے کہ وہ خارجِ غیر معتاد ہے، لیکن امرِ تعبّدی کے طور پر وہ بھی دمِ استحاضہ کو ناقضِ وضو مانتے ہیں (کما ذکر فی تشریح باب الوضوء من القیئ والرعاف)
پھر وضو لکلِ صلوٰۃ کی تشریح میں اختلاف ہے، سفیان ثوریؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک

لہ طحاوی (ج ۱ ص ۱۰۱ و ۵۲) باب المستحاضۃ کیف تتطہر للصلوٰۃ ۱۲

ایک وضو سے صرف فرائض پڑھے جا سکتے ہیں، نوافل کے لئے الگ وضو کی ضرورت ہوگی، گویا ہر صلوٰۃ مستقلہ پر وضو ضروری ہے، یہ حضرات لکلِ صلوٰۃ کے ظاہری الفاظ سے استدلال کرتے ہیں، کہ ان کا تقاضا یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے علٰحدہ وضو کیا جائے، امام شافعیؒ کے نزدیک اس ایک وضو سے فرض اور اس کے توابع سنن و نوافل بھی ادا کئے جا سکتے ہیں، لیکن اُن کی ادائیگی کے بعد وضو ٹوٹ جائے گا، اور اس کے بعد اگر تلاوتِ قرآن کرنا چاہے یا دوسرے نوافل پڑھنا چاہے تو الگ وضو کی ضرورت ہوگی، اُن کے نزدیک وضو لکلِ صلوٰۃ کا مطلب وضو لکلِ صلوٰۃ مع توابعہا ہے،

حنفیہ کے نزدیک یہ وضو آخرِ وقت تک باقی رہے گا، اور اس سے فرائض و توابع کے علاوہ دیگر نوافل پڑھنا اور تلاوتِ قرآن کرنا بھی جائز ہے، البتہ جب نیا وقت داخل ہوگا تو نیا وضو کرنا ہوگا، پھر اس کی تفصیل میں بین الاحناف بھی اختلاف ہے، طرفین کے نزدیک خروجِ وقت ناقضِ وضو ہے، خواہ نیا وقت داخل ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دخولِ وقت آخر ناقضِ وضو ہے، اور امام زُفرؒ کے نزدیک دخولِ وقت اور خروجِ وقت دونوں ناقض ہیں، ثمرۂ اختلاف فجر اور ظہر کے درمیانی وقت میں ظاہر ہوگا، کہ فجر کی وضو طلوعِ شمس پر طرفینؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک ٹوٹ جائے گی، جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ وضو زوال تک باقی رہے گا، اسی طرح اگر طلوعِ شمس کے بعد وضو کیا جائے گا تو امام ابو یوسفؒ اور امام زُفرؒ کے نزدیک دخولِ وقتِ ظہر سے وضو ٹوٹ جائیگا لیکن طرفینؒ کے نزدیک وہ ظہر کے آخری وقت تک باقی رہے گا،

بہرکیف حنفیہ نے تتوضأ لکلّ صلوٰۃ کو تتوضأ لوقتِ کلّ صلوٰۃ کے حکم میں قرار دیا ہے، چنانچہ امام محمدؒ کتاب الآثار ج ۱ ص ۸۸ باب غسل المستحاضۃ والحائض کے تحت ایک حدیث ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں، "ولسنا ناخذ بھذا ولکنا ناخذ بالحدیث الأخر انہا تتوضأ لکل وقت صلوٰۃ وتصلّی فی الوقت الآخر" نیز ابوالوفاء افغانی کتاب الآثار کی تشریح وتعلیق کرتے ہوئے لکھتے ہیں "وفی شرح مختصر الطحاوی روی ابوحنیفۃ عن ھشام بن عروۃ عن ابیہ عن عائشۃ انّ النبیّ صلی اللہ علیہ وسلّم قال لفاطمۃ بنت ابی حبیش وتوضئ لوقت کل صلوٰۃ، ذکرہ محمد فی الاصل معضلاً" و قال ابن قدامۃ فی المغنی "وروی فی بعض الفاظ حدیث فاطمۃ بنت ابی حبیش

وتوضئ لوقت کل صلوٰۃ (کتاب الآثار، ج ۱ ص ۹۱ باب غسل المستحاضۃ والحائض فی تعلیقات ابی الوفاء الافغانی)۔ علاوہ ازیں حدیث باب میں "تتوضأ عند کل صلوٰۃ" کے الفاظ آئے ہیں، جو وقت کے معنی پر دلالت کرتے ہیں، نیز جن روایات میں "تتوضأ لکل صلوٰۃ" کے الفاظ ہیں ان میں بھی لام کو وقتیہ قرار دیا جا سکتا ہے، عرف سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے "آتیک لصلوٰۃ الظہر ای لوقتہا" امام طحاویؒ نے فرمایا کہ نظر و قیاس سے بھی مسلکِ احناف کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ خروجِ وقت بعض مواقع میں حقِ معذور میں ناقض ہے نہ کہ خروج عن الصلوٰۃ، مثلاً کسی معذور نے وقتِ ظہر میں وضو کیا، لیکن نماز نہ پڑھ سکا، حتیٰ کہ وقت عصر داخل ہو گیا، اب وہ نماز پڑھنا چاہتا ہے، تو بالاجماع اس پر وضوء جدید ہے، اس مسئلہ میں خروج عن الصلوٰۃ کا تحقق نہیں ہوا بلکہ خروجِ وقت پر نقضِ وضو ہوا ہے، اسی طرح خروجِ وقت ماسح علی الخفین کے حق میں بھی ناقضِ وضو ہے لیکن خروج عن الصلوٰۃ کا ناقض ہونا کسی مادہ میں موجود نہیں، لہٰذا ثابت ہو گیا کہ خروجِ وقت کا ناقض ہونا راجح ہے،

بَابٌ فِی الْمُسْتَحَاضَةِ أَنَّهَا تَجْمَعُ بَيْنَ الصَّلٰوتَيْنِ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ

نفسِ مسئلہ پر کلام گذر چکا ہے اعادہ کی ضرورت نہیں،

سآمرك بامرین، یہاں آپؐ نے حضرت حمنہ کو دو باتوں میں اختیار دیا ہے، ان میں سے دوسری بات تو واضح اور متفق علیہ ہے، کہ وہ جمع بین الصلوٰتین ہے، اسی کی طرف "وهو اعجب الامرین الیّ" سے اشارہ کیا ہے، لیکن پہلی بات حدیث میں اچھی طرح واضح نہیں ہے، اس لئے شراح کا اس کی تشریح میں اختلاف ہوا ہے، امام شافعیؒ نے کتاب الأم میں فرمایا کہ امر ثانی (ترتیباً امر اول) غسل لکل صلوٰۃ ہے، اکثر شوافع نے اسی کو اختیار کیا ہے، اب مطلب یہ ہو کہ تمہارے لئے اصل حکم تو یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے غسل کرو لیکن اگر تمہیں اس میں دشواری ہو تو تم جمع بین الصلوٰتین بغسل واحد بھی کر سکتی ہو، جو مجھے سہولت کی وجہ سے زیادہ پسند ہے، امام طحاویؒ نے فرمایا وہ امر وضو لکل صلوٰۃ ہے، اسی کو احناف نے اختیار کیا ہے، اب مطلب یہ ہے کہ تمہارے لئے اصل حکم تو وضو لکل صلوٰۃ ہے، لیکن اگر تم جمع بین الصلوٰتین بغسل واحد کر لو تو یہ بہتر ہے،

پھر اختلاف ہے کہ حضرت حمنہ بنت جحش مستحاضہ کی کونسی قسم میں داخل تھیں، امام نوویؒ، خطابیؒ، ابن رشدؒ، ابن قدامہؒ، امام احمدؒ اور ابوداؤدؒ وغیرہ کے نزدیک یہ ممیزہ تھیں، بیہقیؒ نے فرمایا کہ یہ مبتدءہ تھیں، لیکن ابن قدامہ نے اسے رد کیا ہے، کیونکہ روایات سے ان کا امرأۃ کبیرہ ہونا ثابت ہے، اور امرأۃ کبیرہ کا مبتدءہ ہونا ابعد ہے، امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں اور بیہقیؒ نے کتاب الخلافیات میں فرمایا کہ یہ معتادہ تھیں، احناف نے اسی کو ترجیح دی ہے، قرائن سے راجح بھی یہی معلوم ہوتا ہے، چنانچہ امر اول میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معتادہ کا معروف حکم بیان فرمایا، حدیث کے الفاظ سے یہی ظاہر ہوتا ہے، چنانچہ ارشاد ہے "فتحیضی ستة ایام او سبعة ایام فی علم اللہ" آگے فرمایا "فافعلی کما تحیض النساء وکما یطہرن لمیقات حیضہن وطہرہن" اور امر ثانی میں جمع بین الصلوٰتین بغسل کا حکم یا تو استحباب کے لئے تھا ورنہ علاج کی غرض سے تھا، اس لئے کہ اکثار غسل اور تبرید اس مرض کے لئے مفید ہے بہر حال ہر معتادہ کے لئے غسل لکل صلوٰۃ کا حکم نہیں ہے،

ایک احتمال یہ بھی ہے کہ حضرت حمنہؓ متحیرہ ہوں اور انھیں چھ دن کے ایام حیض ہونے کا یقین ہو، اور اس سے زیادہ میں انھیں شک ہو، اس لئے چھ دن تک آپ نے انھیں حائضہ قرار دے کر نماز چھوڑنے کا حکم دیا، اس کے بعد دس دن پورے ہونے تک اُن پر غسل لکل صلوٰۃ واجب تھا، کیونکہ ہر وقت انقطاع حیض کا احتمال تھا چنانچہ امر اوّل میں آپ کا مقصد یہی تھا کہ وہ غسل لکل صلوٰۃ کرے، اور امر ثانی میں اُن کے لئے تخفیف کی گئی اور جمع بین الصلوٰتین کی اجازت دی گئی، اور سہولت کی بنا پر آپ نے اس کو اعجب الامرین قرار دیا،

"وتجمعین بین الصلوٰتین" یہاں حنفیہ پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک جمع بین الصلوٰتین محض صورۃً ہوگی، لہٰذا غسل لازماً وقت ظہر میں کیا جائے گا، اس کے بعد جب وقت عصر شروع ہوگا خروج وقت اور دخول وقت ثانی دونوں کا تحقق ہوجائے گا، تو حنفیہ کے اصول کے مطابق بالاتفاق وضو ٹوٹ جائے گا، اس لئے دونوں نمازوں کے درمیان کم از کم ایک وضو ضرور ہونا چاہئے، ورنہ پھر معذور کے حق میں خروج ودخول وقت کو عدم ناقض ماننا پڑے گا، جبکہ بین الصلوٰتین وضو کا حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں دیا،

اس اعتراض کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں:۔

① ابوداؤد میں باب من قال تجمع بین الصلوٰتین وتغتسل لھما غسلاً"

کے تحت حضرت اسماء بنت عمیس کی روایت آئی ہے" قالت قلت یارسول اللہ ان فاطمۃ بنت ابی حبیش استحیضت منذ کذا وکذا فلم تصلّ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سبحان اللہ ان ھذا من الشیطٰن لتجلس فی مرکن (اناءکبیر) فاذا رأت صفرۃ فوق الماء فلتغتسل للظھر والعصر غسلاً واحداً وتغتسل للمغرب والعشاء غسلاً واحداً وتغتسل للفجر غسلا واحدا وتوضأ فیما بین ذلک، اس حدیث کا آخری جملہ اس پر دلالت کررہا ہے کہ وہ عورت بین الصلوٰتین وضو کرے گی، لہٰذا حضرت حمنہؓ کی روایت کو بھی اس پر محمول کیا جائے گا، اور حکم یہ ہوگا کہ دونوں نمازوں کے درمیان اس کے لئے وضو کرنا واجب ہے،

(۲) بعض حنفیہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ جس عورت پر غسل لکل صلوٰۃ واجب ہو اور وہ جمع بین الصلوٰتین لغسل کی سہولت پر عمل کررہی ہو وہ انتقاضِ وضو کے حکم سے مستثنیٰ ہے، لہٰذا اس کا ایک مرتبہ غسل کرلینا کافی ہے۔

(۳) حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا دونوں جواب اس بات پر مبنی ہیں کہ جمع بین الصلوٰتین سے جمع صوری مراد لی جائے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ یہاں پر جمع حقیقی مراد ہے، (وھو الظاھر من کلام الطحاویؒ فی مشکل الآثار ج ۳ ص ۳۰۲) اس کی تفصیل یہ ہے کہ مستحاضہ کو جمع بین الصلوٰتین کے لئے ایک غسل بین الظہر والعصر، دوسرا بین المغرب والعشاء اور تیسرا صلوٰۃِ فجر کے لئے کرنا ہوگا، اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک زوال کے بعد مثل اوّل مخصوص بالظہر ہے، مثل ثالث مخصوص بالعصر اور مثلِ ثانی حقِ معذور و مسافر میں مشترک بین الظہر والعصر ہے، اسی طرح قبل غروب الشفق الاحمر مخصوص بالمغرب بعد الابیض مخصوص بالعشاء اور اُن کے مابین مشترک بینہما ہے، چنانچہ صاحب بحرؒ نے تصریح فرمائی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک روایت میں مسافر کے لئے جائز ہے کہ وہ شفقِ احمر کے غروب کے بعد مغرب اور عشاء میں حقیقۃً جمع کرلے، جب حقِ مسافر میں امامؒ کی یہ روایت موجود ہے تو حقِ معذور میں بھی یہی حکم ہوگا، لہٰذا مستحاضہ مثلِ ثانی پر غسل کرکے جمع بین الصلوٰتین کرلے، اسی طرح مغرب میں بعد غروب الشفق الاحمر اور قبل غروب الشفق الابیض غسل کرکے جمع کرے، اس طرح کسی وضوءِ جدید کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ نہ کوئی وقت خارج ہوا، نہ کوئی وقت مستقل داخل ہوا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اسی وقت مشترک میں غسل کرکے جمع بین الصلوٰتین کا حکم دیا

جس سے ہر نماز اپنے وقت میں ادا ہوئی، اور عدمِ خروجِ وقت کی بناء پر وضو کی ضرورت ہی نہ پڑی۔
قال ابو عیسیٰ ھٰذا حدیث حسن صحیح، امام بخاریؒ سے بھی اس حدیث کی تصحیح منقول ہے، لیکن بعض دوسرے محدثین نے اسے ضعیف کہا ہے، اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ ابن عقیل اسکی روایت کرنے میں متفرد ہیں، اور یہ متکلم فیہ راوی ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ابن عقیل محققین کے نزدیک مقبول راوی ہیں، لہٰذا یہ حدیث کم از کم حسن ضرور ہے،

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْحَائِضِ اَنَّهَا لَا تَقْضِي الصَّلٰوةَ

علامہ نوویؒ نے فرمایا کہ حائضہ کے حق میں علماء اہل سنت کا قضاء صوم اور عدم قضاء صلوٰۃ پر اجماع ہے، صرف خوارج کا اختلاف ہے، کہ وہ قضاء صوم کی طرح قضاء صلوٰۃ کو بھی ضروری قرار دیتے ہیں، جیسا کہ ابن قدامہ نے المغنی (ج ۱ ص ۳۱۹) میں نقل کیا ہے، بہرحال خوارج کا یہ اختلاف انکارِ سنت پر متفرع ہے، کیونکہ یہ مسئلہ سنت ہی سے ثابت ہو اور خوارج حجیتِ سنت کے قائل نہیں،

پھر سقوطِ قضاء صلوٰۃ کی علت میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام الحرمین کے نزدیک یہ حکم غیر مدرک بالقیاس ہے، اور اس کی علت امرِ شارع ہے، امام نوویؒ کے نزدیک زمانۂ حیض کی نمازیں حدِّ کثرت میں داخل ہوجاتی ہیں جن کے ادا کرنے میں حرج ہے، "والحرج مدفوع شرعاً" بخلاف صوم کے کہ وہ حدِّ کثرت میں داخل نہیں ہوتا، صاحبِ بدائع نے فرمایا کہ طہارت من الحیض صلوٰۃ کے لئے شرطِ وجوب بھی ہے اور شرطِ ادا بھی، لیکن صوم کے لئے صرف شرطِ ادا ہے، لہٰذا حیض جو اغلظ من الجنابۃ ہے، حقِ صلوٰۃ میں موجب ہی نہ ہوگا، اور شرطِ وجوب فوت ہوجانے تو قضاء واجب نہیں ہوتی، اور بابِ صوم میں موجب تو ہوگا، لیکن مصحح للاداء نہ ہوگا، اور شرطِ ادا کے فوت ہونے کے وقت قضا واجب ہوتی ہے،

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْجُنُبِ وَالْحَائِضِ اَنَّهُمَا لَا يَقْرَءَانِ الْقُرْاٰنَ

امام نوویؒ نے فرمایا کہ حائضہ اور جنبی کے لئے ذکر تسبیح وتہلیل وغیرہ کے جواز پر اجماع ہے البتہ تلاوتِ قرآن کے بارے میں کچھ اختلاف ہے، ائمۂ ثلاثہ اور جمہور صحابہ وتابعین کے نزدیک تلاوت ناجائز ہے، امام مالکؒ فرماتے ہیں "یقرأ الجنب الآیات الیسیرۃ للتعوّذ"

جبکہ حقِ حائضہ میں ان کی دو روایتیں ہیں، ایک جواز کی دوسری عدمِ جواز کی، اور شرح مہذب (ج ۲ ص ۱۵۸) میں امام مالکؒ سے مطلقاً جواز مروی ہے، امام بخاریؒ، ابن المنذر اور داؤد ظاہری کے نزدیک بھی جنب اور حائض دونوں کے لئے تلاوت مطلقاً جائز ہے، مجوزینِ تلاوتِ قرآن کا استدلال حضرت عائشہؓ کی معروف حدیث سے ہے، جو صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۶۲) میں "باب ذکر اللہ تعالیٰ فی حال الجنابۃ وغیرھا" کے تحت مروی ہے: "عن عائشۃؓ قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یذکر اللہ علی کل احیانہ" لیکن جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو اس سے ذکر قلبی مراد ہے، اور اگر ذکر لسانی ہی مراد ہو تو یہ اذکارِ متواردہ پر محمول ہے، اور اگر اسے اپنی حقیقت پر محمول کرکے تلاوتِ قرآن کو بھی اس میں شامل کیا جائے تب بھی وہ ایک دلیلِ عام ہے، جو جمہور کی مستدل حضرت ابن عمرؓ کی حدیثِ باب کا مقابلہ نہیں کرسکتی، جو دلیلِ خاص ہے، "عن ابن عمرؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تقرأ الحائض ولا الجنب شیئاً من القرآن" اس پر امام بخاریؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ حدیث اسمٰعیل بن عیاش عن موسیٰ بن عقبہ کے طریق سے مروی ہے، اور اسمٰعیل ابن عیاش کی احادیث غیر اہلِ شام سے مقبول نہیں، اور موسیٰ بن عقبہ غیر شامی ہیں، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کے دوسرے متابعات موجود ہیں، جیساکہ حافظ ابن حجرؒ نے بھی نقل کیا ہے، لہٰذا یہ حدیث صالح للحجت ہے،

پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ جُنبی اور حائضہ کے لئے کتنی مقدار کی تلاوت ناجائز ہے، ایک آیت یا اس سے زیادہ کے ممنوع ہونے پر جمہور کا اتفاق ہے، اور مادون الآیۃ میں احناف سے دو روایتیں ہیں، امام کرخیؒ کی روایت کے مطابق یہ بھی جائز نہیں، اسی کو اختیار کیا ہے صاحبِ ہدایہ نے التجنیس میں، علامہ نسفیؒ نے کنز اور الکافی میں اور علامہ ابن نجیمؒ نے البحرالرائق میں، صاحبِ بدائع نے فرمایا "وعلیہ عامۃ المشائخ" دوسری روایت امام طحاویؒ کی ہے انھوں نے مادون الآیۃ کی تلاوت کو جائز قرار دیا ہے، کیونکہ وہ متحدّی بہ نہیں ہے، اسی کو اختیار کیا ہے فخر الاسلام بزدویؒ نے اور صاحبِ خلاصہؒ نے فرمایا "وعلیہ الفتویٰ" علامہ شامیؒ نے محاکمہ فرمایا کہ جُنبی کے لئے عدمِ جواز ہے اور حائضہ کے لئے قراۃ مقطعاً جائز ہے،

عدمِ جواز اور مذکورہ بحث اس وقت ہے جب بقصدِ تلاوت قرارت کی جائے اور

اگر تلاوت بقصد تبرک یا دعاء ہو تو اس میں بھی اختلاف ہے، امام نوویؒ نے فرمایا کہ قراءت تسمیہ بقصد الاستفتاح کے جواز پر اجماع ہے، اس کے علاوہ کسی اور آیت کی قراءت امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں، خواہ کسی ارادہ سے ہو، احناف کے نزدیک اس کا جواز ہے، پھر فقہاء احناف میں قراءۃ فاتحہ علیٰ وجہ الدعاء میں اختلاف ہے، بعض کے نزدیک اس کا بھی جواز ہے، کیونکہ مقصود تلاوت نہیں جبکہ محققین کے نزدیک جواز نہیں، کیونکہ ایک مستقل سورۃ قرآنیت سے خارج نہیں ہو سکتی، بالخصوص جبکہ سورۃ فاتحہ کی دعاء غیر الفاظِ قرآن میں بھی ممکن ہے، صاحبِ بحرؒ نے فرمایا کہ امام محمدؒ کے نزدیک "سورۃ الحفد والخلع (دعاء قنوت) کی تلاوت بھی جائز نہیں، کیونکہ وہ اقرب الیٰ نظم القرآن ہے، اور بعض روایات سے اس کا قرآن ہونا معلوم ہوتا ہے، لیکن جمہور کے نزدیک جواز ہے، کیونکہ ثبوتِ قرآنیت کے لئے تواتر شرط ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي مُبَاشَرَةِ الْحَائِضِ،

مباشرت کے لغوی معنی مس الجلد بالجلد کے ہیں، اور اس کی حقِ حائض میں تین صورتیں ہیں

① استمتاع بالجماع، اور یہ باتفاقِ امت حرام ہے، حتیٰ کہ امام نوویؒ نے اس کے مستحل پر حکمِ کفر لگایا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شوافع کے نزدیک اس کا مستحل کافر ہے، صاحبِ بحرؒ نے فرمایا کہ فقہاءِ احناف کا اس کے کفر میں اختلاف ہے، اور میرے نزدیک عدمِ تکفیر راجح ہے، کیونکہ مسئلۂ تکفیر میں احتیاط کی ضرورت ہے، حتیٰ کہ بعض فقہاء نے فرمایا کہ اگر دس وجوہ میں سے نو وجوہ کفر کی اور ایک وجہ ایمان کی ہو تو وجہِ ایمان کو ترجیح ہوگی، "لان الاسلام یعلو ولا یعلیٰ" علامہ شامیؒ نے فرمایا کہ فقہاءِ احناف نے تکفیر میں بہت احتیاط کی ہے، اور مسئلۂ ہٰذا میں عدمِ تکفیر کی وجہ یہ ہے کہ جب کسی چیز کی حرمت نصِ قطعی سے ثابت ہو اور وہ حرمت لعینہٖ ہو تو اس کے مستحل پر حکمِ کفر لگایا جاتا ہے، اور اگر اس کا ثبوت نصِ قطعی سے نہ ہو یا حرمت لغیرہٖ ہو تو حکمِ کفر نہیں ہوتا، اس مسئلہ میں نصِ قطعی تو موجود ہے لیکن حرمت لغیرہٖ ہے اس لئے تکفیر نہ ہوگی،

② الاستمتاع بما فوق الازار، اس کے جواز پر اجماع ہے،

③ الاستمتاع بما تحت الازار من غیر جماع، اس میں اختلاف ہے، جمہور ائمہ کے نزدیک اس کا جواز نہیں، جبکہ امام احمدؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جواز ہے، ان کا استدلال صحیح مسلم ص۱۴۳ ج۱ باب جواز غسل الحائض رأس زوجہا الخ کے تحت حضرت انسؓ کی طویل حدیث ہے،

جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مروی ہے " اصنعوا کل شئ الا النکاح (الجماع) "
یہ روایت منطوقاً حلتِ غیر جماع پر دلالت کر رہی ہے، جمہور کا استدلال ترمذی، ابوداؤد، نسائی،
ابن ماجہ اور مسند احمد میں حضرت عائشہؓ، حضرت اُم سلمہؓ، حضرت اُم حبیبہؓ، حضرت انسؓ اور
حضرت معاذ بن جبلؓ وغیرہم کی روایات سے ہے، سب کا مفہومِ مشترک یہ ہے کہ آپؐ نے اتزار
کے بعد مباشرت فرمائی،

شیخ ابن ہمامؒ نے فرمایا کہ تعارض کے لئے تساویِ دلیلین شرط ہے، اور یہاں تساوی نہیں
کیونکہ روایتِ مسلم منطوقاً حلتِ استمتاع پر دلالت کر رہی ہے، اور روایاتِ جمہور مفہوماً حرمت
پر دال ہیں، اور منطوق اقویٰ ہوتا ہے، پھر جواب دیا کہ یہ روایات بھی منطوقاً حرمت پر دال ہیں
کیونکہ ابوداؤد میں "حرام بن حکیم عن عمہ (عبد اللہ بن سعد) انہ سأل رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم ما یحل لی من امرأتی وھی حائض قال لک ما فوق الازار"
امام ابوداؤدؒ نے اس حدیث پر سکوت کیا ہے، اس حدیث میں سوال کے اندر لفظ "ما" عام ہے،
لہٰذا جواب میں بھی "لک ما فوق الازار" میں بھی عموم ہوگا، اور یہ روایت منطوقاً حرمت بما تحت
الازار پر دلالت کرے گی، یا یہ جواب دیا جائے کہ روایاتِ جمہور سے دلالتِ التزامی کے طریقہ پر
حرمت ثابت ہوگی اور دلالتِ التزامی منطوق کے حکم میں ہے، علامہ کشمیریؒ نے فرمایا کہ یہ اختلاف
فرقِ مراتب فی الاجتہاد پر متفرع ہوا ہے، کہ روایتِ مسلم میں ایک فریق نے نکاح سے نفسِ جماع مراد
لیا، اور دوسرے فریق نے "مایجاورہ" بھی مراد لیا، دوسری روایات سے فریقِ ثانی کی مراد ثابت
ہوتی ہے، لہٰذا اسی کو ترجیح ہوگی، بالخصوص اس لئے بھی کہ حرمت کو ترجیح ہوتی ہے،

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْحَائِضِ تَتَنَاوَلُ الشَّيْءَ مِنَ الْمَسْجِدِ

اس پر تقریباً سب کا اتفاق ہے کہ دخول الحائض فی المسجد حرام ہے[2]، اور عرفِ عام میں

---

[1] (ج ۱ ص ۳۸) باب فی مباشرۃ الحائض ومواکلتہا ۱۲

[2] قال البنوری رحمہ اللہ تعالیٰ: ذہب ابوحنیفۃ ومالک وسفیان الثوری والجمہور من الامۃ الیٰ عدم جواز دخول الجنب والحائض المسجد وعدم مکثہما وعبورہما المسجد وقال الشافعی یجوز للجنب العبور فی المسجد دون المکث وکذلک یجوز للحائض العبور فی احد الوجہین دون الدخول واللبث وفی وجہ آخر مثل الجمہور وقال احمد لایجوز للحائض ویجوز للجنب الدخول فی المسجد والمکث فیہ اذا توضأ لرفع الحدث وقال داؤد والمزنی وابن المنذر یجوز لہما دخولہ مطلقاً وہذا ملتقط مواضع من

شرح المہذب وغیرہ، وحجۃ الجمہور حدیث عائشۃ عند ابی داؤد "فانی لا احل المسجد لحائض ولا جنب" (معارف السنن ج ۱ ص ۱۲۵ و ۱۲۶) ۱۲

جسے دخول کہا جاتا ہے وہی مراد ہوگا، ادخال الید یا ادخال الرأس چونکہ عرفاً دخول نہیں، اس لئے بالاتفاق یہ جائز ہیں،

قال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ناولینی الخمرة من المسجد، قاضی عیاض نے فرمایا کہ مِنَ الْمَسْجِدِ کا تعلق قَالَ سے ہے، اور آپؐ کے زمانۂ اعتکاف کا واقعہ ہے، کہ آپؐ نے مسجد سے آواز دے کر حضرت عائشہؓ سے یہ فرمایا، اس کی تائید روایت ابوہریرہؓ سے ہوتی ہے جو ابن حزم نے المحلیٰ (ج ۲ ص ۱۸۴) میں ذکر کی ہے: عن ابی ھریرة ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان فی المسجد فقال یا عائشة ناولینی الثوب فقالت انی حائض فقال ان حیضتك لیست فی یدك الخ، اسی لئے امام نوویؒ نے بھی قاضی عیاض کی تاویل کو اختیار کیا ہے، اور اس تاویل کے اعتبار سے ترجمۃ الباب ثابت نہ ہوگا، جبکہ امام ترمذیؒ... ابوداؤدؒ اور دوسرے محدثین نے "من المسجد" کا تعلق "ناولینی" سے قرار دیا ہے، اس کی تائید نسائی اور مسند احمد میں حضرت میمونہؓ کی حدیث سے ہوتی ہے، جس میں وہ فرماتی ہیں "ثم تقوم احدانا بخمرته فتضعها فی المسجد وهی حائض" (مسند احمد ج ٦ ص ۳۳۱ و نسائی، ج ۱ ص ۵۲ باب بسط الحائض الخمرة فی المسجد) ——— اس کی تائید حضرت میمونہؓ کی ایک اور روایت سے بھی ہوتی ہے، جس میں وہ فرماتی ہیں "کنا نتناول الشیٔ من المسجد ونحن حُیَّض"[۲] اس تاویل کے اعتبار سے ترجمۃ الباب ثابت ہو جائے گا، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عائشہؓ حجرہ میں تھے اور خمرہ مسجد میں، پھر آپؐ نے یہ حکم دیا، واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم،

بَابُ مَاجَاءَ فِیْ کَرَاهِیَةِ اِتْیَانِ الْحَائِضِ

متقدمین کی اصطلاح میں کراہت کا مفہوم حرام اور کفر کو بھی شامل تھا، امام ترمذیؒ کی بھی یہی اصطلاح ہے،

روایتِ باب میں تین مسئلے ہیں:۔

① من اتی حائضًا، اس پر کلام باب ماجاء فی مباشرة الحائض کے تحت گذر چکا ہے،

---

[۱] واخرجہ المسلم ایضًا فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۴۳) باب جواز غسل الحائض رأس زوجہا وترجیلہ وطہارة سورہا الخ ۱۲

[۲] احقر کو ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت نہ مل سکی، (رشید اشرف عفی عنہ)

② او امرأۃً فی دبرھا، امام نوویؒ نے اتیان فی دبر المنکوحۃ کی حرمت پر اجماع نقل کیا ہے، لیکن صاحبِ ہدایہ نے حضرت ابن عمرؓ سے اس کی حلت کا قول نقل کیا ہے، پھر فرمایا کہ یہ قول غیر معتبر ہے، کیونکہ نصِ قطعی کے خلاف ہے، حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا کہ ابن عمرؓ سے اس قول سے رجوع بھی ثابت ہے جیسا کہ امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں اور امام دارمیؒ نے اپنی مسند (ص ۱۴۵) میں اور ابن جریرؒ نے اپنی تفسیر (ج ۱ ص ۲۲۲) میں سند صحیح کے ساتھ حضرت سعید بن یسار سے نقل کیا ہے، کہ انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے دریافت فرمایا "یا ابا عبد اللہ انا نشتری الجواری فنُحَمِّضُ لھن تحمیضًا فقال وما التحمیض قال الدبر فقال ابن عمرؓ اف اف یفعل ذلک مؤمن او مسلم" اس روایت سے صراحۃً حرمت ثابت ہے، اور یہ قولِ سابق سے رجوع کے درجہ میں ہے، لہٰذا اب یہ مسئلہ بغیر کسی استثناء کے اجماعی ہوگیا،

③ او کاھنًا، کاہن اُس شخص کو کہتے ہیں جو اخبارِ مستقبل کو بیان کرے، اور معرفتِ اسرارِ کون کا مدعی ہو، کہانت دو قسم پر ہے، ایک کسبی، دوسری طبعی، ابن خلدونؒ نے فرمایا کہ اہلِ عرب میں عمومًا کہانتِ طبعیہ پائی جاتی تھی، فقہاء کے نزدیک کہانت کی دونوں قسمیں حرام ہیں[1]،

فقد کفر بما انزل علی محمدؐ، اگر استحلالاً مذکورہ چیزوں پر عمل ہے تو کفر ظاہر ہے، اگرچہ بعض میں اختلاف ہوگا، جیسا کہ وطی حائض میں گزر چکا، اور بغیر استحلال یہ تغلیظ و تشدید پر محمول ہے، امام ترمذیؒ نے دوسری توجیہ کو اختیار کیا، دلیل میں فرمایا کہ وطی فی حالۃ الحیض میں صدقہ کرنے کا حکم ہے، اور امر بالتصدق مؤمن کو ہوتا ہے، لہٰذا ثابت ہوگیا کہ نفس اتیان الحائض کفر نہیں، واللہ اعلم،

بَابُ مَاجَاءَ فِی الْکَفَّارَۃِ فِیْ ذٰلِکَ

یتصدق بنصف دینار، امام احمدؒ، امام اسحٰقؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک امر بالتصدق وجوب پر محمول ہے، یعنی قبولِ توبہ تصدق کے بغیر ممکن نہیں، اور اس کی صورت یہ ہوگی کہ ابتداءِ دم

---

[1] کہانتِ طبعیہ کا پیدا ہوجانا تو غیر اختیاری ہے، اس سے اجتناب کا مکلف نہیں، البتہ اس کہانتِ طبعیہ کا اظہار و بیان اور اس سے کام لینا حرام ہے، ۱۲

میں دینار اور آخر دم میں نصف دینار واجب ہوگا، جمہور کے نزدیک یہ منسوخ ہے، آیت توبہ سے، یا استحباب پر محمول ہے "وانما علیہ التوبۃ والاستغفار" امام احمدؒ کی بھی ایک روایت جمہور کے مطابق ہے،

بَابُ مَاجَاءَ فِي غَسْلِ دَمِ الْحَيْضِ مِنَ الثَّوْبِ

حتیہ ثم اقرصیہ بالماء، دم مسفوح کی نجاست پر اتفاق ہے، دم حیض بھی اس میں شامل ہے، البتہ قدر معفوعنہ میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور اہل کوفہ کے نزدیک دم قلیل معاف ہے یعنی اس کے ساتھ نماز پڑھنے سے نماز ادا ہوجائے گی، جبکہ دم کثیر واجب الغسل ہے، یہی مسلک ہے امام احمدؒ عبداللہ بن المبارکؒ اور اسحٰق بن راہویہ کا، امام شافعیؒ کے نزدیک قلیل وکثیر میں کوئی فرق نہیں، یہاں تک کہ ایک قطرہ بھی اُن کے نزدیک نجس ہے، اور اس کی موجودگی میں نماز نہ ہوگی، امام ترمذیؒ نے فرمایا وقال الشافعی یجب علیہ الغسل وان کان اقل من الدرھم وشدد فی ذلک، پھر پہلے فریق کے مابین بھی مقدار قلیل و کثیر میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ وغیرہ کے نزدیک قدر درہم معیار ہے کہ درہم سے کم مستحب الغسل ہے، اور اس میں نماز مکروہ تنزیہی ہے، جبکہ درہم یا اس سے زیادہ میں واجب الغسل ہے، اور نماز مکروہ تحریمی ہے،

امام احمدؒ کی اس میں تین روایتیں ہیں،

① شبر فی شبر قلیل، اس سے زیادہ کثیر ہے ② قدر الکف قلیل ورنہ کثیر ہے، یہ روایت مسلک احناف کے قریب تر ہے، کیونکہ کف کی گہرائی درہم ہی کے برابر ہوتی ہے، ③ رائے مبتلی بہ کا اعتبار ہے، علامہ ابن قدامہؒ نے اسی تیسری روایت کو ترجیح دی ہے،

دراصل اس باب میں کوئی روایت صریحہ موجود نہیں، اسی لئے یہ اختلاف پیدا ہوا، اور فقہاء نے قیاسات آثار کے مطابق یہ تحدیدات مقرر کیں، البتہ حضرت اسماءؓ کی روایت باب سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ دم کثیر واجب الغسل ہے، کہ سوال دم حیض کے بارے میں ہے جو کثیر ہوتا ہے، اس سے اس طرف اشارہ ہوتا ہے کہ دم قلیل واجب الغسل نہیں،

امام نوویؒ نے فرمایا کہ قرن اول سے دم مسفوح بالخصوص دم حیض کا نجس ہونا متفق علیہ ہے، پھر حضرت اسماءؓ نے سوال کیوں کیا؟ پھر علامہ نوویؒ نے خود ہی جواب دیا کہ دراصل

منشا سوال یہ تھا کہ عورتوں کو دم حیض میں ابتلاء عام ہے، اور عموم بلویٰ باب نجاست میں مؤثر فی التخفیف ہوتا ہے، جیسے منی میں عموم بلویٰ کی وجہ سے حق رجل میں جواز فرک ہوگیا، اس لئے حضرت اسماءؓ حیض میں تخفیف کی کوئی صورت چاہتی تھیں، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب سے معلوم ہوا کہ عموم بلویٰ کے قاعدہ سے دم حیض مستثنیٰ ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَمْ تَمْكُثُ النُّفَسَاءُ

كانت النفساء، یہ نَفِسَ یَنْفَسُ سے صیغۂ صفت ہے، جس کے معنی ہیں نفاس والی عورت، نَفِسَتِ الْمَرْءَةُ بصیغۂ معروف، اور نُفِسَتِ المرءة بصیغۂ مجہول دونوں کے معنی نفاس آنے کے ہیں، البتہ نَفِسَتِ المرءة بصیغۂ معروف بعض اوقات حیض کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے جبکہ صیغۂ مجہول نفاس کے ساتھ خاص ہے۔

مِنَ الكلف، کلف ان چھوٹے چھوٹے داغوں کو کہتے ہیں جو چہرے پر غسل نہ کرنے کی بناء پر پیدا ہوجاتے ہیں، یہ سیاہ، سرخ اور کبھی مٹیالے رنگ کے ہوتے ہیں، اردو میں انھیں جھائیاں کہتے ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ چالیس روز تک بیٹھنے کی بناء پر چہرے پر جھائیاں پیدا ہوجاتی ہیں، انھیں دور کرنے کے لئے ہم ورس کا پودا استعمال کرتے اور اسے چہرے پر ملا کرتے ہیں۔

اس پر اجماع ہے کہ نفاس کی اقل مدت مقرر نہیں حتیٰ کہ نفاس کا بالکل نہ آنا بھی ممکن ہے، البتہ اکثر مدتِ نفاس میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، ابن المبارکؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور امام اسحٰقؒ کے نزدیک اکثر مدت چالیس یوم ہے، یہی ایک روایت ہے امام مالکؒ کی اور بقول امام ترمذیؒ امام شافعیؒ کا مسلک بھی یہی ہے، امام مالکؒ کی دوسری روایت پچاس یوم کی ہے یہی مسلک ہے حضرت حسن بصریؒ کا، اور ان کی تیسری روایت ساٹھ یوم کی ہے، امام شافعیؒ کی دوسری روایت بھی یہی ہے، امام شعبیؒ اور عطاء بن ابی رباحؒ کا مسلک بھی اسی کے مطابق ہے، دراصل اس بارے میں بھی کوئی صریح حدیث مرفوع موجود نہیں، فقہاء نے اپنے تجربات کی روشنی میں یہ مدتیں مقرر کی ہیں، البتہ حنفیہ نے محض قیاس پر عمل کرنے کے بجائے حضرت امّ سلمہؓ کی حدیث باب پر عمل کیا ہے، "قالت كانت النفساء تجلس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعين يوماً"۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي الرَّجُلِ يَطُوفُ عَلَىٰ نِسَائِهِ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ

کان یطوف علی نسائه فی غسل واحد، اس بات پر فقہاء کا اجماع ہے کہ جماعین کے درمیان غسل ضروری نہیں، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اسی بیانِ جواز کے لئے تھا ورنہ آپ کا عام معمول یہ نہیں تھا۔ آپؐ کا معمول سنن ابی داود[۱]...... میں حضرت ابورافع کی حدیث میں منقول ہے، ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم طاف ذات یوم علی نسائه یغتسل عند هذه وعند هذه، قال فقلت له یارسول اللہ الا تجعله غسلاً واحداً؟ فقال هذا ازکی واطیب واطهر، اس سے معلوم ہوا کہ ہر بار غسل کرنا افضل ہے،

پھر یہاں پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ ایک ہی رات میں تمام ازواج کے پاس جانا بظاہر قسم بین الزوجات کے خلاف ہے، اس کے جواب میں بعض حضرات نے تو یہ فرمایا کہ آپ پر قسم واجب نہیں تھا، جیساکہ آیتِ قرآنی "ترجی من تشاء منهن وتؤوی الیك من تشاء" سے معلوم ہوتا ہے، لیکن یہ جواب اس لئے کمزور ہے کہ اگر آپ پر قسم کا عدمِ وجوب تسلیم بھی کرلیا جائے تو یہ بات مسلّم ہے کہ آپ نے ہمیشہ قسم کا لحاظ رکھا ہے، اور کبھی اس رخصت سے فائدہ نہیں اٹھایا، بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ طواف علی النساء صاحبۃ النوبۃ کی اجازت سے تھا، بعض حضرات نے کہا کہ یہ واقعہ سفر کے متصل بعد کا ہے جبکہ نوبت شروع نہیں ہوئی تھی، بعض نے کہا کہ یہ قسمۃ کے وجوب سے پہلے کا واقعہ ہے، بعض نے کہا کہ یہ واقعہ عند استیفاء القسمۃ پیش آیا، اس کے بعد قسمۃ کا استیناف ہوا،

ان کے علاوہ اور بھی کئی جواب دیئے گئے ہیں، لیکن سب سے بہتر توجیہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمائی ہے، اور وہ یہ کہ یہ واقعہ صرف دوبار پیش آیا، ایک حجۃ الوداع کے موقع پر احرام باندھنے سے پہلے، اور ایک طوافِ زیارت کے بعد احلال کے وقت، احرام باندھنے سے پہلے زوجین کا وظیفۂ زوجیت سے فارغ ہونا سنت ہے، اور اس سفر میں چونکہ تمام ازواجِ مطہراتؓ ساتھ تھیں، اس لئے آپ نے سب کو اس سنت پر عمل پیرا کرنے کی غرض سے ایسا کیا، اور حالت سفر کی تھی، اس لئے قسم واجب نہیں تھا، اسی طرح طوافِ زیارت کے بعد احلالِ کامل وطی سے حاصل ہوتا ہے، اور وہاں بھی اسی غرض سے آپ نے ایسا کیا، واللہ سبحانہ اعلم۔

---

[۱] (ج ص ۲۹) باب الوضوء لمن اراد ان یعود ۱۲

بَابُ مَاجَاءَ اِذَا أَرَادَ أَنْ يَعُوْدَ تَوَضَّأَ

فلیتوضأ بینھما وضوءً، یہ امر جمہور کے نزدیک استحباب پر محمول ہے، البتہ بعض اہلِ ظاہر اور یزید بن حبیب مالکیؒ اسے وجوب پر محمول کرتے ہیں، جمہور کی دلیل یہ ہے کہ یہی روایت صحیح ابن خزیمہ میں سفیان بن عیینہ کے طریق سے مروی ہے، اور اس میں اس امر کے بعد یہ جملہ بھی مذکور ہے "فانہ انشط لہ فی العودؔ"[1] جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ وضو نشاط پیدا کرنے کے لئے ہے، لہٰذا یہ امر استحباب کے لئے ہوگا، نہ کہ وجوب کے لئے، نیز امام طحاویؒ نے حضرت عائشہؓ کی روایت تخریج کی ہے، "قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یجامع ثم یعود ولا یتوضأ"[2] (معارف السنن ج ۱ ص ۴۶۹) اس سے بھی حدیثِ باب کا امر استحباب کے لئے معلوم ہوتا ہے، بعض حضرات نے حدیثِ باب میں وضو سے مراد معنی لغوی یعنی غسل الفرج لئے ہیں، لیکن یہ تاویل درست نہیں، اس لئے کہ صحیح ابن خزیمہ (ج ۱ ص ۱۱۰) کی روایت میں "فلیتوضأ وضوءہ للصلوٰۃ" کے الفاظ آئے ہیں، جو اس تاویل کی واضح طور پر تردید کر رہے ہیں،

بَابُ مَاجَاءَ اِذَا أُقِيْمَتِ الصَّلٰوةُ وَوَجَدَ أَحَدُكُمُ الْخَلَاءَ فَلْيَبْدَأْ بِالْخَلَاءِ

فلیبدأ بالخلاء، اس حدیث کی بناء پر امام مالکؒ سے یہ قول منقول ہے کہ "مدافعۃ الاخبثین" یعنی تقاضائے حاجت کے وقت اگر نماز پڑھی جائے تو وہ ادا نہیں ہوتی، لیکن جمہور کے نزدیک ادا تو ہو جاتی ہے مگر مکروہ رہتی ہے، حنفیہ کے نزدیک اس سلسلہ میں تفصیل یہ ہے کہ اگر حاجت کا تقاضا اضطراب کی حد تک پہنچا ہوا ہو تو یہ ترکِ جماعت کا عذر ہے، اور اس حالت میں نماز ادا کرنا مکروہ تحریمی ہے، اور اگر اضطراب تو نہ ہو لیکن ایسا تقاضا ہو کہ نماز سے توجہ ہٹا دے اور خشوع فوت ہونے لگے تو یہ بھی ترکِ جماعت کا عذر ہے، اور ایسی حالت میں نماز مکروہ تنزیہی ہے، اور اگر تقاضا اتنا معمولی ہو کہ نماز سے توجہ نہ ہٹے تو یہ ترکِ جماعت کا عذر نہیں،

---

[1] صحیح ابن خزیمہ ج ۱ ص ۱۱۰ حدیث ۲۲۱ وروی ہذہ الزیادۃ ایضا ابن حبان والحاکم والبیہقی کذا فی حاشیۃ ابن خزیمۃ معزوا الی زہر الربی ج ۱ ص ۱۷، ۱۱ – ۱۲

[2] (ج ۱ ص ۶۲) باب الجنب یرید النوم او الاکل او الشرب او الجماع ۱۲

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوْءِ مِنَ الْمَوْطِيءِ

انی امرأۃ اطیل ذیلی وامشی فی المکان القذر فقالت: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یطہرہ ما بعدہ " یہ حدیث باجماع علماء مؤوّل ہے، اس لئے کہ خف اور نعلین کے بارے میں تو یہ بات مسلّم ہے کہ ان پر لگی ہوئی نجاست پاک مٹی کی رگڑ سے پاک ہوجاتی ہے، لیکن جسم اور ثوب کے بارے میں اس پر اتفاق ہے کہ اگر ان پر کوئی نجاست رطبہ لگ جائے تو بغیر غسل کے وہ پاک نہیں ہوتی، جبکہ یہاں دامن کا بھی ذکر ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ پاک زمین سے مَس ہوکر وہ بھی پاک ہوجائے گا، اس کے جواب میں بعض حضرات نے تو یہ کہا کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اس لئے کہ یہ عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی امّ ولد سے مروی ہے، جو مجہول ہے، نیز بعض روایات میں انہیں عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی امّ ولد قرار دیا گیا ہے، کما فی روایۃ الباب، اور بعض میں ہود بن عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی، کما فی روایۃ عبداللہ بن المبارکؒ اور بعض میں ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی کما فی روایۃ ابی داؤد، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف نہیں، جہاں تک امّ ولد کے بارے میں اضطراب کا تعلق ہے امام ترمذیؒ نے خود تصریح کر دی ہے کہ یہ ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی امّ ولد ہیں، اور باقی روایات وہم ہیں، رہا ان پر جہالت کا اعتراض سو اوّل تو وہ اسی بات سے ختم ہوجاتا ہے کہ یہ ابراہیم بن عبدالرحمٰن کی امّ ولد ہیں، نیز حافظ ابن حجرؒ وغیرہ نے ان کو تابعیہ قرار دیا ہے، اور ان کا نام "حمیدہ" ذکر کیا ہے، لہٰذا اس حدیث پر ضعف کا اعتراض غیر معقول ہے،

پھر بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ یہاں مکانِ قذر سے مراد ایسی جگہ ہے جہاں نجاساتِ یابسہ پڑی ہوں، نہ کہ نجاساتِ رطبہ، اور نجاساتِ یابسہ سے تطہیر کے لئے غسل کی ضرورت نہیں، اور مطلب یہ ہے کہ جو نجاستِ یابسہ کسی جگہ سے دامن پر لگ گئی بعد کی زمین سے مَس ہوکر وہ خود اُتر جائے گی،

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ درحقیقت یہ جواب علیٰ اسلوب الحکیم ہے، واقعہ یہ ہے کہ سائلہ کو دامن کے ملوّث بالنجاسۃ ہونے کا یقین نہیں تھا، بلکہ اس کا خیال یہ تھا کہ گندی جگہ سے گذرتے ہوئے اگر نجاست نہ لگے تب بھی وہاں کی فضا کپڑوں پر اثر انداز ہوگی، اس وہم کو دور فرمانے کے لئے آپؐ نے فرمایا کہ آگے پاک زمین کی فضاء

اس کی تلافی کردے گی، لیکن اس جواب پر بھی شرح صدر نہیں ہوتا، اس لئے کہ سائلہ نے خاص طور سے دامن کے لمبا ہونے کا ذکر ان الفاظ کے ساتھ کیا ہے: "انی امرأۃ اطیل ذیلی" اگر محض فضا کی گندگی سائلہ کے لئے منشاءِ سوال ہوتی تو اس میں دامن کی کوئی خصوصیت نہ تھی، لہٰذا احقر راستاذنا المحترم العلامۃ الفہامۃ مولانا محمد تقی عثمانی صاحب دام اقبالہم) کی سمجھ میں یہ بات آئی ہے' واللہ اعلم، کہ سائلہ کا منشا محض فضا کی گندگی کے بارے میں سوال کرنا مقصود نہ تھا بلکہ کیچڑ وغیرہ کی چھوٹی چھوٹی چھینٹوں کے بارے میں سوال مقصود تھا جو چلتے ہوئے دامن پر لگ جاتی تھیں، اور یہ چھینٹیں شرعاً معاف ہیں، کما صرح بہ الشامی، لیکن آپؐ نے سائلہ کو مطمئن کرنے کے لئے صرف معافی کا ذکر نہیں فرمایا، بلکہ پاک زمین کی تطہیر کا ذکر فرمایا تاکہ وہ بالکل مطمئن ہوجائیں، واللہ اعلم،

عن عبد اللہ بن مسعودؓ قال کنا نصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولا نتوضأ من الموطیٔ، موطیٔ مصدر میمی ہے، جس کے معنی روندنے کے ہیں، مراد وہ نجاست ہے جو پاؤں سے روندی گئی ہو، اور مطلب یہ ہے کہ اگر چلتے ہوئے پاؤں کو کوئی نجاست لگ جاتی تھی تو ہم اس سے وضو نہیں کرتے تھے، چنانچہ اسی پر تمام فقہاء کا اجماع ہے کہ اس سے وضو واجب نہیں ہوتا، البتہ اگر نجاست رطب ہو تو پھر پاؤں کا دھونا ضروری ہوگا،

بَابُ مَاجَاءَ فِی التَّیَمُّمِ؛

انّ النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم امرہ بالتیمم للوجہ والکفین، تیمم کے طریقہ میں دو مسئلے مختلف فیہ ہیں، ایک یہ کہ تیمم میں کتنی ضربیں ہوں گی، دوسرے یہ کہ مسح یدین کہاں تک ہوگا؟

پہلے مسئلہ میں علامہ عینیؒ نے پانچ مذاہب نقل کئے ہیں؛

① امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، لیث بن سعد اور جمہورؒ کا مسلک یہ ہے کہ تیمم کے لئے دو ضربیں ہوں گی، ایک وجہ کے لئے اور ایک یدین کے لئے،

② امام احمدؒ، امام اسحٰقؒ، امام اوزاعیؒ اور بعض اہلِ ظاہر کے نزدیک ایک ہی ضربہ ہوگا جس سے وجہ اور یدین دونوں کا مسح کیا جائے گا، امام مالکؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے،

③ حضرت حسن بصریؒ اور ابن ابی لیلیٰ کا مسلک یہ ہے کہ دو ضربیں ہوں گی، لیکن اس طرح کہ ہر ضربہ میں وَجہ اور یدَین دونوں کا مسح کیا جائے گا،

④ محمد بن سیرینؒ کا مسلک یہ ہے کہ ضربات تین ہوں گی، ایک وَجہ کے لئے، دوسری یدین کے لئے، تیسری دونوں کے لئے،

⑤ ابن بَزبَزہ کا مسلک یہ ہے کہ چار ضربیں ہوں گی، دو وجہ اور دو یدین کے لئے،

دوسرا اختلاف مقدار مسح یدَین میں ہے، اور اس میں چار مذاہب ہیں؛

① مرفقین تک مسح واجب ہے، یہ قول امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، لیث بن سعد اور جمہور کا ہے،

② صرف رسغین تک مسح واجب ہے، یہ امام احمدؒ، اسحٰق بن راہویہ، امام اوزاعیؒ اور اہل ظاہر کا مسلک ہے،

③ رسغین تک واجب ہے اور مرفقین تک مسنون، علامہ ابن رشدؒ نے اسے امام مالکؒ کی ایک روایت قرار دیا ہے، اور علامہ زرقانیؒ نے اسے امام مالکؒ کا مسلک قرار دیا ہے، علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ یہ تطبیق بین الروایات کا بہترین طریقہ ہے،

④ علامہ ابن شہاب زہریؒ کا مسلک یہ ہے کہ یدین کا تیمم مناکب و آباط تک ہوگا،

دراصل بنیادی اختلاف دونوں مسئلوں میں جمہور اور امام احمدؒ و اسحٰقؒ کے درمیان ہے، جمہور کے نزدیک تیمم میں دو ضربیں ہیں، اور یدَین کا مسح مرفقین تک ہے، اور امام احمدؒ و اسحٰقؒ کے نزدیک ایک ضربہ ہے، اور یدَین کا مسح رسغین تک ہے، ان کا استدلال دونوں مسئلوں میں حضرت عمار بن یاسرؓ کی حدیثِ باب سے ہے، جس سے ایک ضربہ اور صرف مسح الرسغین کا پتہ چلتا ہے، "انّ النبی صلی اللہ علیہ وسلّم امرہٗ بالتیمّم للوجہ والکفین" اس میں ہاتھوں کے لئے کفین کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، جن کا اطلاق صرف رسغین تک ہوتا ہے حضرت عمار بن یاسرؓ کی یہ حدیث چونکہ اصح ما فی الباب ہے، اس لئے امام احمدؒ نے اُسے اختیار فرمایا،

اس کے مقابلہ میں جمہور کے مستدلات یہ ہیں،

① سننِ دارقطنی اور بیہقی میں ایک روایت اس طرح منقول ہے "حدثنا محمد بن مخلد واسمٰعیل بن علی وعبد الباقی بن قانع قالوا حدثنا ابراھیم بن اسحٰق الحربی حدثنا عثمان بن محمد الانماطی ثنا حرمی بن عمارۃ عن عزرۃ بن ثابت

عن ابی الزبیر عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال التیمم ضربۃ للوجہ وضربۃ للذراعین الی المرفقین، رجالہ کلھم ثقات والصواب موقوف (دارقطنی ج ۱ ص ۱۸۱) رقم الحدیث ۲۲ باب التیمم،

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس حدیث میں ایک راوی عثمان بن محمد ہے، جس کے بارے میں علامہ ابن الجوزیؒ فرماتے ہیں: "عثمان بن محمد متکلم فیہ"

اس کا جواب یہ ہے کہ عثمان بن محمد ثقہ راوی ہیں، اور ابن الجوزیؒ کا اُن پر کلام کرنا درست نہیں، چنانچہ علامہ تقی الدین بن دقیق العیدؒ نے ابن الجوزیؒ کی تردید کرتے ہوئے فرمایا "مامعناہ: انّ ھذا الکلام لا یقبل منہ لانہ لم یبین من تکلم فیہ وقد روی عنہ ابوداؤد وابوبکر بن ابی عاصم وغیرھما وذکرہ ابن ابی حاتم فی کتابہ ولم یذکر فیہ جرحًا ولا تعدیلاً الخ (التعلیق المغنی علی الدارقطنی لابی الطیب محمد شمس الحق العظیم آبادی، ص ۱۸۱ و ۱۸۲)

دوسرا اعتراض اس حدیث پر یہ کیا گیا ہے کہ یہی روایت امام دارقطنیؒ نے موقوفاً[له] بھی روایت کی ہے (دارقطنی ج ۱ ص ۱۸۲) محمد بن مخلد نا ابراھیم الحربی نا ابونعیم ناعزرۃ بن ثابت عن ابی الزبیر عن جابر کے طریق سے اور امام دارقطنیؒ نے طریق مرفوع کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا "الصواب موقوف" لیکن یہ اعتراض بھی درست نہیں، کیونکہ اوّل تو ابونعیم اور عثمان بن محمد کی روایتوں کے متن میں بڑا اختلاف ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں الگ الگ روایتیں ہیں، دوسرے عثمان بن محمد اور ابونعیم دونوں ثقہ راوی ہیں، ان میں سے کسی کی بھی روایت کو شاذ نہیں کہہ سکتے، لہٰذا حقیقت یہ ہے کہ دونوں کی روایتیں صحیح ہیں، نیز عثمان بن محمد مثبتِ زیادت ہیں، اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہے، یہی وجہ ہے کہ طریقِ مرفوع کے بارے میں امام حاکمؒ نے فرمایا "صحیح الاسناد" حافظ ذہبیؒ نے بھی اس کی تحسین کی ہے، اور علامہ عینیؒ فرماتے ہیں "لا یلتفت الی قول من یمنع صحتہ"

(۲) جمہور کی دوسری دلیل مسند بزار میں حضرت عمارؓ کی حدیث ہے، جس میں وہ فرماتے

له طریق موقوف کے الفاظ یہ ہیں، "عن جابرؓ قال جاء رجل فقال اصابتنی جنابۃ وانی تمعکت فی التراب قال اضرب فضرب بیدہ فمسح وجہہ ثم ضرب بیدہ اخریٰ فمسح بھا یدیہ الی المرفقین ۱۲ مرتب عفی عنہ

ہیں "كنتُ فى القوم حين نزلت الرّخصة فامرنا فضربنا واحدة للوجه ثمّ ضربة اخرى لليدين والمرفقين"، علامہ زیلعیؒ نے بھی اس کی تخریج کی ہے، حافظ ابن حجرؒ نے بھی یہ حدیث الدرایۃ فی تخریج احادیث الہدایۃ (ص ۳۶) میں ذکر کی ہے۔ اور تلخیص (ص ۵۶) میں اس کو ذکر کرکے سکوت کیا ہے، حافظ زیلعیؒ نے نصب الرایہ (ج۱ ص۱۵۱) میں امام بزارؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ یہ حدیث محمد بن اسحٰق کے علاوہ اور بھی بہت سے لوگوں نے زہری سے روایت کی ہے، اور زہری کے علاوہ کئی لوگوں نے عبید اللہ سے روایت کی ہے، البتہ زہری کے سوا دوسرے حضرات نے عبید اللہ اور عمارؓ کے درمیان ابن عباسؓ کا واسطہ ذکر نہیں کیا، بہرکیف یہ حدیث حسن اور قابلِ استدلال ہے،

(۳) جمہور کی تیسری دلیل حضرت ابوجہیم بن الحارث بن الصمۃ الانصاریؓ کی حدیث ہے، قال: اقبل النبى صلى الله عليه وسلم من نحو بئر جمل فلقيه رجل فسلّم عليه فلم يرد النبى صلى الله عليه وسلم حتى اقبل على الجدار فمسح بوجهه ويديه ثم ردّ عليه السلام" رواه البخارى (ج۱ ص ۴۸) فى باب التيمم فى الحضر اذا لم يجد الماء وخاف فوت الصلوٰة"، اس روایت میں یدین کا لفظ مطلق آیا ہے، اور اس کی کوئی تحدید نہیں بیان کی گئی، لیکن یہ حدیث امام بغویؒ نے شرح السنۃ میں من طریق الشافعى عن ابراهيم بن يحيى کی سند سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے: "قال مررتُ على النبى صلى الله عليه وسلم وهو يبول فسلّمت عليه فلم يرد علىّ حتى قام الى جدار فحتّه بعصا كانت معه ثم وضع يديه على الجدار فمسح وجهه وذراعيه ثم ردّ علىّ" (مشکوٰۃ المصابیح ج۱ ص ۵۴ فى الفصل الاوّل من باب التيمم) اس حدیث میں ذراعین کا لفظ موجود ہے جو مرفقین کی تحدید پر دلالت کررہا ہے،

بعض حضرات نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت ابراہیم بن ابی یحییٰ کے ضعف کی وجہ سے ضعیف ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے بہت سے متابعات موجود ہیں، امام دارقطنیؒ نے اپنی سنن (ج۱ باب التیمم، ص ۱۷۶ و ص ۱۷۷) میں حضرت ابوجہیمؓ کے اس واقعہ کو بہت سے طرق سے روایت کیا ہے، ان میں سے متعدد طرق میں لفظ ذراعین آیا ہے، جو صراحۃً جمہور کی تائید کررہا ہے، بہرحال دوسرے متابعات کی موجودگی میں یہ حدیث

قابلِ استدلال ہے،

④ جمہور کی چوتھی دلیل مستدرک حاکم (طبع دائرۃ المعارف النظامیہ حیدرآباد دکن ج ۱ ص ۱۷۹) اور سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۱۸۰) میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال التیمم ضربتان ضربۃ للوجہ وضربۃ للیدین الی المرفقین" اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ حدیث علی بن ظبیان سے مروی ہے اور ان کے سوا کسی نے اس کو مرفوعاً روایت نہیں کیا، اور علی بن ظبیان کو صرف امام حاکمؒ نے صدوق کہا ہے، (اور اُن کا تساہل مشہور ہے) جبکہ بیشتر محدثین نے اُن کی تضعیف کی ہے، ابن نمیرؒ فرماتے ہیں "یخطئ فی حدیثہ کلہ"، یحیٰ بن سعید اور امام ابوداؤدؒ فرماتے ہیں: "لیس بشیء" اور امام نسائیؒ اور ابوحاتمؒ فرماتے ہیں "متروک" امام ابوزرعہؒ فرماتے ہیں! "واھی الحدیث" امام ابن حبانؒ فرماتے ہیں: "یسقط الاحتجاج بأخبارہ" اسی لئے امام دارقطنیؒ نے اسے موقوف علی ابن عمرؓ قرار دیا ہے، امام بیہقیؒ نے بھی اگرچہ اسے مرفوعاً و موقوفاً دونوں طرح روایت کیا ہے لیکن انہوں نے بھی طریقِ موقوف ہی کو صحیح قرار دیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ علی بن ظبیان اس روایت کے نقل کرنے میں متفرد نہیں بلکہ اس کے متابعات بھی موجود ہیں، چنانچہ اس کے سب سے بڑے متابع امام اعظم ابوحنیفہؒ ہیں، وہ بھی اسے اپنی مسند میں مرفوعاً اسی طریق سے نقل کرتے ہیں "عن عبدالعزیز بن ابی رواد عن نافع عن ابن عمرؓ قال کان تیمم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ضربتین ضربۃ للوجہ وضربۃ للیدین الی المرفقین (عقود الجواھر المنیفۃ للزبیدی ص ۴۰) یہ حدیث سنداً بالکل صحیح ہے۔ و عبدالعزیز بن ابی رواد من رجال الاربعۃ واخرج عنہ البخاری تعلیقاً، اس کے علاوہ مسند بزار میں سلیمان بن ابی داؤد الجزری کے طریق سے بھی یہ روایت آئی ہے (کشف الاستار ص ۱۵۸ ج ۱) اور جزریؒ اگرچہ ضعیف ہیں لیکن متابعت کے لئے کافی ہو سکتے ہیں،

امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ نے حضرت عمارؓ کی جس حدیث باب سے استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت یہاں حدیث مختصر ہے، صحیحین میں اس کی تفصیل اس طرح مذکور ہے کہ حضرت عمار بن یاسرؓ نے ناواقفیت کی بناء پر حالتِ جنابت میں زمین پر لوٹ لگائی تھی اور تمعک کیا تھا، اس کی اطلاع جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دی گئی تو آپؐ نے فرمایا "انما کان یکفیک ان تضرب بیدیک الارض ثم تنفخ ثم تمسح بھما وجھک (مسلم، ج ۱ ص ۱۶۱) اس حدیث کا سیاق صاف بتلا رہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا

اصل مقصد تیمم کے پورے طریقہ کی تعلیم دینا نہیں، بلکہ تیمم کے معروف طریقہ کی طرف اشارہ کرنا مقصود تھا، کہ زمین پر لوٹنے کی ضرورت نہیں بلکہ جنابت کی حالت میں بھی تیمم کا وہی طریقہ کافی ہے جو حدثِ اصغر میں ہے، اس کی نظیر ایک اور واقعہ بھی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ اطلاع ملی تھی کہ حضرت ابن عمرؓ غسلِ جنابت میں بڑے تعمق سے کام لیتے ہیں، تو آپؐ نے ان کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا "ما ازید علی ان احثی علی رأسی ثلث حثیات" او کما قال علیہ السلام، اسی طرح ابوداوٗد (ج ۱ ص ۳۲) باب فی الغسل من الجنابۃ کے تحت حضرت جبیر بن مطعمؓ کی روایت ہے "انھم ذکروا عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الغسل من الجنابۃ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اما انا فافیض علی رأسی ثلثاً واشار بیدیہ کلتیھما"، ظاہر ہے کہ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ غسلِ جنابت میں صرف سر کا دھونا کافی ہے باقی جسم کا دھونا ضروری نہیں، اسی طرح حضرت عمارؓ کی حدیث میں بھی یہ مطلب نہیں کہ ایک ضربہ یا مسح کفین کافی ہے بلکہ الفاظ مذکورہ سے طریقہ معروف کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، اس توجیہ کی تائید مسند بزار میں حضرت عمارؓ ہی کی روایت سے ہوتی ہے، "عن عمار کنت فی القوم حین نزلت الرخصۃ فی المسح بالتراب اذا لم نجد الماء فامرنا فضربنا واحدۃ للوجہ ثم ضربۃ اخری للیدین الی المرفقین رواہ البزار وقال الحافظ فی الدرایۃ باسناد حسن" (آثار السنن ص ۴۰ باب التیمم)۔ اور اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تب بھی حضرت جابرؓ کی روایت اس لئے راجح ہوگی کہ اس میں ایک ضابطۂ کلیہ بیان کیا گیا ہے،

امام زہریؒ نے تیمم کے مناکب و آباط تک مشروع ہونے پر حضرت عمارؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو امام ترمذیؒ نے اسی باب میں نقل کی ہے، یعنی "تیممنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی المناکب والآباط"، جمہور کی طرف سے اس حدیث کی توجیہ یہ ہے کہ نزولِ حکمِ تیمم کی ابتداء میں یہ صحابۂ کرام کا اپنا اجتہاد تھا، جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت نہیں، لہٰذا صریح اور صحیح روایات کے مقابلہ میں اس سے استدلال نہیں کیا جاسکتا،

قال اسحٰق بن ابراھیم، اس سے مراد اسحٰق بن راھویہ ہیں، کیونکہ امام اسحٰق کے والد کا نام ابراہیم اور لقب "راہویہ" تھا، اور لقب کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ مکہ مکرمہ کے راستہ میں پیدا ہوئے تھے، اس لئے بعض مروزی رفقاء نے ان کا لقب "راہویہ" رکھ دیا،

وقالؒ "السارق والسارقة فاقطعوا ایدیہما"، حضرت ابن عباسؓ کے اس قیاس کا مطلب بعض لوگوں نے یہ سمجھا کہ وہ تیمم کو سرقہ میں قطع یدین پر قیاس کر رہے ہیں، لیکن یہ درست نہیں، حقیقت یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ آیت تیمم میں لفظ "ایدی" کے اطلاق سے استدلال کرتے ہیں اور اس کی نظیر میں آیتِ سرقہ کو پیش کرتے ہیں، لہٰذا یہ قیاس اللفظ علی اللفظ ہے،

جمہور نے حضرت ابن عباسؓ کے اس قیاس کے معارضہ میں تیمم کو وضو پر قیاس کیا ہے، اور یہ قیاس المعنیٰ علی المعنیٰ ہے، اس قیاس کو اس لئے ترجیح حاصل ہے کہ تیمم وضو کا خلیفہ ہے، لہٰذا یہ شبہ ہے کہ وضو میں مرفقین کا ذکر کرکے تیمم کو بھی اس پر محمول کیا گیا ہو، نیز شمس الائمہ سرخسی نے مبسوط میں حضرت ابن عباسؓ کے اس استدلال کا ایک اور جواب دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ لفظ "ایدی" آیتِ تیمم اور آیتِ سرقہ دونوں میں مجمل ہے، اور اگر مجمل کی کوئی تفسیر نہ ہو تو اَحْوَط پر عمل کیا جاتا ہے، اور بابِ قطع میں رسغین کی تحدید اَحْوَط ہے، جبکہ بابِ تیمم میں مرفقین کی تحدید اَحْوَطُ ہے، واللہ اعلم بالصواب الیہ المرجع والمآب،

بَابُ (بِلَا تَرْجَمَة)

بعض نسخوں میں اس باب کا عنوان یہ مذکور ہے: "بَابُ مَاجَاءَ فِی الرَّجُلِ یَقْرَأُ الْقُرْآنَ عَلٰی کُلِّ حَالٍ مَالَمْ یَکُنْ جُنُبًا"،

عن علیؓ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرئنا القرآن علی کل حال مالم یکن جنبا" یہ حدیث اس بات میں جمہور کی دلیل ہے کہ حالتِ جنابت میں قراءۃِ قرآن جائز نہیں، جبکہ امام بخاریؒ، ابن منذر اور امام طبریؒ سے یہ مروی ہے کہ حالتِ جنابت میں قراءۃ قرآن جائز ہے، اس کی تفصیل "باب ما جاء فی الجنب والحائض انہما لایقرءان القرآن" میں گذر چکی ہے،

"حدیث علیؓ حدیث حسن صحیح"

امام ترمذیؒ کے علاوہ حاکم، حافظ ذہبیؒ، ابن السکن اور بغویؒ وغیرہ نے بھی اس حدیث کی تصحیح کی ہے، لیکن امام شافعیؒ اور امام احمدؒ سے اس کی تضعیف منقول ہے، کیونکہ اس کی سند میں ایک راوی عبداللہ بن سلمہ ان کے نزدیک ضعیف ہے، لیکن قائلینِ تصحیح کا قول زیادہ راجح معلوم ہوتا ہے، اوّل تو اس لئے کہ عبداللہ بن سلمہ کی امام عجلی اور یعقوب بن شیبہ نے توثیق کی ہے، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب التہذیب (ج ۵ ص ۲۴۲) میں یعقوب بن شیبہ سے نقل کیا ہے کہ

عبداللہ بن سلمہ ثقہ ہیں، اور صحابہ کے بعد طبقۂ اولیٰ کے فقہاءِ کوفہ میں سے ہیں، علاوہ ازیں مسندِ احمد میں اس حدیث کا ایک متابع موجود ہے، جس میں ابو الغریف عبید اللہ بن خلیفہ المرادی نے حضرت علیؓ سے ایک طویل حدیث میں نقل کیا ہے کہ "ھکذا رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضأ ثم قرأ شیئاً من القرآن ثم قال ھذا لمن لیس بجنب فاما الجنب فلا ولا آیۃ" (انظر ترتیب المسند ج ۲ ص ۱۲۱)۔ اور ابو الغریف بھی اگرچہ بعض کے نزدیک ضعیف ہیں، لیکن ابن حبان نے ان کی توثیق کی ہے، اس لئے ان کی حدیث کا درجہ حسن سے کم نہیں، فیکفی للمتابعۃ۔

ولا یقرأ فی المصحف الا وھو طاھر، یہ جمہور کا مسلک ہے، البتہ امام مالکؒ اس سے اختلاف کرکے فرماتے ہیں کہ مسِ مصحف کے لئے طہارت شرط نہیں، جمہور کا استدلال حضرت عمرو بن حزم کی صحیح مرفوع روایت سے ہے: "لا یمس القرآن الا طاھر" اس حدیث کی تخریج امام ابن حبانؒ اور حاکم دونوں نے کی ہے[1]، نیز حافظ جمال الدین زیلعیؒ نے نصب الرایہ میں یہی مضمون حضرت عثمانؓ، حضرت ثوبانؓ اور حکیم بن حزام سے بھی مرفوعاً نقل کیا ہے (نصب الرایہ باب الحیض، ص ۱۰۳، طبع المطبع العلوی ہند)

واضح رہے کہ جمہور کے مسلک پر آیتِ قرآنی "لا یمسہ الا المطھرون" سے استدلال کرنا ضعیف ہے، کیونکہ وہاں "مطھرون" سے مراد فرشتے ہیں، البتہ اس آیت کو تائید کے طور پر ضرور پیش کیا جاسکتا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْبَوْلِ يُصِيبُ الْأَرْضَ

دخل اعرابی فی المسجد، اس اعرابی کے نام کے بارے میں بڑا اختلاف ہے، بعض نے ان کا نام اقرع بن حابس، بعض نے عیینہ بن حصن، بعض نے ذو الخویصرہ تمیمی، بعض نے ذو الخویصرہ یمانی ذکر کیا ہے، آخری قول راجح ہے۔

فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اھریقوا علیہ سجلا من ماء، اس حدیث سے استدلال کرکے امام شافعیؒ، امام مالکؒ وامام احمدؒ یہ کہتے ہیں کہ زمین کی تطہیر صرف پانی بہانے سے ہوتی ہے، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ پانی بہانے کے علاوہ حفر اور یبس سے بھی زمین پاک ہوجاتی ہے، حنفیہ کی دلیل ابوداؤد (ج ۱ ص ۵۵) میں "باب فی طھور الارض اذا یبست"

---

[1] واخرجہ عبد الرزاق ایضاً فی مصنفہ (ج ۱ ص ۳۴۱ و ۳۴۲) رقم ۱۳۲۸ فی باب مس المصحف والدراہم التی فیہا القرآن ولفظہ "لا یمس القرآن الا علی طہر" ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

کے تحت حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے "کنتُ ابیتُ فی المسجد فی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکنتُ فتیً شابًا عزبًا وکانت الکلاب تبول وتُقبِل وتُدبِر فی المسجد فلم یکونوا یرشون شیئا من ذلک" امام بیہقیؒ نے بھی یہ حدیث اپنی سنن کبریٰ (ص ۴۲۹ ج ۲) میں کتاب الصلوٰۃ کے تحت تخریج کی ہے، نیز یہی حدیث امام بخاریؒ نے بھی اپنی صحیح (ج ۱ ص ۲۹) میں تعلیقًا بصیغۃ الجزم نقل کی ہے " قال کانت الکلاب تُقبل وتُدبر فی المسجد فی زمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم یکونوا یرشون شیئًا من ذٰلک (کتاب الوضوء باب اذا شرب الکلب فی الاناء) لیکن بخاری کی اس روایت میں "تبول" کا لفظ نہیں ہے، لیکن استدلال اس کے بغیر بھی تام ہوجاتا ہے، کیونکہ غیر شادی شدہ نوجوان ہونا بیان کرنے سے حضرت ابن عمرؓ کا منشا یہی ہوسکتا ہے کہ وہاں احتلام بھی ہوجاتا ہوگا، نیز کتوں کے اس کثرت سے آنے جانے سے ظاہر یہی ہے کہ وہ پیشاب بھی کرتے ہوں گے، کما فی روایۃ ابی داؤد، اس کے علاوہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ابوجعفر محمد بن علی الباقر کا اثر موجود ہے کہ " قال ذکوۃ الارض یبسھا[1]" اور مصنف ابن ابی شیبہ[2] ہی میں محمد بن الحنفیہ اور ابو قلابہ کا بھی اثر موجود ہے کہ " اذا جفت الارض فقد ذکت" ابو قلابہ کا ایک اور اثر مصنف عبد الرزاق میں موجود ہے، "جفوف الارض طھورھا[3]" نیز بعض دوسرے صحابہ و تابعین سے بھی اسی مفہوم کے اقوال منقول ہیں، یہ سب آثار خلافِ قیاس ہونے کی بنا پر مرفوع کے حکم میں ہیں،

حدیثِ باب کا جواب یہ ہے کہ اس میں ایک بہتر طریق تطہیر کو اختیار کیا گیا ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کوئی دوسرا طریقِ تطہیر جائز نہیں،

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم وعلمہٗ اتم واحکم

تم شرح ابواب الطھارۃ فللہ الحمد ولہ الشکر،

---

[1] کذا فی معارف السنن (ج ۱ ص ۵۰۵) ۱۲

[2] ج ۱ ص ۷۵ من قال اذا کانت جافۃ فھو زکاتھا ۱۲

[3] کذا فی معارف السنن (ج ۱ ص ۵۰۵) ۱۲

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ابواب الصلوٰۃ

عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

اس بات پر تمام اہلِ سیر و حدیث متفق ہیں کہ صلوات خمسہ کی فرضیت لیلۃ الاسراء میں ہوئی البتہ لیلۃ الاسراء کے بارے میں مؤرخین کا اختلاف ہے کہ وہ کونسے سن میں ہوئی، چنانچہ ۵ نبوی سے ۱۲ نبوی تک مختلف اقوال ہیں، جمہور ۵ نبوی کے قائل ہیں،

پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ لیلۃ الاسراء سے پہلے کوئی نماز فرض تھی یا نہیں؟ اکثر علماء کا خیال یہ ہے کہ صلوات خمسہ سے پہلے کوئی نماز فرض نہ تھی، لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نماز تہجد اس سے پہلے فرض ہو چکی تھی، جس کی دلیل سورۂ مزمل کی آیات ہیں، یہ سورت مکہ مکرمہ میں بالکل ابتدائی دور میں نازل ہوئی، بعض حضرات نے جواب دیا کہ سورۂ مزمل میں نماز کا حکم مدنی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اسی سورت کے آخر میں "وَآخَرُوْنَ يُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللهِ" آرہا ہے، اور قتال مدینہ طیبہ میں شروع ہوا، لیکن یہ بات درست نہیں، اس لئے کہ قتال کا ذکر اس سیاق میں آیا ہے، "عَلِمَ اَنْ سَيَكُوْنُ مِنْكُمْ مَّرْضٰى وَآخَرُوْنَ يَضْرِبُوْنَ فِي الْاَرْضِ يَبْتَغُوْنَ مِنْ فَضْلِ اللهِ وَآخَرُوْنَ يُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللهِ" اس میں صراحۃً صیغۂ استقبال موجود ہے جو اس امر پر دال ہے کہ یہ حکم پہلے دیا جا رہا ہے، اور آیت کے نزول کے وقت قتال نہیں تھا، اس لئے اس سورۃ کو مکی ماننے میں کوئی حرج نہیں، لہٰذا امام شافعیؒ کا استدلال درست ہے، البتہ بعض علماء نے یہ فرمایا کہ تہجد کی نماز صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر فرض تھی، عام مسلمانوں پر نہیں،

پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ عام مسلمان بھی صلوات خمسہ سے پہلے کوئی نماز پڑھا کرتے تھے

یا نہیں، علماء کی ایک جماعت نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ فجر اور عشاء کی نمازیں لیلۃ الاسراء سے پہلے فرض ہو چکی تھیں جس کی دلیل یہ آیتِ قرآنی ہے: "وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ" یہ آیت اسراء سے پہلے نازل ہوئی، اور اس میں ان دونوں نمازوں ہی کا ذکر ہے، اس کے بارے میں محقق بات یہ ہے کہ اتنی بات تو روایات سے ثابت ہے کہ حضور علیہ السلام اور صحابہ کرامؓ اسراء سے پہلے ہی فجر اور عشاء پڑھا کرتے تھے، چنانچہ سورۂ جنّ میں جنات کے جس سماع کا قرآن میں ذکر ہے وہ فجر ہی کی نماز میں ہوا تھا، اور یہ واقعہ غالباً اسراء سے پہلے کا ہے لیکن یہ دونوں نمازیں آپؐ پر فرض تھیں یا آپؐ تطوعاً پڑھتے تھے اس کی کوئی دلیل اور صراحت روایات میں موجود نہیں ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَوَاقِيتِ الصَّلوٰةِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

أمّني جبرئيلؑ، یہ حدیث "حدیثِ امامتِ جبرئیلؑ" کہلاتی ہے، اور باب مواقیت میں اصل ہے، اللہ تعالیٰ اگر چاہتے تو یہ بھی ممکن تھا کہ مواقیت کی تعلیم زبانی طور سے دیدی جاتی لیکن حضرت جبرئیلؑ کے ذریعہ عملی تعلیم کو اختیار کیا گیا، کیونکہ وہ اوقع فی الذہن ہوتی ہے، اور اسی سے یہ مسئلہ بھی مستنبط ہو گیا کہ مفضول کا امام بننا بھی جائز ہے، بالخصوص جبکہ ضرورت کی بناء پر ہو، یہاں بھی حضرت جبرئیلؑ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مفضول تھے، اور ایک ضرورت کی بناء پر حضورؐ کے امام بنے تھے، بعض شوافع نے اس سے اقتداء المفترض خلف المتنفل کے جواز پر استدلال کیا ہے، لیکن یہ استدلال اس لئے درست نہیں کہ حضرت جبرئیلؑ کو جب امامت کا حکم ہو گیا تو ان دو روز کی نمازیں اُن پر بھی فرض ہو گئیں اور وہ متنفل نہ رہے، بلکہ مفترض ہو گئے،

عند البیت، اس سے ان حضرات کی تردید ہو گئی جو امامت جبرئیلؑ کے واقعہ کو مدنی قرار دیتے ہیں، باب بیت اللہ کے نیچے دائیں جانب کے فرش پر آج بھی ایک سیاہ نشان بنا ہوا ہے، جس کے بارے میں مشہور ہی کہ امامتِ جبرئیلؑ کا واقعہ یہاں پر پیش آیا تھا،

فصلّی الظہر فی الاولی منہما، امامتِ جبرئیلؑ کی بیشتر روایات اس پر متفق ہیں کہ حضرت جبرئیلؑ کی امامت کی ابتداء ظہر سے ہوئی تھی، البتہ سننِ دارقطنیؒ میں ایک روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء فجر سے ہوئی تھی لیکن

لہ (ج ۱ ص ۲۵۹) باب امامۃ جبرئیل ۱۲

یہ روایت ضعیف ہے کیونکہ اس روایت کا مدار محبوب بن الجہم راوی پر ہے جو ضعیف ہیں لہٰذا یہ صحیح ہے کہ ابتداء ظہر سے ہی ہوئی، اور اس کی وجہ علماء نے یہ بیان فرمائی ہے کہ دراصل یہ لیلۃ الاسراء سے اگلے دن کا واقعہ ہے اس دن کی فجر کی نماز آپ نے انبیاء علیہم السلام کے ساتھ بیت المقدس میں ادا فرمائی تھی، اسی لئے امامتِ جبرئیلؑ کی ابتداء ظہر سے کی گئی،

حین کان الفیئ مثل الشراک، اس سے زوال کے متصل بعد کا وقت مراد ہے، کیونکہ اس وقت سایہ تسمہ کی طرح بہت چھوٹا ہوتا ہے، یعنی زوال کے فوراً بعد ظہر ادا کی، یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ مثلِ اول اور مثلین کا اعتبار سایۂ اصلی کو نکال کر ہوتا ہے، گویا کہ سایۂ اصلی مثل اول اور مثلین میں شمار نہیں ہوتا، چنانچہ حنفیہ کی کتب میں بے شمار جگہ اس کی تصریح موجود ہے، اس پر بعض غیر مقلدین یہ اعتراض کرتے ہیں کہ سایۂ اصلی کے استثناء پر کتاب و سنت میں کوئی دلیل نہیں، لیکن یہ اعتراض بالکل مہمل ہے، اس لئے کہ اس استثناء پر کسی نقلی دلیل کی ضرورت نہیں، کیونکہ اسے ہر انسان معمولی عقل سے سمجھ سکتا ہے، کیونکہ درحقیقت سایۂ اصلی وہ سایہ ہے جو عین استواءِ شمس کے وقت موجود ہوتا ہے، یہ سایہ مختلف ممالک اور علاقوں میں چھوٹا بڑا ہوتا رہتا ہے، جو علاقے خطِ استواء کے بالکل نیچے ہیں اُن میں یہ سایہ بالکل نہیں ہوتا، پھر جتنے ممالک خطِ استواء سے قریب تر ہیں اُن میں یہ سایہ چھوٹا ہوتا ہے، اور جوں جوں قطبین کی طرف بڑھتے چلے جائیں یہ سایہ بڑھتا چلا جاتا ہے، یہاں تک کہ قطبین کے بعض مقامات ایسے ہیں جہاں عین استواءِ شمس کے وقت سایہ ایک مثل یا دو مثل ہوتا ہے، تو اگر سایۂ اصلی کے استثناء کا اعتبار نہ کیا جائے تو آپ کے نزدیک وہاں کبھی ظہر کا وقت آنا ہی نہ چاہئے، اور عین نصف النہار کے وقت عصر کا وقت ہونا چاہئے، اور اس کا غیر معقول ہونا ظاہر ہے،

اس کے علاوہ سایۂ اصلی کے استثناء پر ایک نقلی دلیل بھی موجود ہے، سنن نسائیؒ میں حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ "ثم صلی العصر حین کان الفیئ قدر الشراک وظل الرجل" اس میں مثلِ اول کو قدرِ شراک کے بعد شمار کیا گیا ہے،

ثم صلی العصر حین کان کل شیئ مثل ظلہ، ابتداءِ وقتِ ظہر میں سب کا اتفاق ہے

لہ ج ۱ ص ۹۱ (طبع نور محمد) کتاب المواقیت، آخر وقت المغرب،

کہ وہ زوال کے فوراً بعد شروع ہوجاتا ہے، البتہ انتہاءِ وقتِ ظہر اور ابتداءِ وقتِ عصر میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور جمہور کے نزدیک مثلِ اول پر ظہر کا وقت ختم ہوجاتا ہے، اور عصر کا وقت شروع ہوجاتا ہے، البتہ امام مالکؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ مثلِ اوّل کے بعد چار رکعتوں کا وقت مشترک بین الظہر والعصر ہے، اس کے بعد عصر کا وقت شروع ہوتا ہے،

امام اعظم ابو حنیفہؒ سے اس بارے میں مختلف روایات ہیں، ایک روایت جمہور کے مطابق ہے، اور صاحبینؒ نے اسے ہی اختیار کیا ہے، دوسری روایت امام محمدؒ سے مروی ہے کہ مثلین تک ظہر کا وقت ہے اس کے بعد عصر ہوتی ہے، تیسری روایت حسن بن زیاد سے مروی ہے کہ مثلِ اوّل سے مثلِ ثانی تک کا وقت مہمل ہے، اور چوتھی روایت یہ ہے کہ مثلِ اوّل سے مثلِ ثانی تک کا وقت مشترک بین الظہر والعصر ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے معذورین اور مسافرین کے لئے اسی روایت کو مفتی بہ قرار دیا ہے، تاہم امام ابو حنیفہؒ کی مشہور روایت دوسری ہے یعنی مثلین اور اکثر حنفیہ نے اسی پر فتویٰ دیا ہے، جمہور اس کے خلاف حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں مثلِ اوّل کی تصریح ہے، امام ابو حنیفہؒ کی دوسری روایت کی تائید میں مندرجہ ذیل روایات پیش کی جاتی ہیں:-

① ترمذی[1] میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع روایت ہے، "اذا اشتد الحر فابردوا عن الصلوٰۃ فان شدۃ الحر من فیح جھنم" وجہ استدلال یہ ہے کہ حجاز کی گرمی میں ابراد مثلِ اوّل پر نہیں ہوتا،

② ترمذی[2] میں حضرت ابو ذرؓ کی روایت ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان فی سفر ومعہ بلال فاراد ان یقیم فقال ابرد ثم اراد ان یقیم فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابرد فی الظھر قال حتی رأینا فیء التلول ثم اقام فصلی فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان شدۃ الحر من فیح جھنم فابردوا عن الصلوٰۃ" یہی روایت صحیح بخاری[3] میں بھی آئی ہے، اس میں "حتی ساوی الظل التلول" کے الفاظ آئے ہیں

---

[1] ج ۱، ابواب الصلوٰۃ باب ما جاء فی تاخیر الظہر فی شدۃ الحر ۱۲

[2] باب ما جاء فی تاخیر الظہر فی شدۃ الحر، ۱۲

[3] ج ۱ کتاب الاذان باب الاذان للمسافر اذا کانوا جماعۃ الخ ص ۸۷ و ۸۸، ۱۲

جس کے معنی ہیں ٹیلوں کا سایہ ان کے مساوی ہوگیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے نمازِ ظہر ایسے وقت پڑھی جبکہ ٹیلوں کا سایہ ایک مثل ہو چکا تھا، اور عرب کے ٹیلے عموماً منبسط ہوتے ہیں، اس لئے ان کا سایہ بہت دیر میں ظاہر ہوتا ہے، اور ان کا سایہ ایک مثل اس وقت ہوتا ہے جبکہ دوسری چیزوں کا سایہ ایک مثل سے کافی زائد ہو چکا ہو۔

صحیح بخاری (۱) میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے موقوفاً مروی ہے "أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إنما بقاء كم فيما سلف قبلكم من الأمم كما بين صلوة العصر إلى غروب الشمس أوتي أهل التوراة التوراة، فعملوا حتى إذا انتصف النهار عجزوا فأعطوا قيراطاً قيراطاً ثم أوتي أهل الإنجيل الإنجيل فعملوا إلى صلوة العصر ثم عجزوا فأعطوا قيراطاً قيراطاً ثم أوتينا القرآن فعملنا إلى غروب الشمس فأعطينا قيراطين قيراطين فقال أهل الكتابين أي ربنا أعطيت هؤلآء قيراطين قيراطين وأعطيتنا قيراطاً قيراطاً ونحن كنا أكثر عملاً، قال الله عز وجل هل ظلمتكم من أجركم من شيء؟ قالوا لا قال وهو فضلي أوتيه من أشاء" اسی مفہوم کی روایت امام محمدؒ نے بھی مؤطا میں باب التفسیر میں ذکر کی ہے۔ (۲)

اس حدیث میں عصر و مغرب کے درمیانی وقت کو ظہر اور عصر کے درمیانی وقت کے مقابلہ میں کم قرار دیا گیا ہے، اور یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ عصر کو مثلین پر مانا جائے، اگر مثل اول پر مانا جائے تو مابعد العصر کی مدت مابعد الظہر سے بڑھ جاتی ہے۔

مثلین پر ظہر کا وقت ختم ہونے کے سلسلہ میں عموماً احناف کی طرف سے بھی یہی تین مرفوع حدیثیں پیش کی جاتی ہیں، لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ ان میں سے کوئی حدیث بھی اوقات کی تحدید پر صریح نہیں ہے البتہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ایک اثر موقوف موطا امام مالکؒ میں مروی ہے کہ "صل الظهر اذا كان ظلك مثلك والعصر اذا كان ظلك مثليك" (موطا امام مالکؒ، باب وقوف الصلوٰۃ) اس اثر کو غیر مدرک بالقیاس ہونے کی بناء پر مرفوع کے حکم میں کہا جا سکتا ہے، اور صریح بھی ہے، اس کے برخلاف حدیثِ جبرئیلؑ میں صراحۃً پہلے دن عصر کی نماز مثل اول پر پڑھنے کا ذکر موجود ہے، چنانچہ یہ حدیثیں حدیثِ جبرئیلؑ کا مقابلہ نہیں کر سکتیں، اسی بناء پر بعض حنفیہ نے مثلِ اول والی روایت کو لیا ہے، كما في الدر المختار، اور بعض نے وقتِ مہمل کو ترجیح دی ہے۔

---

(۱) ج۱ ص۷۹ كتاب مواقيت الصلوة باب من أدرك ركعة من العصر قبل الغروب
(۲) موطا امام محمدؒ اخری روایت ۱۲۰۵

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس معاملہ میں صحیح یہی ہے کہ مابین المثلین کا وقت مشترک بین الظہر والعصر ہے، اور معذورین ومسافرین کے لئے خاص طور پر اس وقت میں دونوں نمازیں جائز ہیں،

وصلی العشاء حین غاب الشفق، انتہاء وقتِ مغرب کے بارے میں امام شافعیؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ مغرب کا وقت صرف اتنی دیر رہتا ہے کہ جتنی دیر میں پانچ رکعتیں پڑھی جا سکیں، اس کی دلیل انھوں نے یہ بیان کی کہ حضرت جبرئیلؑ نے دونوں دن غروب آفتاب کے فوراً بعد نماز پڑھی، جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس عمل کا منشا تعجیلِ مغرب کا اہتمام ظاہر کرنا تھا، اور اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت جبرئیلؑ نے مواقیت کی پوری پوری تحدید کے بجائے اوقاتِ مستحبہ کی تحدید بھی کی ہے، لیکن امام شافعیؒ کا مفتیٰ بہ قول یہ ہے کہ انتہاء وقتِ مغرب غروبِ شفق پر ہوتی ہے، اور وہی ابتداءِ عشاء ہے، اور جمہور کا بھی یہی قول ہے، لیکن پھر شفق کی تعیین میں اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ اور صاحبینؒ شفق سے مراد شفقِ احمر لیتے ہیں، یہی قول حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، ابن عباسؓ، عبادہ بن الصامتؓ، حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کا ہے، اور شداد بن اوس بھی اسی کے قائل ہیں،

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شفق سے شفق ابیض مراد ہے، یہی قول صحابہؓ میں سے حضرت ابو بکر صدیقؓ، حضرت عائشہؓ، معاذ بن جبلؓ، ابی بن کعبؓ اور عبداللہ بن الزبیرؓ سے بھی منقول ہے اور بعد کے فقہاء میں حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ، عبداللہ بن المبارکؒ، ابو ثورؒ، اور ایک روایت کے مطابق امام اوزاعیؒ اور ایک روایت کے مطابق امام مالکؒ بھی اسی کے قائل ہیں،

دراصل اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ حدیثِ باب میں لفظ شفق مطلق آیا ہے، اور اس میں علماءِ لغت کا اختلاف ہے کہ اس کا اطلاق صرف حمرۃ پر ہوتا ہے یا بیاض پر بھی، خلیل بن احمد کا قول یہ ہے کہ "الشفق ھو الحمرۃ" چنانچہ ان کے قول سے استدلال کر کے جمہور نے یہاں حمرۃ مراد لی ہے،

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مبرّد، فرّاء اور ثعلب کے نزدیک شفق کا اطلاق حمرۃ اور بیاض دونوں پر ہوتا ہے، لہٰذا غیبوبت شفق اس وقت متحقق ہوگی جب کہ دونوں غائب ہو جائیں، اس کی تائید اگلے باب[1] میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہوتی ہے جس میں فرمایا

[1] باب منہ (بلا ترجمہ)

"ان اوّل وقت العشاء الآخرة حین یغیب الافق" یہاں شفق کے بجائے افق کے غائب ہونے کا ذکر ہے، اور یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ بیاض غائب ہوجائے، اور ابو داؤد[1] کی ایک روایت میں مغرب کا آخری وقت بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے: "حین یسودّ الافق" اور ظاہر ہے کہ بیاض کی موجودگی میں سوادِ افق متحقق نہ ہوگا، اور اس سے زیادہ صریح روایت طبرانی نے معجم اوسط میں سندِ حسن کے ساتھ حضرت جابرؓ سے نقل کی ہے، "ثم أذّن للعشاء حین ذهب[2] بیاض النهار وهو الشفق"۔

یہاں ایک اشکال ہوتا ہے اور وہ یہ کہ شفقِ ابیض کا غروب بعض اوقات ثلثِ لیل سے بھی متجاوز ہوجاتا ہے، چنانچہ خلیل بن احمدؒ کا قول ہے کہ میں نے ایک رات شفقِ ابیض کا مشاہدہ کیا تو وہ آدھی رات کے بعد غروب ہوئی ،

اس کا جواب یہ ہے کہ وہ سفیدی خلیل بن احمد نے دیکھی وہ کوئی خارجی روشنی تھی سورج کی روشنی نہ تھی، کیونکہ اس پر اتفاق ہے کہ سورج کے پندرہ درجے زیرِ افق چلے جانے کے بعد اس کی کوئی روشنی افق پر نہیں رہتی، البتہ بعض اوقات دوسرے عوامل کی وجہ سے آسمان پر سفیدی نظر آجاتی ہے، بقائے وقتِ مغرب میں اس کا کوئی اعتبار نہیں، لہٰذا شفق کے باب میں دلائل کے لحاظ سے امام ابوحنیفہؒ کا مسلک مثلین کے مسلک کے مقابلہ میں قوی تر معلوم ہوتا ہے، لیکن اس میں بھی امام ابوحنیفہؒ کی کئی روایات ہیں، اور بعض روایات میں جمہور کے قول کی طرف بھی رجوع ثابت ہے، صدر الشریعۃ نے بھی اسی پر فتویٰ دیا ہے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے یہاں بھی وہی قول اختیار کیا ہے کہ ما بین الشفقین کا وقت معذورین اور مسافرین کے لئے مشترک بین المغرب والعشاء ہے،

ثم صلّی العصر حین کان ظل شیٔ مثلیه، اس سے استدلال کرکے امام اوزاعیؒ اور امام اصطخریؒ یہ فرماتے ہیں کہ عصر کا وقت اصفرارِ شمس پر ختم ہوجاتا ہے، ان کا دوسرا استدلال اگلے باب میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے ہے، کہ "وإن آخر وقتها حین تصفرّ الشمس"۔ اس کے برخلاف جمہور کے نزدیک عصر کا وقت غروبِ شمس تک باقی رہتا ہے،

---

[1] ج اکتاب الصلوٰۃ باب المواقیت، ص ۵۷ فی حدیث ابی مسعود الانصاریؓ ، ۱۲

[2] کما فی مجمع الزوائد (ص ۳۰۴ ج ۱) باب بیان الوقت عن جابر بن عبد اللہ وقال الہیثمی اسنادہ حسن، ۱۲

درحضرت جبرئیلؑ نے دوسرے دن کی نماز اصفرارِ شمس سے پہلے اس لئے پڑھی کہ اس کے بعد وقتِ مکروہ شروع ہوجاتا ہے، اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں آخر وقت سے مراد آخر وقتِ مستحب ہے،

ثم صلی العشاء الآخرۃ حین ذھب ثلث اللیل، اس حدیث کی بنا پر بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ وقتِ عشاء ثلثِ لیل پر ختم ہوجاتا ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ عشاء کا آخری وقت نصف اللیل ہی ہے اور اس کی دلیل اگلے باب میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے جس میں آپؐ نے فرمایا "وان آخر وقتھا حین ینتصف اللیل" حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ عشاء کی تاخیر ثلثِ لیل تک مستحب ہے، اور نصفِ لیل تک جائز ہے، اور اس کے بعد مکروہ تنزیہی ہے، لیکن وقت کی انتہاء طلوعِ فجر پر ہوتی ہے حنفیہ کی دلیل میں کوئی ایک جامع حدیث پیش نہیں کی جاسکتی، اس کے بجائے حنفیہ کا مسلک مجموعۂ روایات پر مبنی ہے، کیونکہ آپؐ سے ثلثِ لیل کے بعد بھی نماز پڑھنا ثابت ہے، اور نصفِ لیل کے بعد بھی، چنانچہ امام طحاویؒ نے یہ سب روایات نقل کی ہیں[1] مثلاً حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ "اخر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصلوٰۃ ذات لیلۃ الی شطر اللیل ثم انصرف فاقبل علینا بوجھہ بعد ما صلی بنا فقال قد صلی الناس ورقدوا ولم تزالوا فی صلوٰۃ ما انتظرتموھا[2]" اور حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: اعتم النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذات لیلۃ حتی ذھب عامۃ اللیل وحتی نام اھل المسجد ثم خرج فصلی" شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ یہ سب روایات قابلِ استدلال ہیں، اور امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ ان تمام روایات کو مدنظر رکھتے ہوئے معلوم ہوتا ہے کہ وقتِ عشاء فجر تک باقی رہتا ہے، اور بعض صحابہؓ کے آثار سے بھی حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، مثلاً عن نافع بن جبیر قال کتب عمر الی ابی موسیٰ وصل العشاء ای اللیل شئت ولا تغفلھا[3]، اسی طرح عبید بن جریج سے مروی ہے "انہ قال لابی ھریرۃ ما افراط صلوٰۃ العشاء قال طلوع الفجر[4]" حنفیہ کے نزدیک شافعیہ کی مستدل حضرت ابوہریرہؓ

---

[1] باب مواقیت الصلوٰۃ فی شرح معانی الآثار،

[2] شرح معانی الآثار باب مواقیت الصلوٰۃ،

[3] شرح معانی الآثار باب مواقیت الصلوٰۃ، ومثلہ فی مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱ ص ۳۱۹ و ۳۲۰، ۱۲،

[4] شرح معانی الآثار باب مواقیت الصلوٰۃ،

کی حدیث بیانِ جواز کے لئے ہے،

هٰذا وقت الانبياء من قبلك، اس پر اشکال ہوتا ہے کہ صلواتِ خمسہ پچھلی کسی بھی امت پر فرض نہ تھیں، پھر ان اوقاتِ خمسہ کو انبیاءِ سابقین کی طرف منسوب کرنے کا کیا مطلب ہے؟

اس کا جواب علامہ ابن عربیؒ نے تو یہ دیا ہے کہ یہ تشبیہ صرف وقت کے محدود ہونے میں ہے، یعنی آپؐ کے لئے اوقات اسی طرح محدود کئے گئے ہیں، جس طرح کہ پچھلے انبیاءِ کرام کے لئے محدود کئے گئے تھے، اور ایک جواب یہ بھی دیا جا سکتا ہے، کہ اگرچہ صلواتِ خمسہ اُن پر فرض نہیں تھیں، لیکن ممکن ہو کہ انبیاء علیہم السلام ان اوقات میں تطوّعاً نماز پڑھتے ہوں، لیکن بہتر جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے دیا ہے اور وہ یہ کہ اگرچہ صلواتِ خمسہ پوری کی پوری کسی پچھلی شریعت میں اور کسی ایک پیغمبر پر فرض نہ تھیں، لیکن ان میں سے مختلف نمازیں مختلف انبیاءِ کرام پر فرض رہی ہیں، چنانچہ طحاویؒ میں ایک روایت ہو کہ جس وقت حضرت آدم علیہ السلام کی توبہ قبول کی گئی، اس وقت فجر کا وقت تھا، اس وقت حضرت آدمؑ نے شکر کے طور پر دو رکعات ادا فرمائیں، یہ نمازِ فجر کی اصل ہوئی، اور جس وقت حضرت اسحٰقؑ علیہ السلام کے فدیہ میں دُنبہ نازل ہوا، وہ ظہر کا وقت تھا، اس وقت حضرت ابراہیم علیہ السلام نے چار رکعات ادا فرمائیں، یہ نمازِ ظہر کی اصل ہے، اور جس وقت حضرت عزیرؑ دوبارہ زندہ کئے گئے وہ وقتِ عصر تھا، اس وقت انھوں نے چار رکعات ادا کیں، یہ عصر کی اصل ہوئی، اور جس وقت حضرت داؤدؑ کی توبہ قبول ہوئی وہ مغرب کا وقت تھا، انھوں نے بھی شکرانہ کی تین رکعتیں پڑھیں، یہ مغرب کی نماز کی اصل ہوئی، اور نمازِ عشاء امتِ محمدیہ کے سوا کسی اور امت نے نہیں پڑھی، کما فی حدیث ابی داؤدؒ "اعتموا بهٰذه الصلوٰة فانكم قد فضلتم بها على سائر الامم ولم تصلها امة قبلكم" اس کے علاوہ یہ بھی کچھ بعید نہیں کہ بعض انبیاءؑ پر کم از کم چار نمازیں اوقات کی اسی تفصیل کے ساتھ فرض رہی ہوں،

والوقت فيما بين هٰذين الوقتين، یہ جملہ اپنے ظاہر کے اعتبار سے کسی بھی فقیہ کے نزدیک معمول بہ نہیں ہے، لہٰذا تمام فقہاء کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہو کہ "الوقت المستحب فيما بين هٰذين الوقتين"

له ج ۱ ص ۸۵ و ۸۶، باب الصلوٰة الوسطى اى الصلوات، سه اختلف الصحابة ومن بعدهم فى تعيين الذبيح هل هو اسمٰعيل او اسحٰق ومیل امام العصرانی کو نہا ذبیحین کلیہما والجمہور علی ترجیح القول بانہ اسمٰعیل وسیاق سورة الصافات یؤیدہ تائیداً ۱۲ (الملتقط من معارف السنن) تفسیر ابن کثیر ج ۴ ص ۱۶

ته ابو داؤد ج ۱ کتاب الصلوٰة باب وقت العشاء الآخرة فی حدیث معاذ بن جبلؓ ص ۶۰ و ص ۶۱، ۱۲

بَابٌ مِّنْہُ

وان وقت العصر حین یدخل وقتہا، یہاں موضوع اور محمول کے اتحاد کا شبہ نہ کیا جائے کیونکہ وقتِ عصر ایک معروف چیز تھی اور ایسے مواقع پر حمل الشیٔ علی نفسہ جائز ہوتا ہے، جیسے سہ "انا ابو النجم وشعری وشعری" نیز اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وقتِ عصر حضراتِ صحابہؓ میں کوئی مشتبہ چیز نہ تھی، بلکہ اسے ہر کس وناکس جانتا تھا،

وحدیث محمد بن فضیل خطاءِ ، اس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث کا مرفوع ہونا خطاء ہے، اور موقوف علیٰ مجاہد ہونا صحیح ہے، امام بخاریؒ نے محمد بن فضیل کی طرف خطاء کی نسبت کی ہے، لیکن دوسرے حضرات نے امام بخاریؒ کے اس اعتراض کی تردید کی ہے، اور کہا کہ محمد بن فضیل باتفاق ثقہ راوی ہیں، صحیحین کے رجال میں شامل ہیں، اس لئے محض اس بناء پر ان کی طرف خطاء کی نسبت درست نہیں ہے کہ انھوں نے اس حدیث کو مرفوع روایت کیا ہے، کیونکہ یہ عین ممکن ہے کہ اعمشؒ نے یہ حدیث مجاہد سے موقوفاً سنی ہو، اور ابو صالح سے بواسطۂ ابو ہریرہؓ مرفوعاً، درحقیقت رفع ایک قسم کی زیادتی ہے، اور ثقہ کی زیادتی بھی مقبول ہوتی ہے،

والشمس آخر وقتہا فوق ما کانت : اس جملہ کو دو طرح پڑھا جا سکتا ہے، ایک "والشمس اٰخر وقتہا فوق ما کانت" اس کا مطلب یہ ہے کہ آپؐ نے سورج کے وقت کو پہلے دن کے مقابلہ میں زیادہ مؤخر فرمایا، اور دوسرے اس طرح بھی پڑھا جا سکتا ہے "والشمس آخرَ وقتہا، یعنی "والشمس فی آخر وقتہا" اس صورت میں "آخر" منصوب بنزع الخافض ہوگا،

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّغْلِيْسِ بِالْفَجْرِ

یہاں سے نماز کے اوقاتِ مستحبہ کا بیان شروع ہو رہا ہے، مواقیتِ مستحبہ کے بارے میں امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ ہر نماز میں تعجیل افضل ہے سوائے عشاء کے، اور حنفیہ کے نزدیک ہر نماز میں تاخیر افضل ہے سوائے مغرب کے،

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الصبح فینصرف النساء متلففاتٍ، بعض روایتوں[1] میں یہاں متلفعات آیا ہے، دونوں کے معنی ایک ہیں، یعنی چادر اوڑھے

---

[1] کما فی روایۃ البخاری (ج ۱ ص ۸۲) باب وقت الفجر ۱۲

تلفّف لفافہ سے نکلا ہے اور تلفّع لفاع سے، دونوں کے معنی چادر کے ہیں، البتہ بعض حضرات نے یہ فرق بیان کیا کہ لفافہ اس چادر کو کہتے ہیں جس سے کہ سر ڈھک جائے، اور لفاع اس کو کہتے ہیں جس سے سر نہ ڈھکے،

بمروطھن، یہ مرط کی جمع ہے، اس کے معنی بھی چادر کے ہیں،

مایعرفن من الغلس، غلس کے لغوی معنی ظلمۃ اللیل کے ہیں، اور اس کا اطلاق اس اندھیرے پر بھی ہوتا ہے جو طلوعِ فجر کے بعد کچھ دیر تک چھایا رہتا ہے، یہاں وہی اندھیرا مراد ہے،

اس حدیث سے استدلال کرکے امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ یہ فرماتے ہیں کہ فجر میں تغلیس افضل ہے، لیکن حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ فجر میں اسفار افضل ہے، البتہ امام محمدؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ غلس میں ابتداء کرکے اسفار میں ختم کرنا افضل ہے، اسی روایت کو امام طحاویؒ نے اختیار کیا ہے،

حدیثِ باب کا جواب حنفیہ کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ درحقیقت لفظ "من الغلس" حضرت عائشہؓ کا لفظ نہیں ہے، بلکہ ان کا قول "مایعرفن" پر ختم ہو گیا، اور ان کا منشاء یہ تھا کہ عورتیں چادروں میں لپٹی ہوئی آتی تھیں اس لئے انھیں کوئی پہچانتا نہیں تھا، کسی راوی نے یہ سمجھا کہ نہ پہچاننے کا سبب اندھیرا تھا، اس لئے اس نے "من الغلس" کا لفظ بڑھا دیا گویا یہ ادراج من الراوی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ یہی روایت ابن ماجہ (ص ۴۹) میں "باب وقت صلوٰۃ الفجر" کے تحت بسند صحیح ان الفاظ کے ساتھ وارد ہوئی ہے کہ:-

"حدثنا ابوبکر بن ابی شیبۃ قال حدثنا سفیان بن عیینہ عن الزھری عن عن عروۃ عن عائشۃؓ قالت کنا نساء المؤمنات یصلین مع النبیؐ صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ الصبح ثم یرجعن الیٰ اھلھن فلا یعرفھن احد" تعنی من الغلس" اس میں لفظ "تعنی" صاف بتلا رہا ہے کہ یہ راوی کا اپنا گمان ہے، نیز بعض ائمہ مثلاً امام طحاویؒ نے یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے "عن عائشۃ قالت کن نساء من المؤمنات یصلین مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ الصبح متلفعات بمروطھن ثم یرجعن الیٰ اھلھن ومایعرفھن احد[1]" اس میں لفظ

[1] شرح معانی الآثار باب الوقت الذی یصلی فیہ الفجر ای وقت ھو، ۱۲

"من الغلس" بالکل نہیں ہے، یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ لفظ مدرج من الراوی ہے جو حجت نہیں، اور اگر بفرضِ محال صرف عدمِ معرفت سے استدلال کیا جائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ عدمِ معرفت چادروں کی وجہ سے تھی نہ کہ اندھیرے کی وجہ سے، اور اگر بالفرض یہ مان لیا جائے کہ اصل حدیث میں "من الغلس" موجود ہے تب بھی اس سے استدلالِ تام نہیں ہوتا، کیونکہ اس صورت میں بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ دراصل اُس زمانے میں مسجدِ نبوی کی دیواریں چھوٹی تھیں چھت نیچی تھی، اور اس میں کھڑکیاں بھی نہیں تھیں اس لئے اسفار کے بعد بھی وہاں پر اندھیرا رہتا تھا جس کی وجہ سے عورتیں پہچانی نہیں جاتی تھیں۔

شافعیہ کا دوسرا استدلال اُن تمام روایات سے ہے جن میں "الصلوٰۃ لاوّل وقتہا"[1] کو افضل الاعمال قرار دیا گیا ہے، اسی طرح اُن روایات سے بھی اُن کا استدلال ہے جن روایات میں مسارعت الی الخیرات کی فضیلت بیان کی گئی ہے حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں مسارعت اور اوّلِ وقت سے مراد اوّلِ وقتِ مستحب ہے، چنانچہ عشاء کے بارے میں خود شوافع بھی یہی معنی مراد لینے پر مجبور ہیں۔

شوافع کا تیسرا استدلال ابوداؤد اور طحاوی میں حضرت ابومسعود انصاری کی روایت سے ہے: "انّ رسول الله صلی الله علیه وسلم صلّی الغداۃ فغلس بہا ثم صلّاہا فاسفر، ثم لم یعد الی الاسفار حتّٰی قبضہ الله عزّوجلّ" یہ طحاوی[2] کے الفاظ ہیں، اور ابوداؤد[3] کے الفاظ یہ ہیں، "وصلّی الصبح مرّۃ بغلس ثمّ صلّی مرّۃ اُخریٰ فاسفر بہا ثم کانت صلوٰتہ بعد ذلك التغلیس حتّٰی مات لم یعد الیٰ ان یسفر"

اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل یہ ایک طویل حدیث کا ٹکڑا ہے، اور اس کے مواقیت والے حصّہ کو خود امام ابوداؤدؒ نے معلول قرار دیا ہے، اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ اس حدیث کو امام زہریؒ سے اسامہ بن زید کے علاوہ معمرؒ، امام مالکؒ، سفیان بن عیینہ، شعیب بن ابی حمزہ، لیث بن سعد اور دوسرے حفّاظ نے بھی روایت کیا ہے، لیکن ان میں سے سوائے اسامہ بن زید لیثی کے کسی نے بھی مواقیت والاحصہ روایت نہیں کیا،[4] یہ صرف اسامہ بن زید لیثی کا تفرد ہے،

---

[1] اخرجہ الترمذی فی باب ماجاء فی الوقت الاوّل من الفضل و ابوداؤد فی باب المحافظۃ علیٰ وقت الصلوات،

[2] شرح معانی الآثار فی اوّل باب الوقت الذی یصلّی فیہ الفجر ای وقت ہو،

[3] ابوداؤد، ج ۱ ص ۵۷ باب المواقیت، [4] قال ابن خزیمۃ "ہذہ الزیادۃ لم یقلہا احد غیر اسامۃ بن زید (صحیح ابن خزیمۃ ۱: ۱۸۱ رقم ۳۵۲ باب کراہۃ تسمیۃ صلوٰۃ العشاء عتمۃ) وراجع فتح الباری ۲: ۵ کتاب مواقیت الصلوٰۃ

لہٰذا ان کی یہ روایت دوسرے ائمہ کی روایات کے مقابلہ میں معلول ہے، کیونکہ اسامہ بن زید کو ثقہ بھی مان لیا جائے تب بھی دوسرے رواۃ اُن سے زیادہ اوثق ہیں، اس کے علاوہ اسی حدیث میں ظہر کی نماز کے بارے میں یہ وارد ہے "ربما اخرها (الظهر) اذا اشتد الحر"[۱]، حالانکہ امام شافعیؒ اسے تسلیم نہیں کرتے، لہٰذا حنفیہ کے صریح اور صحیح مستدلات کے مقابلہ میں یہ روایت حجت نہیں ہو سکتی،

شوافع کا چوتھا استدلال یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ غلس میں نماز پڑھا کرتے تھے، اس کا جواب یہ ہے کہ شافعیہ کا استدلال اس وقت تام ہو سکتا ہے جبکہ یہ ثابت ہو جائے کہ یہ حضرات غلس میں شروع کر کے غلس ہی میں ختم کرتے تھے، اور یہ ثابت نہیں، بلکہ اس کے برعکس ثابت ہے، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ[۲] میں روایت ہے: "عن انس ان ابا بکر قرأ فی صلٰوۃ الصبح بالبقرۃ فقال له عمر حین فرغ کربت الشمس ان تطلع قال لو طلعت لم تجدنا غافلین"

اس کے مقابلہ میں حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:-

(۱) اگلے باب میں حضرت رافع بن خدیج کی مرفوع روایت آرہی ہے، جسے تمام اصحابِ صحاح نے نقل کیا ہے، یہ روایت اصح مافی الباب ہونے کے ساتھ ساتھ صریح بھی ہے، اور وہ یہ ہے "اَسفِرُوا بالفجر فانه اعظم للاجر" شافعیہ اس کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہاں اسفار سے مراد وضوحِ فجر ہے، لیکن یہ تاویل اول تو خلافِ ظاہر ہے، دوسرے اس حدیث کے بعض طرق اس تاویل کی نفی کرتے ہیں، کیونکہ نسائی[۳] میں سندِ صحیح کے ساتھ اس حدیث کے یہ الفاظ مروی ہیں: "ما اسفرتم بالصبح فانه اعظم بالاجر" اور حافظ ابن حجرؒ کی "المطالب العالیہ"[۴] میں یہ حدیث اس طرح مروی ہے: "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اصبحوا بصلٰوۃ الفجر فانکم کلما اصبحتم بها کان اعظم للاجر" اور ابن حبان[۵]

---

[۱] ابوداؤد، ج ۱ ص ۵۷ باب المواقیت، ۱۲

[۲] ج ۱ ما یقرأ فی صلٰوۃ الفجر، ص ۳۵۳، ۱۲

[۳] نسائی، ج ۱ باب الاسفار، [۴] المطالب العالیہ ۱: ۷۴، رقم ۲۵۸، ۱۲

[۵] موارد الظمآن، ص ۸۹ رقم ۲۶۳، ۱۲

_فزا سے اس طرح روایت کیا ہے: "اصبحوا بالصبح فانکم کلما اصبحتم بالصبح کان اعظم لاجورکم" ان کا مطلب یہ ہی کہ جتنا زیادہ اسفار کروگے اتنا ہی اجر زیادہ ہوگا، حالانکہ فجر کا وضوح جب ایک مرتبہ ہوجائے تو اس کے بعد اس میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا،

② صحیح بخاری میں حضرت ابو برزہ اسلمیؓ کی ایک طویل روایت ہی[1]، جس میں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں فرماتے ہیں "وکان ینفتل من صلوۃ الغداۃ حین یعرف الرجل جلیسہ" واضح رہے کہ مسجد نبویؐ کی دیواریں چھوٹی تھیں اور چھت نیچی تھی، لہٰذا اس کے اندر اپنے ہمنشین کو پہچاننا اسی وقت ممکن تھا جب باہر اسفار ہوچکا ہو،

③ معجم طبرانی، کامل ابن عدیؒ، مصنف عبدالرزاق، مستدرک حاکم وغیرہ میں روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلالؓ سے فرمایا[2] "نور بصلوۃ الصبح حتی یبصر القوم مواقع نبلھم من الاسفار"، اسی[3] قسم کی حدیث حافظ ابن حجرؒ نے بھی تلخیص الحبیر (۱: ۱۸۳) میں نقل کی ہے، اور اس کی سند پر کوئی کلام نہیں کیا، البتہ یہ فرمایا کہ یہ حدیث حضرت عائشہؓ کی اس روایت کے خلاف ہے جس میں وہ فرماتی ہیں:۔ "ماصلّٰی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصلوۃ لوقتھا الآخر حتی قبضہ اللہ" لیکن حافظ ابن حجرؒ کا یہ اعتراض اس لئے درست نہیں کہ اوّل تو یہ حدیث ضعیف ہے، اور اگر اس کا کوئی طریق درست ہو تب بھی اس میں حضرت عائشہؓ کا مقصد آپؐ کی عام عادت بیان کرنا ہے، کہ آپؐ نماز کے بالکل انتہائی وقت میں نماز نہیں پڑھتے تھے اور اسفار بالکل آخری وقت نہیں ہوتا،

④ شیخینؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کی تخریج کی ہے، جسے ابوداؤدؒ

---

[1] (ج ۱ ص) کتاب مواقیت الصلوۃ باب وقت العصر، ۱۰

[2] ۔۔۔ الہیثمی فی الزوائد (۱: ۳۱۶) فی باب وقت صلوۃ الصبح عن الطبرانی فی الکبیر واخرجہ ایضا الطیالسی (تعلیق المطالب العالیۃ ۱: ۴۲)

[3] رفع عند الطبرانی فی الکبیر ایضا سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول نوروا بالفجر بقدر ما یبصر القوم مواقع نبلھم (مجمع الزوائد ج ۱ ص ۳۱۶ باب وقت صلوۃ الصبح)، از مرتب،

[4] دار قطنی، ج ۱ ص ۲۴۹ باب النہی عن الصلوۃ بعد صلوۃ الفجر وبعد صلوۃ العصر،

نے بھی ذکر کیا ہے، جس میں حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں "ما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلّی صلوٰۃ الّا لوقتہا الا بجمع (ای المزدلفۃ) فانہ جمع بین المغرب والعشاء بجمع وصلّی صلوٰۃ الصبح من الغد قبل وقتہا"[1] یہاں "قبل وقتہا" سے مراد بالاتفاق "قبل وقتہا المعتاد" ہے، اور یہ ثابت ہے کہ مزدلفہ کی صبح کو آپؐ نے نمازِ فجر غلس میں ادا کی تھی، حضرت ابن مسعودؓ اس کو وقتِ معتاد سے پہلے قرار دے رہے ہیں، جس سے معلوم ہوا کہ آپؐ کی عام عادت اسفار میں نماز پڑھنے کی تھی،

⑤ امام طحاویؒ نے حضرت ابراہیم نخعیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے "ما اجتمع اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم علی شئ ما اجتمعوا علی التنویر"[2]

حنفیہ کی ایک وجہ ترجیح یہ بھی ہے کہ ان کے مستدلات قولی بھی ہیں اور فعلی بھی، بخلاف شوافع کے مستدلات کے کہ وہ صرف فعلی ہیں، جبکہ قولی حدیث راجح ہوتی ہے،

حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے اسفار اور تغلیس کے باب میں تعارضِ حدیث کے رفع کا ایک طریقہ یہ اختیار کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اصل حکم تو یہی ہے کہ اسفار افضل ہے، چنانچہ آپؐ نے اپنی قولی روایت میں جو حضرت رافعؓ سے مروی ہے، اس کا حکم دیا ہے، لیکن عملاً آپ نے غلس میں بھی بکثرت نماز پڑھی ہے، اور اس کی وجہ یہ تھی کہ تقریباً تمام صحابہ نمازِ تہجد کے عادی تھے، اور جہاں متہجدین کی اتنی کثرت ہو وہاں اُن کی سہولت کی خاطر تغلیس ہی بہتر ہوتی ہے، جیسا کہ خود حنفیہ کے نزدیک رمضان میں تغلیس بہتر ہے، (اس لئے کہ اگر غلس میں جماعت کا اجتماع ہو جاتے یا غلس کی صورت میں نمازیوں کی تعداد زیادہ رہتی ہو، اس وقت احناف بھی تغلیس کی فضیلت کے قائل ہیں) لہٰذا آپؐ کا عمل اس خصوصی عمل (صلوٰۃ تہجد) کی بنار پر زیادہ تر تغلیس رہا لیکن جہاں پر یہ وجہ موجود نہ ہو وہاں پر اصل حکمِ اسفار لوٹ آئے گا

---

[1] لفظ ابی داؤد، ج ۱ ص ۲۶۷، کتاب المناسک باب الصلوٰۃ بجمع، ۱۲

[2] شرح معانی الآثار، ج ۱ کتاب الصلوٰۃ فی آخر باب الوقت الذی یصلّی فیہ الفجر ای وقت ہو، ورواہ ایضاً ابن ابی شیبہ فی مصنفہ، ج ۱ ص ۳۲۲، کتاب الصلوات من کان ینور بہا ویسفر ولا یری بہ بأساً،

بَابُ مَاجَاءَ فِي التَّعْجِيْلِ بِالظُّهْرِ

كان اشدّ تعجيلاً بالظهر، اس حدیث سے استدلال کرکے امام شافعیؒ استحباب تعجیلِ ظہر کے قائل ہیں، اس کے برخلاف حنفیہؒ اور حنابلہ کے نزدیک سردی میں تعجیل اور گرمی میں تاخیر افضل ہے، حنفیہ کے نزدیک حدیثِ باب اور تعجیل کی دوسری احادیث سردی کے موسم پر محمول ہیں، حنفیہ کے دلائل یہ ہیں:۔

① اگلے باب میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت جو صحیحین میں بھی آئی ہے: اذا اشتد الحر فابردوا عن الصلوٰۃ فان شدۃ الحر من فیح جہنم[۱]۔

② صحیح بخاری[۲] میں حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے: "قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اشتد البرد بکر بالصلوٰۃ واذا اشتد الحر ابرد بالصلوٰۃ[۳]"، یہ روایت صحیح اور صریح ہے، اور اس سے تمام روایات میں اچھی طرح تطبیق پیدا ہو جاتی ہے، امام بخاریؒ نے اس مفہوم کی متعدد روایات اپنی صحیح میں نقل کی ہیں[۴]، امام شافعیؒ مذکورہ حدیث کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہ اس وقت پر محمول ہے جبکہ لوگ دور سے نماز پڑھنے مسجد میں آتے ہوں، اُن کی رعایت سے نماز کو مؤخر کرنا بہتر ہے، لیکن خود امام ترمذیؒ نے اس تاویل کی تردید فرمائی ہے، اور دلیل میں حضرت ابوذر غفاریؓ کی حدیث پیش کی ہے، کہ آپؐ نے سفر کی حالت میں حضرت بلالؓ کو بار بار ابراد کا حکم دیا، حالانکہ سفر میں تمام رفقاء ساتھ تھے اور کسی شخص کے دور سے آنے کا احتمال نہیں تھا،

قولہ ولم یر یحیٰی بحدیثہ بأسا، محشی نے یحیٰی کے نیچے ابن معین لکھا ہوا ہے،

---

[۱] بخاری شریف ج ۱ ص ۷۶، کتاب مواقیت الصلوٰۃ باب الابراد بالظہر فی شدۃ الحر کے تحت یہ روایت حضرت ابوہریرہؓ کے علاوہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی مروی ہے، از مرتب ،

[۲] بخاری، ج ۱ ص ۱۲۴ کتاب الجمعۃ باب اذا اشتد الحر یوم الجمعۃ ، ۱۲

[۳] بخاری میں آگے یہ الفاظ بھی مروی ہیں "یعنی الجمعۃ" لیکن اسی مقام پر یونس بن بکیر کا قول بھی مروی ہے "اخبرنا ابوخلدۃ وقال بالصلوٰۃ ولم یذکر الجمعۃ" (مرتب عفی عنہ

[۴] نیز نسائی، ج ۱ کتاب المواقیت باب تعجیل الظہر فی البرد کے تحت حضرت انسؓ سے مروی ہے "قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان الحر ابرد بالصلوٰۃ واذا کان البرد عجل" از مرتب ،

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ غلط ہے، درحقیقت یہاں یحیٰی سے مراد یحیٰی ابن سعید القطان ہیں اس لئے کہ حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب التہذیب میں نقل کیا ہے کہ یحیٰی ابن معین حکیم بن جبیر کو "لیس بشیٔ" کہا کرتے تھے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَأْخِيرِ الظُّهْرِ فِي شِدَّةِ الْحَرِّ

فان شدۃ الحر من فیح جھنم، اس پر مشہور اشکال ہے کہ گرمی اور سردی کا سبب تو سورج کا قرب و بُعد ہوتا ہے، پھر فیحِ جہنم یعنی جہنم کی لپٹ کو اس کا کیسے سبب کہا گیا؟ اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، ایک تو یہ کہ اسباب میں تزاحم نہیں ہے، بلکہ ایک ہی چیز کے کئی سبب ہو سکتے ہیں، چنانچہ گرمی کے بھی اسباب مختلف ہوتے ہیں، سورج کے قرب و بُعد کے علاوہ سطحِ سمندر سے بلندی، زمین کی سختی و نرمی اور ہوا کے رُخ کے اعتبار سے موسموں میں تغیر ہوتا رہتا ہے، ورنہ اگر صرف سورج کا قرب گرمی کا سبب ہوتا تو بستی اور کوئٹہ کے موسموں میں اتنا فرق نہ ہوتا، جبکہ دونوں قریب قریب ہیں، اور دونوں کا عرض البلد بھی ایک ہے، تو جہاں گرمی کے اور بہت سے اسباب ہو سکتے ہیں وہاں جہنم کی لپٹ بھی اس کا سبب ہو تو کچھ بعید نہیں ہے

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر صرف سورج ہی کو حرارت کا سبب مانا جائے تو سورج میں حرارت کا سبب...... فیحِ جہنم کو کہا جا سکتا ہے، اس طرح فیحِ جہنم حرارت دنیا کا سبب السبب ہو گی، گویا سورج دنیا میں حرارت کا سببِ قریب ہے اور جہنم سببِ بعید، اس لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ دنیا میں گرمی کا سبب بھی جہنم ہے، یہ ساری گفتگو اس وقت ہے جبکہ "من فیح جھنم" میں "مِنْ" کو سببیہ قرار دیا جائے، لیکن بعض لوگوں نے اس "مِنْ" کو تشبیہیہ قرار دیا ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ شدتِ حر فیحِ جہنم کے مشابہ ہے، یہ بات حدیثِ باب کے لحاظ سے زیادہ قرینِ قیاس ہے، اس لئے کہ اس صورت میں کسی سوال و جواب کی ضرورت نہیں رہتی، واللہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَعْجِيلِ الْعَصْرِ

والشمس فی حجرتھا لم یظھر الفیٔ من حجرتھا، لم یظھر، ظہر سے نکلا ہے

باب فتح سے، اس کے معنی ہیں پشت پر چڑھ جانا، مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے وقت عصر کی نماز پڑھی جبکہ دھوپ حضرت عائشہؓ کے حجرہ کے فرش پر تھی اور دیوار پر نہیں چڑھی تھی، اس حدیث کو شافعیہ استحباب تعجیلِ عصر کی تائید میں پیش کرتے ہیں، لیکن اگر اس پر غور کیا جائے تو اس سے استدلال تام نہیں ہوتا، اس لئے کہ لفظ "حجرہ" اصل میں بناءِ غیر مسقف کے لئے ہے، اور کبھی کبھی اس کا اطلاق بناءِ مسقف پر بھی ہو جاتا ہے، یہاں دونوں محتمل ہیں، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہاں دوسرے معنی یعنی بناءِ مسقف ہی مراد ہے، اور اس سے مراد حضرت عائشہؓ کا کمرہ ہے، ظاہر ہے کہ اس صورت میں دھوپ کے اندر آنے کا راستہ صرف دروازہ ہی ہو سکتا ہے، اور حضرت عائشہؓ کے کمرہ کا دروازہ مغرب میں تھا، لیکن چونکہ چھت نیچی تھی اور دروازہ چھوٹا تھا، اس لئے اس میں دھوپ اسی وقت اندر آ سکتی ہے جبکہ سورج مغرب کی طرف کافی نیچے آ چکا ہو، لہٰذا یہ حدیث حنفیہ کے مسلک کے مطابق تاخیرِ عصر کی دلیل ہوئی نہ کہ تعجیل کی، اور اگر اس سے بناءِ غیر مسقف مراد لی جائے جیسا کہ علامہ سمہودیؒ نے "وفاء الوفا باخبار دار المصطفیٰ" میں فرمایا کہ اس حدیث میں حجرہ سے مراد بناءِ غیر مسقف ہے، اس صورت میں دھوپ کے حجرہ میں آنے کا راستہ چھت کی طرف سے ہوگا، لیکن چونکہ دیواریں چھوٹی تھیں اس لئے سورج بہت دیر تک حجرہ کے اوپر رہتا تھا، اور دھوپ کا دیوار پر چڑھنا بالکل آخری وقت میں ہوتا تھا، اس لئے اس سے تعجیل پر استدلال نہیں کیا جا سکتا،

تاخیرِ عصر کے استحباب پر حنفیہؒ کی دلیل اگلے باب میں حضرت اُم سلمہؓ کی روایت ہے: "قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اشد تعجیلاً للظھر منکم وانتم اشد تعجیلاً للعصر منہ"۔ دوسری دلیل مسند احمد میں حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت ہے جس سے تاخیرِ عصر کا استحباب معلوم ہوتا ہے: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یامر بتاخیر صلوٰۃ العصر[1]" لیکن اس حدیث کے بارے میں امام ترمذیؒ نے فرمایا ہے: "لا یصح" لیکن ان کے اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ وہ اس روایت کے راوی عبد الواحد کو

---

[1] مجمع الزوائد ج ۱ ص ۳۰۷ باب وقت صلوٰۃ العصر قال الہیثمیؒ رواہ الطبرانی فی الکبیر، واحمد بنحوہ وفیہ قصۃ ولم یسم تابعیہ وقد سماہ الطبرانی عبد اللہ بن رافع وفیہ عبد الواحد بن نافع الکلاعی ذکرہ ابن حبان فی الثقات وذکرہ فی الضعفاء واللہ اعلم، ۱۲ از مرتب عفی عنہ

ضعیف سمجھتے ہیں، حالانکہ وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں جن کی توثیق بھی کی گئی ہے اور تضعیف بھی چنانچہ ابن حبان نے جہاں اُن کا ذکر کتاب الضعفاء میں کیا ہے، وہاں ان کا ذکر کتاب الثقات میں بھی کیا ہے، بلکہ عبدالواحد کے معدلین کی تعداد جارحین سے زیادہ ہے، اس لئے اُن کی حدیث درجۂ حسن سے کم نہیں،

تیسری دلیل احناف کی معجم طبرانی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا اثر ہے، کہ وہ نمازِ عصر تاخیر کے ساتھ پڑھا کرتے تھے[۱]، علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد میں فرماتے ہیں، "رجالہ موثقون" اس کے علاوہ مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں حضرت علیؓ کا ایسا ہی عمل منقول ہے[۲]،

فقال قوموا فصلّوا العصر، حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ اس روایت سے تعجیلِ عصر پر استدلال اس لئے درست نہیں کہ یہ واقعہ حجاج بن یوسف کے زمانہ کا ہے، جس کے بارے میں یہ بات مشہور و معروف ہے کہ وہ نمازیں بہت تاخیر سے پڑھا کرتا تھا، اور بعض اوقات وقت بھی نکال دیتا تھا، اس کے بارے میں مشہور ہے.......... کہ ایک مرتبہ اس نے جمعہ کا خطبہ اتنا طویل دیا کہ فوتِ وقت کا اندیشہ ہوگیا، بعض بزرگوں نے جو مسجد میں موجود تھے وہیں بیٹھے بیٹھے اشارہ سے ظہر کی نماز پڑھی[۳]، لہٰذا علاء بن عبدالرحمٰن کا نمازِ ظہر پڑھکر آنا اس بات کی دلیل نہیں کہ وہ وقت عصر کا بالکل ابتدائی وقت تھا، اور اگر بالکل ابتدائی وقت ہو تو بھی حضرت انسؓ کا اس وقت نماز پڑھنا اس بات کی دلیل نہیں ہو کہ تعجیلِ عصر افضل ہے، اس کا بھی امکان ہے کہ حضرت انسؓ استحبابِ تعجیل کے قائل ہوں، اس لئے نماز کے لئے کھڑے ہوگئے، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حضرت علاء بن عبدالرحمٰن نے حجاج کے ساتھ ظہر کا وقت ختم ہونے کے بعد ظہر کی نماز قضا پڑھی ہو، اور جب یہ حضرت انسؓ کے پاس آئے اس وقت

---

[۱] عن عبدالرحمٰن بن یزید ان ابن مسعود کان یؤخر صلوٰۃ العصر رواہ الطبرانی فی الکبیر و رجالہ موثقون، (مجمع الزوائد، ج ۱ ص ۳۰۷، باب وقت صلوٰۃ العصر) از مرتب

[۲] عن ابی عون ان علیاؓ کان یؤخر العصر حتی ترتفع الشمس علی الحیطان، وعن سوار بن شیب عن ابی ہریرۃؓ انہ کان یؤخر العصر حتی اقول قد اصفرت الشمس، (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱ ص ۳۲۷ من کان یؤخر العصر و یری تاخیرہا، از مرتب،

[۳] کذا فی معارف السنن، ج ۲ ص ۶۵ ، ۱۲

تاخیرِ عصر کا استحبابی وقت شروع ہوچکا ہو[1]

تلك صلوٰة المنافق، اس سے تاخیرِ عصر کی کراہت پر استدلال نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ اس سے مراد تاخیر الی الاصفرار ہے، اور احناف کے نزدیک تاخیر الی ما قبل الاصفرار مستحب ہے

حتی اذا کان بین قرنی الشیطان، یہاں اس سے مراد اصفرارِ شمس کے بعد کا وقت ہے، طلوع و غروب کے وقت سورج کا بین قرنی الشیطان ہونا متعدد احادیث میں وارد ہے، بعض حضرات نے اسے تمثیل اور مجاز پر محمول کیا ہے، اور حدیث کا مطلب انھوں نے یہ بیان کیا ہے کہ اس سے مراد شیطان کا غلبہ اور اس کا تسلّط ہے، اور طلوع و غروب کے وقت کی خصوصیت یہ ہے کہ سورج پرست کفار ان اوقات میں سورج کی عبادت کرتے ہیں، اسی لئے ان اوقات میں نماز پڑھنا عبادتِ شیطان کے مترادف ہے،

علامہ خطابیؒ نے فرمایا کہ یہ ایک تمثیل ہے، اور مطلب یہ ہے کہ جو لوگ نماز کو اس وقت تک مؤخر کردیں وہ گویا شیطان کے آلۂ کار ہیں، اور شیطان نے اپنے سینگوں سے اُن کو وقتِ مستحب میں نماز پڑھنے سے روکے رکھا، لیکن اکثر علماء اسے حقیقت پر محمول کرتے ہیں کہ شیطان واقعۃً طلوع اور غروب کے وقت سورج کو اپنے سینگوں کے درمیان لے لیتا ہے، تاکہ سورج پرستوں کی عبادت میں خود شامل ہوجائے، اس پر اشکال ہوتا ہے کہ دنیا میں ہر وقت سورج کہیں نہ کہیں طلوع اور کہیں نہ کہیں غروب ہوتا رہتا ہے، لہٰذا اس کا مطلب یہ ہوگا کہ شیطان ہر وقت سورج کو بین القرنین لئے رہتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ شیاطین بے شمار ہیں اور یہ ممکن ہے کہ ہر مطلع کے لئے الگ شیطان ہو، لہٰذا کوئی اشکال نہیں ہے،

بَابُ مَاجَاءَ فِیْ وَقْتِ صَلٰوۃِ الْعِشَاءِ الْاٰخِرَۃِ

یصلیھا لسقوط القمر لثالثۃ، یعنی آپؐ عشاء کی نماز تیسری رات کے چاند کے غروب

[1] ویدل علی ہذا الثانی ما اخرجہ ابن ابی شیبۃ فی مسندہ عن ابن عاصم قال دخلت علی انس بن مالکؓ (فذکر الحدیث) قال ثم اتتہ الجاریۃ، الصلوٰۃ اصلحک اللہ قال ای الصلوٰۃ قالت صلوٰۃ العصر قال او قد صلیتہا؟ قالت صلیتہا قبل ان ادخل الیک قال استاخرہی عنی لم یأت العصر بعد، ثم راجعتہ فقال لہا مثل قولہ الاوّل ثم راجعت فقلت لہ، فقال قد سمعت ما قلت "نادلینی وضوءً فان الناس یصلّون ہذہ الصلوٰۃ قبل وقتہا ثم صلّی"، (المطالب العالیۃ ۱: ۷۸ رقم ۲۷۲)۔

ہونے کے وقت پڑھا کرتے تھے، اس سے بہت زیادہ تاخیر ثابت ہوتی ہے، اس لئے کہ اہل ہیئت کہتے ہیں کہ چاند ہر رات میں پہلی رات کے مقابلہ میں ایک گھنٹہ کا چھٹا ساتواں حصہ (تقریباً اڑتالیس منٹ) آسمان پر زیادہ رہتا ہے، اس طرح تیسری تاریخ کو چاند کا غروب سورج کے غروب کے تقریباً ڈھائی یا پونے تین گھنٹے بعد ہوگا، اس سے تاخیر الی ثلث اللیل کے استحباب پر دلیل بن سکتی ہے، البتہ چاند غروب ہونے کی یہ مدت موسموں اور ممالک کے اختلاف سے تھوڑی بہت بدلتی رہتی ہے، لہٰذا تاخیر کے لئے کوئی ایک معین وقت مقرر کرنا مشکل ہے،

قال ابو عیسٰی روی هذا الحدیث هشیم عن ابی بشر، مقصد یہ ہے کہ یہ حدیث ابو بشر کے دو شاگردوں نے روایت کی ہے، ایک ابو عوانہ دوسرے ہشیم، دونوں میں فرق یہ ہے کہ ابو عوانہ کے طریق میں ابو بشر اور حبیب بن سالم کے درمیان بشیر بن ثابت کا واسطہ ہے، اور ہشیم کے طریق میں یہ واسطہ نہیں ہے،

امام ترمذیؒ نے ابو عوانہ کے طریق کو اصح قرار دیا ہے، اور وجہ یہ بتائی ہے کہ شعبہ نے بھی ابو عوانہ کی متابعت کی ہے، لیکن دوسرے محدثین نے فرمایا کہ صرف یہ وجہ ترجیح کافی نہیں کیونکہ دار قطنی[۱] میں ہشیم کی روایت کے متابع کا بھی حوالہ ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اسی لئے حافظ مارد ینیؒ نے فرمایا کہ درحقیقت اس روایت میں اضطراب ہے، لیکن بعض علماء نے اس اضطراب کو اس طرح رفع کیا کہ ہشیم اور ابو عوانہ دونوں ثقہ ہیں، اس لئے یہ ممکن ہے کہ ابو بشر نے ایک مرتبہ یہ حدیث بشیر بن ثابت کے واسطہ سے سنی ہو جسے ابو عوانہ نے روایت کر دیا، اور دوسری مرتبہ حبیب بن سالم سے براہِ راست بلا واسطہ سنی ہو جسے ہشیم نے روایت کر دیا، لہٰذا دونوں طریق صحیح ہیں، اور ان میں کوئی تعارض نہیں، واللہ اعلم،

بَابُ مَاجَاءَ فِیْ کَرَاهِیَةِ النَّوْمِ قَبْلَ الْعِشَاءِ وَالسَّمَرِ بَعْدَهَا

قال احمد حدثنا، یہ احمد بن منیع کی طرف سے سند کی تحویل ہے، گویا ابن منیع نے یہ حدیث ہشیم، عباد اور اسمٰعیل بن علیہؒ تینوں سے سنی ہے، اور یہ تینوں عوف سے روایت کرتے ہیں، فرق یہ ہے کہ ہشیم نے صیغۂ اخبار استعمال کیا، اور باقی دونوں نے عنعنہ،

عن عون، ہندی نسخوں میں ایسا ہی چھپا ہوا ہے، لیکن یہ کتابت کی غلطی ہے صحیح عن عوف ہے، چنانچہ مصری نسخوں میں ایسا ہی ہے، وجہ یہ ہے کہ عباد اور اسمٰعیل کے اساتذہ

---

[۱] (ج ۱ ص ۲۷۰) باب فی صفۃ صلوٰۃ العشاء الآخرۃ ۱۲

میں عون نام کے کوئی شیخ نہیں ہیں، یہاں "العرف الشذی" کے ضابط سے بھی غلطی ہوئی، کہ انھوں نے مدار اسناد سیار بن سلامہ کو قرار دے کر عوف اور عون کو الگ الگ قرار دیا،

کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یکرہ النوم قبل العشاء، بعض حضرات نے اس کے ظاہر سے استدلال کر کے نوم قبل العشاء کو مطلقاً مکروہ کہا ہے، لیکن مسلک مختار یہ ہے کہ اگر نمازِ عشاء کے وقت اٹھنے کا یقین ہو، یا کسی شخص کو اٹھانے پر مقرر کر دیا ہو تو کراہت نہیں، بصورتِ دیگر ہے، حضرت عمرؓ اور ابن عمرؓ سے نوم بھی منقول ہے، اور کراہتِ نوم بھی، ان دونوں میں تطبیق بھی اسی طرح ممکن ہے،

والحدیث بعدھا، اس سے مراد سمر بعد العشاء ہی، یہی موضع استدلال ترجمہ ہی، جس سے سمر بعد العشاء کی کراہیت معلوم ہوتی ہے، سمر دراصل چاندنی کو کہتے ہیں، پھر چونکہ اہلِ عرب کے یہاں چاندنی راتوں میں قصے کہانیاں کہنے کا دستور تھا، اس لئے اس کا اطلاق کہانیاں کہنے پر ہونے لگا، اس حدیث میں اس عمل سے منع کیا گیا ہے، اور اگلے باب میں حضرت عمرؓ کی روایت سے سمر کا جواز معلوم ہوتا ہے" قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسمر مع ابی بکر فی الامر من امر المسلمین وانا معھما" دونوں حدیثوں میں تطبیق اس طرح ہے کہ بعد عشاء کی گفتگو کسی صحیح دینی غرض کی وجہ سے ہو تو جائز ہے، بشرطیکہ اس کا ظن غالب ہو کہ رات کو جاگنے سے نمازِ فجر پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، حضرت عمرؓ کی روایت اسی پر محمول ہے، درحقیقت اس کو سمر کہنا توسع ہے، ورنہ سمر کا اطلاق صرف کہانیاں کہنے پر ہی ہوتا ہے، چنانچہ حدیث باب میں اسی کی ممانعت مراد ہے،

بَابُ مَاجَاءَ مِنَ الرُّخْصَةِ مِنَ السَّمَرِ بَعْدَ الْعِشَاءِ

وقد روی ھذا الحدیث الحسن بن عبید اللہ الخ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ھذا الحدیث فی قصۃ طویلۃ، یہاں غالباً امام ترمذیؒ سے کچھ تسامح ہوا ہے، اس لئے کہ حسن بن عبید اللہ کی یہ روایت مسند احمد میں مذکور ہی، لیکن اس میں کوئی قصہ طویلہ موجود نہیں، ہاں جس روایت میں یہ قصہ طویلہ آیا ہے وہ ابو معاویہ عن الاعمش کے طریق سے مروی ہے نہ کہ حسن بن عبید اللہ کے طریق سے،

لا سمر الا لمصل او مسافر، یہ حدیث مرفوع امام احمد، ابو یعلی اور طبرانی نے

موصولاً روایت کی ہے[1]، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت کے وقت باتیں کرنا جائز ہے،

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْوَقْتِ الْاَوَّلِ مِنَ الْفَضْلِ[2]؛

امام ترمذیؒ نے یہ باب تعجیل الصلوات کے استحباب کو ثابت کرنے کے لئے قائم کیا ہے، اور اس میں پانچ احادیث ذکر کی ہیں، امام شافعیؒ نے ان احادیث کو حنفیہ کے خلاف پیش کیا ہے، لیکن حنفیہ کی طرف سے اُن کا جواب یہ ہے کہ یہاں اولِ وقت سے مراد اوّلِ وقت مستحب ہے، اور اس تاویل کی دلیل اسفار اور ابراد کی احادیث ہیں، خود امام شافعیؒ نے وقتِ عشاء میں یہی تاویل کی ہے،

سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم ای الاعمال افضل؟ قال الصلوٰۃ لاوّل وقتہا، یہ حدیث خود امام ترمذیؒ کی تصریح کے مطابق عبداللہ بن عمر عمری کی وجہ سے ضعیف ہے، نیز اس میں متناً بھی اضطراب ہے، کیونکہ بعض روایات میں "الصلوٰۃ لاوّل وقتہا" اور بعض میں "الصلوٰۃ لوقتہا" اور بعض میں "الصلوٰۃ علی مواقیتہا" اور بعض میں "الصلوٰۃ علی میقاتہا الاوّل" وارد ہے[3]

الوقت الاوّل من الصلوٰۃ رضوان اللہ، امام ترمذیؒ نے اپنی عادت کے برخلاف اس حدیث پر کوئی کلام نہیں کیا، حالانکہ سنداً یہ بھی ضعیف ہے، کیونکہ یہ بھی عبداللہ بن عمر عمری سے مروی ہے، نیز اس میں ایک دوسرے راوی یعقوب بن الولید نہایت ضعیف ہیں، یہاں تک کہ انھیں کذاب اور وضاع تک کہا گیا ہے، اسی وجہ سے بعض لوگوں نے اس حدیث کو موضوعات میں سے بھی شمار کیا ہے،

والجنازۃ اذا حضرت، حنفیہ کے نزدیک یہ اپنے ظاہر پر ہی محمول ہے، لہٰذا اگر جنازہ اوقاتِ مکروہہ میں آجائے تو نماز پڑھنا جائز ہے، تفصیل انشاء اللہ کتاب الجنائز میں آئے گی،

ماصلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ لوقتہا الآخر مرتین حتی قبضہ اللہ

---

[1] وعن عبداللہ یعنی ابن مسعودؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاسمر بعد الصلوٰۃ یعنی عشاء الآخرۃ الا لاحد رجلین مصل اومسافر، رواہ احمد وابویعلی والطبرانی فی الکبیر والاوسط فاما احمد وابویعلی فقالا عن خیثمۃ عن رجل عن ابن مسعود وقال الطبرانی عن خیثمۃ عن زیاد بن حدیر، (قال الہیثمی) ورجال الجمیع ثقات . . . (مجمع الزوائد ج ۱ ص ۳۱۴ کتاب الصلوٰۃ باب فی النوم قبلہا والحدیث بعدہا) از مرتب عفی عنہ

[2] ترمذی (ص ۲۳/۱۲) حدیث باب ۱۲، [3] سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۲۴۸) باب النہی عن الصلوٰۃ بعد صلوٰۃ الفجر وبعد صلوٰۃ العصر رقم الحدیث ۱۵، ۲۰، ۲۳

سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۲۴۷) باب النہی عن الصلوٰۃ بعد صلوٰۃ الفجر وبعد صلوٰۃ العصر

اکثر نسخوں میں اسی طرح ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ آپ نے دو مرتبہ بھی نماز آخری وقت میں نہیں پڑھی، حالانکہ امامتِ جبرئیل کے واقعہ میں مکہ مکرمہ کے اندر اور حدیث السائل عن مواقیت الصلوٰۃ میں مدینہ منورہ کے اندر آخری اوقات میں نماز پڑھنا ثابت ہے، اس لئے اگر اس نسخہ کو صحیح مانا جائے تو یہ کہنا پڑے گا کہ حضرت عائشہ رض کا یہ قول ان کے اپنے علم کے مطابق ہے؛ البتہ یہی حدیث علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایہ میں حافظ ذہبیؒ نے میزان الاعتدال میں اسحٰق بن عمرو کے ترجمہ کے تحت ذکر کی ہے، اس میں نیز ترمذی کے بعض مصری نسخوں میں یہاں "الا مرتین" کے الفاظ آئے ہیں، اس صورت میں کوئی اشکال نہیں ہوگا، کیونکہ مطلب یہ ہوگا کہ آپ نے آخری وقت میں صرف دو مرتبہ نماز پڑھی،

ولیس اسنادہ بمتصل، اس لئے کہ اسحٰق بن عمرو کا سماع حضرت عائشہ رض سے ثابت نہیں، البتہ یہی روایت مستدرک حاکم میں عن عمرۃ عن عائشۃ رض کے طریق سے مروی ہے، یہ طریق صحیح اور متصل ہے،

اختیار النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکرؓ وعمرؓ، امام ترمذی کا یہ دعویٰ احادیثِ اسفار، احادیثِ ابراد اور ان روایات سے منقوض ہے جن میں خلفائے راشدین کا تاخیر سے نماز پڑھنا ثابت ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّهْوِ عَنْ وَقْتِ صَلٰوةِ الْعَصْرِ

فکانما وُتِرَ اھلہ ومالہ، وتر کے دو معنی ہیں، ایک چھین لینا، اس صورت میں یہ متعدی الی مفعول واحد ہوتا ہے، اب اگر یہاں یہ معنی لئے جائیں تو "اھلُہٗ ومالُہٗ" مرفوع ہوں گے، اور دوسرے معنی کمی کرنے کے ہیں، اس صورت میں وہ متعدی الی مفعولین ہوتا ہے، جیسے "لن یترکم اعمالکم" اگر یہ دوسرے معنی مراد لئے جائیں تو "وُتِرَ" کی ضمیر نائب فاعل ہوگی، اور "اھلَہٗ ومالَہٗ" مفعول ثانی ہونے کی بنا پر منصوب ہوں گے،

امام اوزاعیؒ وغیرہ نے اس حدیث میں فوت سے مراد فوت الی اصفرار الشمس لیا ہے، لیکن جمہور کے نزدیک فوت الی غروب الشمس مراد ہے،

---

[1] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۵۷) باب المواقیت ۱۲

بَابُ مَاجَاءَ فِیْ تَعْجِیْلِ الصَّلٰوۃِ اِذَا اَخَّرَهَا الْاِمَامُ،

فَانْ صلیت لوقتها کانت لک نافلة، یہاں دو مسئلے ہیں، ایک یہ کہ اگر امام نماز کو تاخیر سے پڑھے یعنی وقت نکل جانے کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں کیا کرنا چاہئے، دوسرے یہ کہ اگر کسی شخص نے نماز فرض ادا کرلی ہو پھر بعد میں جماعت کھڑی ہو تو اسے کیا کرنا چاہئے؟

پہلے مسئلہ میں حنفیہ سے کوئی صریح روایت مروی نہیں، البتہ دوسرے مسئلہ سے ضمناً اس کا بھی حکم معلوم ہوسکتا ہے،

امام شافعیؒ کے اس باب میں کئی قول ہیں جن میں سے مختار یہ ہے کہ ایسی صورت میں انفراداً نماز پڑھ لینی چاہئے، اس کے بعد اگر وقت میں امام نماز قائم کرے تو اس کے ساتھ بہ نیتِ نفل شامل ہوجانا چاہئے، اور یہ حکم تمام اوقات کے لئے عام ہے،

دوسرے مسئلہ میں حنفیہ کا قول یہ ہے کہ فرض کی ادائیگی کے بعد اگر جماعت کھڑی ہو تو صرف ظہر اور عشاء میں بہ نیت نفل شامل ہوسکتے ہیں باقی اوقات میں نہیں، اس سے پہلے مسئلہ کا حکم بھی نکلتا ہے کہ امام کی تاخیر کا اندیشہ ہو تو انفراداً نماز پڑھ لی جائے، پھر وقت میں جماعت کے کھڑے ہونے پر ظہر اور عشاء میں امام کے ساتھ شامل ہوسکتے ہیں، دوسرے اوقات میں نہیں،

امام شافعیؒ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں کسی وقت کی تخصیص نہیں، اس کے جواب میں حنفیہ احادیث النهی عن الصلوٰۃ فی الاوقات المکروهة اور حدیث[۱] النهی عن البتیراء کو پیش کرتے ہیں، اور روایتِ باب کو اُن سے مخصص مانتے ہیں، واللہ اعلم،

بَابُ مَاجَاءَ فِی النَّوْمِ عَنِ الصَّلٰوۃِ؛

لیس فی النوم تفریط، احقر نے حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہٗ کی کسی تصنیف میں دیکھا وہ فرماتے ہیں کہ یہ اس وقت ہے جبکہ آدمی نماز کے وقت میں جاگنے کا پورا اہتمام وانتظام کرکے سوئے، اور اس کے باوجود اس کی آنکھ نہ کھل سکے "اما اذا لم یہتم به ولم یتبع وسائل الانتباہ فلاید خل تحت الحدیث" چنانچہ حدیثِ تعریس دلالت کرتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت بلالؓ کو یہ حکم فرماکر سوئے کہ وہ آپؐ کو جگادیں، اگرچہ بعد

صحیح مسلم ج ۱ ص ۲۳۹ باب قضاء الصلوٰۃ الفائتۃ واستحباب تعجیل قضائہا

---

[۱] اخرجه ابن عبدالبر فی کتاب التمہید عن عثمان بن محمد بن ربیعة بن ابی عبدالرحمٰن ثنا عبدالعزیز الدراوردی عن عمرو بن یحیی عن ابیه عن ابی سعید ان رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم نهی عن البتیراء ان یصلی الرجل واحدة یوتر بها انتهی، (کذا فی نصب الرایة ج ۲ ص ۱۲۰ باب صلوٰۃ الوتر)

میں حضرت بلالؓ بھی سوگئے، اور کسی کی آنکھ نہ کھل سکی،

فلیصلھا اذا ذکرھا، ان الفاظ کے عموم سے استدلال کرکے ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ قضاء نماز ٹھیک اس وقت پڑھنا ضروری ہے جب آدمی نیند سے بیدار ہو یا اسے یاد آئے، یہاں تک کہ طلوع وغروب اور استواء کے اوقاتِ مکروہہ میں بھی، یہ حضرات احادیث النہی عن الصلوٰۃ فی الاوقات المکروھۃ کو اس عموم سے مخصص مانتے ہیں، ان کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک قضا کا وجوب موسّع ہوتا ہے، یعنی یاد آنے اور جاگنے کے بعد کسی بھی وقت نماز پڑھی جاسکتی ہے، لہٰذا اوقاتِ مکروہہ میں اس کی ادائیگی درست نہیں، حنفیہ احادیث النہی عن الصلوٰۃ فی الاوقات المکروھۃ سے استدلال کرتے ہیں، اور حدیثِ باب کو ان احادیث سے مخصص مانتے ہیں، حنفیہ کی وجوہِ ترجیح یہ ہیں:۔

① حدیثِ باب کی عملی تشریح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلۃ التعریس کے واقعہ میں بیان فرمائی ہے، یہی وجہ ہے کہ حدیث تعریس اس واقعہ میں اصل کی حیثیت رکھتی ہے، چنانچہ اس میں یہ تصریح موجود ہے کہ آپ بیدار ہوتے ہی وہاں نماز پڑھنے کے بجائے وہاں سے سفر کرکے کچھ آگے تشریف لے گئے، اور وہاں نماز ادا فرمائی، جبکہ سورج کافی بلند ہوچکا تھا،

حافظ ابن حجرؒ نے اس کا یہ جواب دینے کی کوشش کی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز اس بناء پر مؤخر نہیں فرمائی تھی کہ وہ وقت مکروہ تھا، بلکہ یہ تاخیر اور روانگی اس لئے تھی تاکہ اس وادی سے نکل جائیں جس میں شیطانی اثرات تھے، کما یدل علیہ قولہ علیہ السلام فان ھٰذا منزل حضرنا فیہ الشیطٰن،[1]

لیکن یہ جواب کمزور ہے، کیونکہ کسی جگہ پر شیطانی اثرات کا ہونا نماز کو اپنے وقتِ وجوب سے مؤخر کرنے کی کوئی شرعی وجہ نہیں، بلکہ نماز تو شیطانی اثرات کا علاج ہے، لہٰذا واقعہ یہی ہے کہ نماز کو مؤخر کرنا اس بناء پر تھا کہ وقتِ مکروہ گذر جائے، لیکن وقتِ جائز کے انتظار میں جتنی دیر گذرتی اس کو آپؐ نے اس وادی میں گذارنا پسند نہیں کیا، اور آگے بڑھ گئے، اور وجہ یہ بیان فرمائی "فان ھٰذا منزل حضرنا فیہ الشیطٰن"

البتہ ایک روایت کے ذریعہ یہاں اشکال ہوسکتا ہے، اور وہ یہ کہ مصنف عبدالرزاق[2]

---

[1] نسائی ج ۱، کتاب المواقیت، باب کیف یقضی الفائت من الصلوٰۃ، [2] ج ۲ ص ۵۸۸،

میں حسن ابن جریج عن عطاء کے طریق سے بھی روایت مرسلاً مروی ہے جس میں یہ الفاظ بھی موجود ہیں، "فرکع رکعتین فی معرسہ ثم سار ساعۃ ثم صلی الصبح"، لیکن اول تو یہ روایت ضعیف ہے، کیونکہ یہ حضرت عطاءؒ کی مرسل ہے اور ان کی مراسیل کے بارے میں محدثین کا فرمان ہے "ومراسیل عطاء اضعف المراسیل"، بالخصوص جبکہ اس میں دوسرے تمام ثقہ راویوں کی مخالفت ہے، جنھوں نے صرف دوسری جگہ جاکر نماز پڑھنے کا ذکر کیا ہے، علاوہ ازیں اگر اس روایت کو درست بھی مان لیا جائے تو بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر اس میں شیطانی اثرات کے باوجود دو رکعتیں پڑھی جاسکتی تھیں تو مزید دو رکعتیں پڑھنے میں کیا قباحت ہوسکتی تھی؟

حنفیہ کی مذکورہ دلیل کا ایک جواب علامہ نوویؒ نے یہ دیا ہے کہ نماز میں تاخیر وقت کے مکروہ ہونے کی بناء پر نہ تھی بلکہ یہ تاخیر اس وجہ سے تھی کہ صحابۂ کرام حوائج میں مشغول تھے، لیکن یہ تاویل بھی بارد ہے، کیونکہ حوائج سے فارغ ہونے کے بعد یہ مانع مرتفع ہوگیا تھا، اس وقت نماز پڑھ لینی چاہئے تھی، لیکن اس کے باوجود آپؐ نے نماز نہ پڑھی، بلکہ وہاں سے روانہ ہونے کے بعد دوسری جگہ پہنچ کر نماز پڑھی، علاوہ ازیں طحاویؒ کی ایک روایت کے مطابق قضاء حوائج سے فراغت دوسرے مقام پر پہنچ کر حاصل کی گئی تھی،

(۲) احادیث النہی عن الصلوٰۃ فی الاوقات المکروھۃ، معناً متواتر ہیں، اور ان اوقات میں ہر قسم کی نماز کو ناجائز قرار دیا گیا ہے، اور اس عدم جواز کے عموم میں قضا نماز بھی شامل ہوجاتی ہیں،

(۳) خود امام شافعیؒ حدیث باب کے الفاظ "فلیصلہا اذا ذکرھا" کے عموم پر عمل نہیں فرماتے، کیونکہ ان کے نزدیک بھی بعض صورتوں میں نماز کو مؤخر کرنا ضروری ہوجاتا ہے، مثلاً

لہ بعض دوسری روایات سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ ابوداؤد، ج ۱ ص ۶۲ باب فی من نام عن صلوٰۃ او نسیہا، میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کے تحت یہ الفاظ مروی ہیں: فکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اولہم استیقاظاً ففزع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا بلال فقال اخذ بنفسی الذی اخذ بنفسک یارسول اللہ بابی انت وامی فاقتادوا رواحلہم شیئاً ثم توضأ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وامر بلالاً فاقام لہم الصلوٰۃ وصلی لہم الصبح الخ، اس روایت سے پتہ چلتا ہے کہ حضورؐ نے وضو بھی وہاں سے روانہ ہونے کے بعد فرمایا تھا، اس لئے بظاہر حالات اس جگہ آپؐ کا دو رکعت ادا کرنا بعید از قیاس معلوم ہوتا ہے، از مرتب

کہ (ج ۱ ص ۱۹۵) باب الرجل یدخل فی صلوٰۃ الغداۃ فیصلی منہا رکعۃ ثم تطلع الشمس ۱۲

اگر کسی عورت کو ایسے وقت نماز یاد آئی جبکہ وہ حائضہ تھی تو امام شافعیؒ کے نزدیک بھی اس عورت کے لئے پاک ہونے تک نماز کی تاخیر ضروری ہے، گویا اس مقام پر امام شافعیؒ بھی اس حدیث کو مخصوص کرنے پر مجبور رہیں، اور جب ایک جگہ عموم ختم ہوگیا تو اوقاتِ مکروہہ میں بھی اس کی تخصیص میں کیا حرج ہے، حقیقت یہ ہو کہ حدیث کا مطلب صرف اتنا ہے کہ یاد آنے کے بعد شرعی قواعد کے مطابق نماز ادا کی جائے، اب اگر شرعی قاعدوں میں کوئی وجہ مؤخر کرنے کی ہو تو مؤخر کرنا واجب ہوگا،

④ علامہ بحرالعلوم لکھنویؒ نے "رسائل الارکان" میں ایک اور طریقہ سے حدیثِ باب کی توجیہ کی ہے، وہ فرماتے ہیں، "اذا ذکرھا" میں لفظ "اذا" جس طرح ظرفیت کے لئے ہو سکتا ہے اسی طرح شرطیت کے لئے بھی ہو سکتا ہے، کمافی قول الشاعر، سے

اذا تصبک خصاصۃ فتجمل

اب اگر..... حدیثِ باب میں "اذا ذکرھا" کو "ان ذکرھا" کے معنی میں لیا جائے تو کوئی اشکال نہیں رہتا، کیونکہ اس صورت میں مفہوم یہ ہوگا کہ اگر یاد آجائے تو نماز پڑھ لو، اور ظاہر ہے کہ یہ یاد آنے کے وقت کے ساتھ مقید نہیں ہوگا،

⑤ حضرت علامہ گنگوہیؒ نے فرمایا کہ حدیثِ باب ادا رصلوٰۃ کے بیان میں نص اور بیانِ وقت میں ظاہر ہے بخلاف "احادیث النھی عن الصلوٰۃ فی الاوقات المکروھۃ" کے کہ وہ بیانِ وقت میں نص ہیں اور نص کا ظاہر پر مقدم ہونا متعین ہو (الکوکب الدرّی، ج ۱ ص ۱۰۰)

بَابُ مَاجَاءَ فِي الرَّجُلِ يَنْسَى الصَّلٰوةَ،

يصليها متى ذكرها فى وقت او فى غير وقت، ائمہ ثلاثہ اس کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ چاہے وہ وقت جائز ہو یا وقت مکروہ، لیکن حنفیہ اس کی یہ تشریح کرتے ہیں کہ چاہے وقتِ ادا ہو یا وقتِ قضاء، یہ دوسری تشریح ظاہری الفاظ کی رُو سے زیادہ راجح ہے، کیونکہ غیر وقت کا اطلاق وقت مکروہ کے بجائے وقتِ قضاء پر ہوتا ہے،

بَابُ مَاجَاءَ فِي الرَّجُلِ تَفُوتُهُ الصَّلَوَاتُ بِاَيَّتِهِنَّ يَبْدَأُ

عن اربع صلوات یوم الخندق، یہ غزوۂ خندق کا واقعہ ہے، اس بات پر تمام روایات متفق ہیں کہ غزوۂ خندق کے موقعہ پر آپؐ کی کچھ نمازیں قضاء ہوگئی تھیں، لیکن ان کی

تعداد اور تعیین میں روایات کا اختلاف ہے، حدیثِ باب میں چار نمازوں کے قضا ہونے کا ذکر ہے، لیکن صحیحین[1] کی روایت میں صرف نمازِ عصر کے قضا ہونے کا ذکر ہے، جبکہ مؤطا[2] کی روایت میں ظہر وعصر کا ذکر ہے اور ایک روایت[3] میں ظہر وعصر اور مغرب کا بیان ہے،

بعض حضرات نے ان کو ایک ہی واقعہ قرار دے کر تطبیق کے لئے "حفظ کل مالم یحفظہ الآخر" کا اصول استعمال کیا ہے، کہ درحقیقت تین نمازیں قضا ہوئی تھیں، لیکن مختلف راویوں نے کسی ایک یا دو کا ذکر کر دیا، اور باقی کا ذکر نہیں کیا، لیکن یہ جواب تسلی بخش نہیں کیونکہ حضرت جابرؓ کی حدیث جو آگے آرہی ہے اور جو صحیحین میں بھی مروی ہے اس میں یہ تصریح ہے کہ آپ نے مغرب کے وقت عصر کی نماز قضا فرمائی جبکہ حدیثِ باب میں عشاء کے وقت چاروں نمازوں کے قضا کرنے کا ذکر ہے، لہٰذا ان دونوں روایتوں میں تطبیق نہیں ہو سکتی،

صحیح بات یہ ہے کہ غزوۂ خندق کی مصروفیت کئی روز مسلسل جاری رہی، اس میں کئی بار نمازیں قضا ہوئیں، لہٰذا یہ تمام روایات مختلف واقعات پر محمول ہیں،

پھر حدیثِ باب میں چار نمازوں کا قضا ہونا توسعاً کہا گیا ہے، کیونکہ اس موقعہ پر صرف تین نمازیں قضا ہوئی تھیں ظہر، عصر اور مغرب، البتہ عشاء کی نماز میں چونکہ وقتِ معتاد سے تاخیر ہو گئی تھی، لہٰذا حدیثِ باب میں "اربع صلوات" کے تحت عشاء کو محض تغلیباً شامل کر لیا گیا ورنہ درحقیقت نمازِ عشاء قضا نہیں ہوئی تھی، جیسا کہ حدیثِ باب کے الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں "حتی ذهب من اللیل ماشاء الله"،

بہرحال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر چار اوقات کی نمازیں ایک ساتھ اکٹھی پڑھیں، اور روایات اس بات پر متفق ہیں کہ آپ نے ان چاروں نمازوں کی ادائیگی میں ترتیب کو ملحوظ رکھا تھا، جیسا کہ حدیث باب کے الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں "فامر بلالاً فاذن ثم اقام فصلی الظهر ثم اقام فصلی العصر ثم اقام فصلی المغرب ثم اقام فصلی العشاء" البتہ اس ترتیب کی شرعی حیثیت میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک یہ ترتیب محض مستحب ہے، واجب نہیں، اس کے برخلاف ائمۂ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک فوائت کی ادائیگی میں یہ ترتیب واجب ہے، پھر حنفیہ کے نزدیک کثرتِ فوائت، ضیقِ وقت اور نسیان سے ساقط ہو جاتی ہے، امام مالکؒ کے نزدیک ترتیب ضیقِ وقت اور نسیان سے تو ساقط ہو جاتی ہے، البتہ کثرتِ فوائت سے ساقط نہیں ہوتی، جبکہ امام احمدؒ کے نزدیک

---

[1] بخاری (ج ۱ ص ۸۳ و ۸۴) باب من صلی بالناس جماعۃ بعد ذہاب الوقت ۱۲ و مسلم (ج ۱ ص ۲۲۹) باب الدلیل لمن قال الصلوٰۃ الوسطی ہی صلوٰۃ العصر ۱۲ مرتب [2] کذا فی معارف السنن (ج ۱ ص ۱۰۸) [3] کما فی روایۃ النسائی (ج ۱ ص ۱۰۲) باب من فاتتہ صلوات کیف یقضیہا ۱۲

نسیان۔ یہ بھی ساقط نہیں ہوتی، بلکہ اس کا سقوط صرف ضیقِ وقت پر موقوف ہے،

امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ حدیثِ باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا صرف عمل منقول ہے جو بلاشبہ ترتیب کے مطابق تھا، یہ عمل استحباب پر ہی محمول ہوگا، کیونکہ وجوب کی کوئی دلیل موجود نہیں، حنفیہ میں سے علامہ ابن نجیمؒ نے "البحر الرائق" میں شیخ ابن ہمامؒ نے "فتح القدیر" میں اور مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہم اللہ نے "التعلیق الممجد" میں لکھا ہے کہ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا قول راجح ہے، لیکن دوسرے علماءِ احناف نے ان کے قول کو شاذ قرار دے کر اس کی تردید کی ہے،

ائمہ ثلاثہ نے آپؐ کے عمل کو وجوب پر محمول کیا ہے، جس کے دو قرائن ہیں، ایک تو یہ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک دوسرا ارشاد ہے جس کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے کہ حدیثِ باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بھی وجوب ہی کے لئے ہے، اور وہ ارشاد یہ ہے: "صلّوا کما رأیتمونی اصلّی"[1] یہ امر وجوب کے لئے ہے، دوسرے یہ کہ امام محمدؒ نے مؤطا میں[2] حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کا ایک قول نقل کیا ہے جس سے ترتیب کا وجوب معلوم ہوتا ہے[3]،

---

[1] تلخیص الحبیر (ج ۱ ص ۲۱۱) رقم الحدیث ۳۲۵ باب صفۃ الصلوٰۃ ۱۲

[2] مؤطا امام محمدؒ (طبع نور محمد) ص ۱۳۲ باب الرجل یصلّی فیذکر ان علیہ صلوٰۃ فائتۃ "اخبرنا مالک حدثنا نافع عن ابن عمرؓ انہ کان یقول من نسی صلوٰۃ من صلاتہ فلم یذکرہا الا وہو مع الامام فاذا سلّم الامام فلیصل صلوٰۃ التی نسی ثم لیصل بعدہا الصلوٰۃ الاخریٰ" ویؤیدہ ونحوہ ما روی مرفوعًا فی مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۳۲۴) تحت باب فیمن صلی صلوٰۃ وعلیہ غیرہا، عن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من نسی صلوٰۃ فذکرہا وہو مع الامام فلیتم صلوٰۃ ولیقض التی نسی ثم لیعد التی صلی مع الامام (قال الہیثمیؒ) رواہ الطبرانی فی الاوسط ورجالہ ثقات الا ان شیخ الطبرانی محمد بن ہشام المستملی لم اجد من ذکرہ، قد علم من ہذہ الروایۃ ان روایۃ المؤطا ایضًا مرفوعۃ (ح)

[3] وعن ابی جمعۃ حبیب بن سباع وکان من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی المغرب فنسی العصر فقال لاصحابہ ہل رأیتمونی صلیت العصر قالوا لا یا رسول اللہ فامر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المؤذن فاذن ثم اقام فصلی العصر ونقض الاولی ثم صلی المغرب (قال الہیثمیؒ) رواہ احمد والطبرانی فی الکبیر وفیہ ابن لہیعۃ وفیہ ضعف (مجمع الزوائد ج ۱ ص ۳۲۴)۔ فی باب فیمن صلی صلوٰۃ وعلیہ غیرہا، لیکن اس کے مؤید ہونے میں کوئی شبہ نہیں، مرتّب عفی عنہ۔

ماکدت اصلی العصر حتی تغرب الشمس، بعض شوافع نے اس سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ ناسی کے لئے غروب کے وقت نماز پڑھنا جائز ہے، لیکن یہ استدلال درست نہیں، کیونکہ "کاد" کا صیغہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ میں قریب تھا کہ غروب سے پہلے نماز نہ پڑھ سکوں لیکن میں نے پڑھ لی،

فصلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد ما غربت الشمس ثم صلی بعدھا المغرب، حنفیہ کا مسلک مشہور یہ ہے کہ عصر یومِ غروبِ شمس کے وقت بھی پڑھی جا سکتی ہے، یہ روایت اس مسلک کے خلاف ہے، کیونکہ آپؐ نے نماز کو بعد الغروب تک مؤخر فرمایا، حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کے بارے میں فرمایا کہ درحقیقت حنفیہ کا مسلک جواز کا نہیں بلکہ صحت کا ہے، لہٰذا کوئی اشکال باقی نہیں رہتا، واللہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى أَنَّهَا الْعَصْرُ

عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال فی صلوٰۃ الوسطیٰ صلوٰۃ العصر، قرآن حکیم میں صلوٰۃ وسطیٰ پر محافظت کی بطور خاص تاکید کی گئی ہے، لیکن اس کی تعیین میں فقہاء اور محدثین کا زبردست اختلاف ہے، یہاں تک کہ کوئی نماز ایسی نہیں ہے کہ جس کے بارے میں صلوٰۃ وسطیٰ ہونے کا کوئی قول موجود نہ ہو، حافظ دمیاطیؒ نے تو اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ "کشف المغطیٰ عن الصلوٰۃ الوسطیٰ" کے نام سے لکھا ہے، اور اس میں اس کی تشریح کے متعلق اُنیس اقوال ذکر کئے ہیں، لیکن مشہور اقوال تین ہیں،

(۱) امام شافعیؒ سے ایک روایت ہے کہ اس سے مراد نمازِ فجر ہے،

(۲) امام مالکؒ سے ایک قول میں مروی ہے کہ صلوٰۃ وسطیٰ سے مراد نمازِ ظہر ہے،

(۳) امام ابوحنیفہؒ اور اکثر علماء کے نزدیک اس سے مراد نمازِ عصر ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ سے بھی ایک قول اسی کے مطابق مروی ہے، اور محققین مالکیہ اور شافعیہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، یہی قول روایات سے زیادہ مؤید ہے، کیونکہ مرفوع احادیث اس کی تائید میں زیادہ ہیں[1]،

---

[1] وقال الشیخ الشعرانیؒ وکان سیدی علی الخواص یقول الصلوٰۃ الوسطیٰ تارۃ تکون الصبح وتارۃ تکون العصر وستر ذلک لا یذکر الا مشافہۃ (المیزان الکبریٰ، ج ۱ ص ۱۴۶)۔

وقد سمع عنہ ، علماء رجال کا اس میں اختلاف ہے کہ حضرت حسن بصریؒ کا سماع حضرت سمرہ بن جندبؓ سے ثابت ہے یا نہیں؟ بعض کہتے ہیں کہ ایک حدیث میں بھی سماع نہیں، بعض کہتے ہیں کہ صرف ایک حدیث عقیقہ میں سماع ثابت ہے۔ باقی کسی حدیث میں نہیں، اور ایک تیسرا قول یہ ہے کہ حضرت حسن بصریؒ نے متعدد احادیث حضرت سمرہؓ سے سُنی ہیں، امام بخاریؒ اور امام ترمذیؒ سماع کے ثبوت کے قائل ہیں،

بَابُ مَاجَاءَ فِی کَرَاهِیَةِ الصَّلٰوةِ بَعْدَ الْعَصْرِ وَبَعْدَ الْفَجْرِ

نهى عن الصلوٰة بعد العصر حتى تغرب الشمس وبعد الصبح حتى تطلع الشمس،

فجر اور عصر کے بعد عام حکم تو اس حدیث کے مطابق یہی ہے کہ نماز پڑھنا ناجائز ہے، البتہ اس حکم سے قضاء الفوائت مستثنیٰ ہیں، اور اس استثناء پر علامہ نوویؒ نے اجماع نقل کیا ہے، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا[1] کہ عہد صحابہؓ میں اس مسئلہ میں اختلاف رہا ہے، چنانچہ ایک جماعت نے سلف سے مطلق اباحت کا قول نقل کیا ہے۔ اس کے مطابق احادیث نہی منسوخ ہیں چنانچہ داؤد ظاہری اور ابن حزمؒ نے اسی پر جزم کیا ہے جبکہ بعض حضرات مطلقاً ممانعت کے قائل ہیں چنانچہ ابوبکرہ اور کعب بن عجرہ ان اوقات میں قضاء الفوائت کو بھی ناجائز کہتے ہیں

اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ اوقات مکروہہ کی دو قسمیں ہیں، ایک اوقات ثلثہ، یعنی طلوع، استواء اور غروب کے اوقات، اور دوسرے نمازِ عصر اور نمازِ فجر کے بعد کے اوقات، پہلی قسم کے بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس میں ہر قسم کی نماز ناجائز ہے، خواہ فرض ہو یا نفل، اور ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک فرائض جائز ہیں اور نوافل ناجائز، البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک نوافل ذوات الاسباب بھی جائز ہیں، اس مسئلہ کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے،

رہی اوقاتِ مکروہہ کی دوسری قسم یعنی نمازِ فجر اور نمازِ عصر کے بعد اوقات، اُن کے بارے میں بھی امام شافعیؒ کا مسلک یہی ہے کہ ان میں بھی فرائض اور نوافل ذوات الاسباب دونوں جائز ہیں، البتہ صرف نوافل غیر ذوات الاسباب ان اوقات میں مکروہ ہیں، نوافل ذوات الاسباب کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ ایسے نوافل جن کا سبب اختیارِ عبد کے علاوہ کوئی اور چیز بھی ہو، مثلاً تحیۃ الوضوء، اور تحیۃ المسجد، نمازِ شکر، نمازِ عید، کسوف وغیرہ،

---

[1] فتح الباری، ج ۲ ص ۴۷،

حنفیہ کے نزدیک ان اوقات میں فرائض تو جائز ہیں لیکن نوافل خواہ ذوات الاسباب ہوں یا غیر ذوات الاسباب دونوں ناجائز ہیں، پھر شافعیہ کے نزدیک حرم مکہ میں نوافل غیر ذوات الاسباب بھی جائز ہیں، جبکہ حنفیہ کے نزدیک اس استثناء کا بھی کوئی اعتبار نہیں[1]، بلکہ ان اوقات میں ہر جگہ ہر قسم کے نوافل ناجائز ہیں،

امام شافعیؒ ایک تو ان روایات کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جن میں تحیۃ الوضوء یا تحیۃ المسجد کا حکم دیا گیا ہے، اور ان میں اوقاتِ مکروہہ یا غیر مکروہہ کی کوئی تفصیل بیان نہیں کی گئی، نیز حرم کے مسئلہ میں حضرت جبیر بن مطعم کی اس حدیث مرفوع[2] سے استدلال کرتے ہیں جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مروی ہے "یا بنی عبد مناف لا تمنعوا احدًا طاف بھذا البیت وصلی اٰیۃ ساعۃ شاء من لیل او نھار"، اس کے برخلاف حنفیہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیثِ باب اور ان روایات کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جن میں بعد الفجر اور بعد العصر نماز سے مطلقًا منع کیا گیا ہے، حنفیہ احادیث تحیۃ المسجد اور حدیثِ مذکور "لا تمنعوا احدًا الخ" کو حدیثِ باب سے مخصوص مانتے ہیں،

حنفیہ کے موقف کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ نہی کی احادیث کثیر ہیں، لہٰذا احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ ممانعت پر عمل کیا جائے اور جہاں تک "یا بنی عبد مناف لا تمنعوا احدًا" والی حدیث کا تعلق ہے، سو اوّل تو وہ مضطرب الاسناد ہے کما قال الطحاویؒ، اور اگر یہ روایت صحیح ہو تب بھی اس کا مقصد محض حرم کے محافظین کو یہ ہدایت کرنا ہے کہ وہ حرم کو ہر وقت کھلا رکھیں اور طواف ونماز پر پابندی عائد نہ کریں، اس کا یہ مقصد ہرگز نہیں کہ حرم شریف میں نماز پڑھنے والے کے لئے کوئی وقت مکروہ نہیں (کذا فی آثار السنن للنیمویؒ، ص ۱۹۱)۔ حنفیہ کے اس جواب کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ صحیح ابن حبان میں یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے: "یا بنی عبد المطلب ان کان لکم من الامر شیء فلا اعرفن احدًا منکم ان یمنع من یصلی عند البیت ایّ ساعۃ شاء من اللیل او نھار"[3] مسلکِ حنفیہ کی ایک وجہ ترجیح یہ بھی

---

[1] وقال مالک تحرم النوافل دون الفرائض ووافقہ احمدؒ لکنہ استثنیٰ رکعتی الطواف (فتح الباری ص ۴۷ ج ۲)

[2] قال النیمویؒ رواہ الخمسۃ وآخرون وصححہ الترمذی والحاکم وغیرہما وفی اسنادہ مقال، چنانچہ علامہ زیلعیؒ نے بھی اس حدیث کی سند پر کلام کیا ہے، (راجع آثار السنن ص ۱۹۱ و ۱۹۲ باب اباحۃ الصلوٰۃ فی الساعات کلہا)۔

[3] موارد الظمآن ص ۱۶۵، رقم الحدیث ۶۲۴،

ہو کہ بخاری میں تعلیقاً مروی ہے [1] "وطاف عمر بعد صلوٰۃ الصبح فرکب حتی صلی الرکعتین بذی طوی" یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ان اوقات میں نوافل ذوات الاسباب بھی جائز نہیں، ورنہ وہ حرم کعبہ کی فضیلت چھوڑنے والے نہیں تھے، نیز بخاری شریف [2] میں ہی روایت ہے "عن أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وهو بمكة واراد الخروج ولم تكن أم سلمة طافت بالبيت وارادت الخروج فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اقيمت الصلوٰة للصبح فطوفي على بعيرك والناس يصلون ففعلت ذلك ولم تصل حتى خرجت،"

البتہ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب احادیث عام ہیں تو قضاء فوائت کو کیوں جائز قرار دیا گیا؟ اس استثناء کی وجہ امام طحاوی نے یہ بیان فرمائی ہے کہ اس وقت بذاتہ کوئی کراہت نہیں، جس کی دلیل یہ ہے کہ اسی دن کی فجر اور عصر اس میں بلا کراہت جائز ہے، لہٰذا ان اوقات میں کراہت ساز کی کوئی وجہ بجز اس کے نہیں ہے کہ اس وقت کو مشغول بالفرائض قرار دیا گیا ہے، لہٰذا اس وقت میں نوافل تو ناجائز ہوں گے لیکن فرائض کسی بھی قسم کے ہوں وہ جائز ہیں، کیونکہ وقت کا موضوع لہ وہی ہیں،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلٰوةِ بَعْدَ الْعَصْرِ

فصلاهما بعد العصر ثم لم يعد لهما، عصر کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دو رکعتیں پڑھنے کے بارے میں روایات متعارض ہیں، حضرت ابن عباس کی مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے یہ دو رکعتیں صرف ایک بار پڑھیں، معجم طبرانی [3] میں

---

[1] بخاری ج ۱ ص ۲۲۰ کتاب المناسک باب الطواف بعد الصبح والعصر،

[2] ج ۱ ص ۲۲۰ کتاب المناسک باب من صلی رکعتی الطواف خارجاً من المسجد،

[3] وعن عائشة قالت فاتت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکعتان قبل العصر فلما انصرف صلاهما ثم لم یصلهما بعد (قال الہیثمی) قلت لعائشة حدیث غیر ہذا فی الصحیح واللہ اعلم رواہ الطبرانی فی الاوسط وفیہ ابو یحیی القتات ضعفہ احمد وابن معین فی روایۃ ووثقہ فی اخری (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۲۲۳ باب الصلوٰۃ بعد العصر)
از مرتب عفی عنہ

حضرت عائشہؓ کی اور مسند احمدؒ میں حضرت اُم سلمہؓ ہی کی ایک روایت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے یہ نماز صرف ایک بار پڑھی، البتہ بخاریؒ شریف میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت ہے: "ماکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یاتینی فی یوم بعد العصر الاصلی رکعتین"، نیز مسلم میں حضرت عائشہؓ ہی کی روایت میں رکعتین بعد العصر کا ذکر ہے، جس میں ثم اثبتھما (ای داوم علیھما) کے الفاظ بھی موجود ہیں[۳]، اس سے مداومت معلوم ہوتی ہے، اس کے علاوہ مسلم[۴] ہی میں حضرت عائشہؓ کی ایک اور روایت بھی موجود ہے: عن عائشۃ قالت ماترک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکعتین بعد العصر عندی قط" اس سے بھی مداومت معلوم ہوتی ہے، اس تعارض کو رفع کرنے کے لئے کسی نے مستقلاً توجہ نہیں دی، البتہ حافظ ابن حجرؒ نے اس کی طرف کچھ اشارہ کیا ہے، مجموعۂ روایات کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مداومت کی روایات زیادہ صحیح ہیں، اور جن روایات میں صرف ایک مرتبہ پڑھنے کا ذکر ہے اُن میں سے بیشتر سنداً ضعیف ہیں، مثلاً حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب کو امام ترمذیؒ نے حسن قرار دیا ہے، لیکن دوسرے محدثین نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت جریر بن عبدالحمید عن عطاء بن السائب کے طریق سے مروی ہے، اور یہ بات طے شدہ ہے کہ جریر بن عبدالحمید نے جس زمانہ میں عطاء بن السائب سے روایات لی ہیں اس زمانہ میں وہ مختلط ہوگئے تھے اس لئے یہ روایت ضعیف ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث صحیح کا مقابلہ نہیں کرسکتی رہی معجم طبرانی میں حضرت عائشہؓ کی روایت سو اس میں ایک راوی قنات ہے جسے کذاب کہا گیا ہے، اس لئے وہ حدیث بھی معارضہ کی صلاحیت نہیں رکھتی، البتہ مسند احمد کی روایت جس میں حضرت اُم سلمہؓ کی طرف سے عدمِ مداومت کا بیان ہے، وہ اسناد کے اعتراض سے خالی ہے، اس لئے اسے ضعیف کہہ کر رد نہیں کیا جاسکتا، لہٰذا صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی

---

[۱] (ج ۶ ص ۲۹۹)، کذا فی معارف السنن ج ۲ ص ۱۳۵ و ۱۳۶) ۱۲

[۲] ج ۱ ص ۸۳ کتاب المواقیت باب مایصلّی بعد العصر من الفوائت ونحوہا، ۱۲

[۳] مسلم ج ۱ ص ۲۷۷ کتاب فضائل القرآن باب الاوقات التی نہی عن الصلوٰۃ فیہا قال اخبرنی ابو سلمۃ انہ سأل عائشۃ عن السجدتین اللتین کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلیہما بعد العصر فقالت کان یصلیہما قبل ثم انہ شغل عنہا اونسیہا فصلاّ ہما بعد العصر ثم اثبتہما وکان اذا صلّی صلوٰۃ اثبتہا، ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۴] ج ۱ ص ۲۷۷ باب الاوقات التی نہی عن الصلوٰۃ فیہا، ۱۲

روایت سے اس کا تعارض باقی رہتا ہے، حافظ ابن حجرؒ نے اس کو رفع کرنے کے لئے "المثبت مقدم علی النافی" کے قاعدہ کو اختیار کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ حضرت اُمّ سلمہؓ کی نفی ان کے اپنے علم کے مطابق ہے، اور حضرت عائشہؓ کا اثبات ان کے علم کے مطابق، یہ جواب تسلی بخش ہو سکتا تھا، لیکن اس پر ایک قوی اشکال مسلم شریف میں حضرت کریب (مولیٰ ابن عباس) کی روایت سے ہوتا ہے، فرماتے ہیں، "ان عبد الله بن عباس وعبد الرحمٰن بن ازھر والمسور بن مخرمة ارسلوه الی عائشة زوج النبی صلی الله علیه وسلم فقالوا اقرأ علیها السلام منا جمیعا وسلها عن الرکعتین بعد العصر وقل انا اخبرنا انك تصلینها وقد بلغنا ان رسول الله صلی الله علیه وسلم نهی عنها قال ابن عباس وکنت اصرف مع عمر بن الخطاب الناس عنها قال کریب فدخلت علیها وبلغتها ما ارسلونی به فقالت سل ام سلمة فخرجت الیهم فاخبرتهم بقولها فردونی الی ام سلمة بمثل ما ارسلونی به الی عائشة فقالت ام سلمة سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم ینهی عنهما ثم رأیته یصلیهما اما حین صلاهما فانه صلی العصر ثم دخل وعندی نسوة من بنی حرام من الانصار فصلاهما فارسلت الیه الجاریة فقلت قومی بجنبه فقولی له تقول ام سلمة یا رسول الله انی اسمعك تنهی عن هاتین الرکعتین واراك تصلیهما فان اشار بیده فاستاخری عنه قالت ففعلت الجاریة فاشار بیده فاستاخرت عنه فلما انصرف قال یا ابنة ابی امیة سألت عن الرکعتین بعد العصر انه اتانی اناس من بنی عبد القیس بالاسلام من قومهم فشغلونی عن الرکعتین اللتین بعد الظهر فهما هاتان"[1]

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ کے علم کی بنیاد بھی حضرت اُمّ سلمہؓ تھیں جبھی انھوں نے حضرت اُمّ سلمہؓ سے دریافت کرنے کی ہدایت فرمائی، نیز طحاوی[2] میں ایک روایت اس طرح مروی ہے: عن عبد الرحمٰن بن ابی سفیان ان معاویة ارسل الی عائشة یسألها عن السجدتین بعد العصر فقالت لیس عندی صلاهما ولکن ام سلمة

---

[1] ج ۱، ص ۲۷۷ کتاب فضائل القرآن باب الاوقات التی نہی عن الصلوٰۃ فیہا،

[2] ج ۱ باب الرکعتین بعد العصر،

حدثنی انه صلاھما عندھا فارسل الی ام سلمۃ فقالت صلاھما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عندی لم ارہ صلاھما قبل ولا بعد فقلت یارسول اللہ ما سجدتان رأیتك صلیتھما بعد العصر ما صلیتھما قبل ولا بعد فقال ھما سجدتان کنت اصلیھما بعد الظھر فقدم علی قلائص رجمع قلوص اللنا الشابۃ) من الصدقۃ فنسیتھما حتی صلیت العصر ثم ذکرتھما فکرھت ان اصلیھما فی المسجد والناس یرونی فصلیتھما عندك“ اس حدیث سے یہ بات بخوبی واضح ہوجاتی ہے کہ حضرت عائشہؓ کے علم کا مبنیٰ حضرت اُم سلمہؓ تھیں، اب اس کے بعد صحیحین کی روایت میں حضرت عائشہؓ کی طرف سے مداومت کا بیان ناقابلِ فہم ہے،

اس اعتراض کا کوئی تسلی بخش اور شافی جواب احقر کو کسی کتاب میں نہ مل سکا، البتہ غور کرنے سے جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ ابتداء میں سب سے پہلے یہ واقعہ حضرت اُم سلمہؓ کے سامنے پیش آیا جس کے بارے میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: ”لیس عندی صلاھما ولکن ام سلمۃ حدثتنی انہ صلاھما عندھا“ لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت شریفہ یہ تھی کہ جب آپؐ کوئی عمل شروع فرماتے تو اس پر مداومت فرماتے، اس لئے آپؐ نے حضرت اُم سلمہؓ کے ہاں ایک مرتبہ رکعتین بعد العصر ادا فرمانے کے بعد اپنے اس معمول کو بھی جاری رکھا، لیکن اس مداومت کا علم حضرت عائشہؓ کو ہوا اور حضرت اُم سلمہؓ کو نہ ہو سکا، چنانچہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: ”ما ترك رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکعتین بعد العصر عندی قط“ اس توجیہ سے بیشتر روایات میں تطبیق ہوجاتی ہے،

پھر رکعتین بعد العصر کی عام اُمت کے حق میں کیا حیثیت ہے؟ اس میں تھوڑا سا اختلاف ہے، امام شافعیؒ اسے جائز کہتے ہیں، اور حضرت عائشہؓ کی اُن احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں ان رکعتوں پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مداومت مذکور ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک رکعتین بعد العصر اُمت کے حق میں ممنوع ہیں، حضرت عائشہؓ کی وہ روایت جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مداومت کا بیان ہے، اسے امام ابوحنیفہؒ حضورؐ کی خصوصیت قرار دیتے ہیں امام ابوحنیفہؒ کا استدلال ان تمام احادیث سے ہے جن میں عصر کے بعد رکعتین بعد العصر کی ممانعت

لے مسلم ج ۱ ص ۲۷۷ باب الاوقات التی نہی عن الصلوٰۃ فیہا،

وارد ہوئی ہے، اس عمل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت اور امت کے لئے عدم جواز پر احناف کے چند دلائل یہ ہیں:۔

① طحاویؒ[1]، مسند احمد اور صحیح ابن حبان[2] میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے کہ جب آپ نے رکعتین بعد العصر پڑھیں، تو انھوں نے پوچھا "یارسول اللہ افنقضیهما اذا فاتتا، قال لا" یہ حدیث خصوصیت پر صریح دلیل ہے، حافظ ابن حجرؒ نے اس کا جواب دیتے ہوئے اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے[3]، لیکن حقیقت یہ ہے کہ طحاوی وغیرہ کی سند پر تو کلام ہو سکتا ہے لیکن مسند احمد میں یہ روایت جس سند سے آئی ہے وہ مستحکم ہے، چنانچہ علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد[4] میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں، "رواہ احمد وابن حبان فی صحیحه ورجال احمد رجال الصحیح"، خود حافظ ابن حجرؒ نے تلخیص الحبیر میں یہ روایت مسند احمد کے حوالہ سے نقل کی ہے اور اس پر سکوت کیا ہے، بعض حضرات نے اس کی سند پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ حماد بن سلمہ عن زید بن جدعان کے طریق سے مروی ہے، اور جس زمانہ میں حماد نے زید ابن جدعان سے احادیث لی ہیں اس زمانہ میں وہ مختلط ہو گئے تھے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ قدس سرہٗ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ میں نے صحیح مسلم کا استقرار کیا تو اس میں بہت سی احادیث اس طریق سے مروی ہیں، اور مسلم کی روایات کی صحت مسلّم ہے، ایسی صورت میں یہ اعتراض بالکل بے وزن ہو جاتا ہے،

② ابوداؤد[5] میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی بعد العصر وینهی عنها ویواصل وینهی عن الوصال" یہ روایت بھی آپ کی خصوصیت اور امت کے حق میں صلوٰۃ بعد العصر کے عدم جواز پر صریح ہے، حافظ

---

[1] اخرجه الطحاوی فی شرح معانی الآثار ج ۱، فی آخر باب الرکعتین بعد العصر وفیه (قالت ام سلمۃؓ) قلت یارسول اللہ افنقضیهما اذا فاتتا، قال لا۔

[2] موارد الظمآن، ص ۱۶۴ حدیث ۶۲۳ (قال ابن حبان) اخبرنا احمد بن علی بن المثنی نا ابو خیثمة نا یزید بن ہارون نا احمد بن سلمة عن الازرق بن قیس عن ذکوان عن ام سلمۃؓ...... افنقضیهما اذا فاتتا؟ قال لا، ۱۲

[3] فتح الباری ج ۲ ص ۵۱، [4] ج ۲ ص ۲۲۳ و ۲۲۴ کتاب الصلوٰۃ باب الصلوٰۃ بعد العصر،

[5] ج ۱ ص ۱۸۲ باب من رخص فیهما اذا کانت الشمس مرتفعة،

ابن حجرؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ محمد بن اسحٰق کا عنعنہ ہی لیکن محمد بن اسحٰق کے بارے میں یہ تحقیق کتاب الطہارۃ میں گذر چکی ہے کہ وہ رواۃ حسان میں سے ہیں، اور ان کی احادیث قابل استدلال ہیں، یہی وجہ ہے کہ امام ابو داؤدؒ نے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد سکوتؒ کیا ہے، جو اُن کے نزدیک حدیث کے قابل استدلال ہونے کی علامت ہے،

(۳) صحیح مسلمؒ میں حضرت عائشہؓ رکعتین بعد العصر کا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرماتی ہیں، "وکان اذا صلی صلوٰۃ اثبتہا" اس روایت کا سیاق بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر دلالت کر رہا ہے، واللہ سبحانہ اعلم،

بَابُ مَاجَاءَ فِي الصَّلٰوةِ قَبْلَ الْمَغْرِبِ

کہمس بن الحسین، اکثر نسخوں میں حُسَیْن (بالتصغیر) ہے، لیکن اس نام کے کسی راوی کا تذکرہ کتبِ رجال میں نہیں ملتا، لہٰذا صحیح یہ ہے کہ یہ کہمس بن الحسن ہی، چنانچہ بعض مصری نسخوں میں ایسا ہی ہے،

بین کل اذانین صلوٰۃ لمن شاء، اس روایت کے ظاہری الفاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مغرب کی اذان واقامت کے درمیان بھی کوئی نماز مشروع ہے، چنانچہ صلوٰۃ قبل المغرب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام شافعیؒ سے اس بارے میں دو قول مروی ہیں، علامہ نوویؒ نے شرح المہذب میں ان سے استحباب کا قول نقل کیا ہے، جبکہ شرح مسلم میں جواز کا، امام احمدؒ سے بھی دو روایتیں ہیں، امام ترمذیؒ نے ان کا مسلک رکعتین قبل المغرب کے استحباب کا نقل کیا ہے، جبکہ ابن قدامہ نے المغنی میں جواز کا قول نقل کیا ہے، حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک رکعتین قبل المغرب مکروہ ہے، شافعیہ وحنابلہ کی دلیل حدیثِ باب ہی، جبکہ احناف اس کے جواب میں دلیل کے طور پر سنن دار قطنی، بیہقیؒ اور مسند بزار کی اسی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں مغرب کا استثناء موجود ہے، چنانچہ دار قطنیؒ اور بیہقی میں روایت ان الفاظ کے

لہ ج ۱ ص ۲۷۰ کتاب فضائل القرآن باب الاوقات التی نہی عن الصلوٰۃ فیہا،

لہ ج ۲ ص ۴۷۴ کتاب الصلوٰۃ باب من جس قبل صلوٰۃ المغرب رکعتین،

لہ ج ۱ ص ۲۶۴ کتاب الصلوٰۃ باب الحث علی الرکوع بین الاذانین فی کل صلوٰۃ والرکعتین قبل المغرب والاختلاف فیہ،

ساتھ مروی ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان عند کل اذانین رکعتین ماخلا صلوٰۃ المغرب" یہ حدیث حنفیہ کی دلیل بھی ہے اور مخالفین کا جواب بھی۔

اس پر بعض حضرات یہ اعتراض کرتے ہیں کہ یہ استثناء ضعیف ہے حتیٰ کہ علامہ ابن الجوزیؒ نے تو اسے موضوعات میں ذکر کیا ہے[۱] کیونکہ اس روایت کا مدار حیان پر ہے، جنھیں فلاس نے کذاب قرار دیا ہے،

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو ابن الجوزیؒ کا تشدد معروف ہے، دوسرے اس روایت کی مکمل تحقیق علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے "اللآلی المصنوعۃ فی الاحادیث الموضوعۃ" میں کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت حیان نام کے دو راوی ہیں، حیان بن عبداللہ الدارمی اور دوسرے حیان بن عبیداللہ البصری، حیان دارمی کو بلاشبہ فلاس نے کذاب قرار دیا ہے، لیکن حیان[۲] بصری صدوق ہیں۔ اور یہ روایت انہی سے مروی ہے،

البتہ امام بیہقیؒ نے اس پر اعتراض کیا ہے جسے علامہ سیوطیؒ نے بھی نقل کیا ہے، "رواہ حیان بن عبید اللہ عن عبد اللہ بن بریدۃ واخطأ فی اسنادہ واتی بزیادۃ لم یتابع علیہا[۳]"، پھر امام بیہقیؒ نے امام ابن خزیمہ کا بھی قول نقل کیا ہے جس میں وہ فرماتے ہیں: "وزاد علمًا بان ھذہ الروایۃ خطأ ان ابن المبارک قال فی حدیثہ عن کھمس فکان ابن بریدۃ یصلی قبل المغرب رکعتین فلو کان ابن بریدۃ قد سمع من ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ھذا الاستثناء الذی زاد حیان بن عبید اللہ فی الخبر ماخلا صلوٰۃ المغرب لم یکن یخالف خبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم[۴]"۔ اگر امام بیہقیؒ و ابن خزیمہ کا یہ خیال درست ہو تو اس روایت سے حنفیہ کا

---

[۱] لکن لم یحکم علیہ بالوضع وانما قال ھذا حدیث لا یصح (الموضوعات لابن الجوزیؒ ج ۲ ص ۹۲)

[۲] قال فیہ ابوحاتم صدوق وقال اسحٰق بن راہویہ کان رجل صدق وذکرہ ابن حبان فی الثقات وقال ابن حزم مجہول فلم یصب (اللآلی المصنوعۃ، ج ۲ ص ۱۵ نقلاً عن المیزان)

[۳] بیہقی ج ۲ ص ۴۷۴، ۱۲

[۴] سنن کبریٰ بیہقی، ج ۲ ص ۴۷۴، باب من جعل قبل صلوٰۃ المغرب رکعتین،

استدلال کمزور ہوجاتا ہے[1]،

حنفیہ کا دوسرا استدلال ابو داؤد[2] میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت ہے، عن طاؤس قال سئل ابن عمر عن الرکعتین قبل المغرب فقال ما رأیت احدًا علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلیھا ورخص[3] فی الرکعتین بعد العصر،

حنفیہ کی تیسری دلیل ابراہیم نخعی کی روایت ہے، "قال لم یصل ابو بکر ولا عمر ولا عثمان رضی اللہ عنہم قبل المغرب رکعتین[4]"

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان روایات سے سنیت کی نفی تو ثابت کی جا سکتی ہے لیکن عدم جواز پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ ان روایات میں پڑھنے کی نفی ہے، نہی نہیں، جبکہ جواز پر شافعیہ کے پاس مضبوط دلائل موجود ہیں،

(۱) بخاری میں روایت ہے "عبد اللہ المزنی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال صلوا قبل صلوٰۃ المغرب قال فی الثالثۃ لمن شاء کراھیۃ ان یتخذھا الناس سنۃ[5]"

(۲) بخاری[6] ہی میں حضرت انسؓ کی روایت ہے، قال کان المؤذن اذا اذن قام ناس من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یبتدرون السواری حتی یخرج النبی

---

[1] وقال علاء الدین الماردینی فی الجوھر النقی "قلت اخرج البزار ھذا الحدیث (ای حدیث حیان بن عبید اللہ البصری) ثم قال حیان رجل من اہل البصرۃ مشہور لیس بہ باس وقال فیہ ابو حاتم صدوق وذکرہ ابن حبان فی الثقات من اتباع التابعین واخرج لہ الحاکم فی ابواب الزنا حدیثاً وصحح اسنادہ فہذہ زیادۃ من ثقۃ فیحمل علی ان لابن بریدۃ فیہ سندین سمعہ من ابن مغفل بتلک الزیادۃ وسمعہ من ابیہ بالزیادۃ » (فی ذیل سنن کبریٰ بیہقی ج۲ ص۴۷۵) مرتب عفی عنہ

[2] ج ۱ ص ۱۸۲ باب الصلوٰۃ قبل المغرب، اخرجہ البیہقی ایضًا فی سننہ الکبریٰ ج ۲ ص ۴۷۴ و ۴۷۵ فی باب من جعل قبل صلوٰۃ المغرب رکعتین، ۱۲

[3] ای وما رأیت احدًا رخص فی الرکعتین بعد العصر، ۱۲

[4] بیہقی ج ۲ ص ۴۷۶ باب من جعل قبل صلوٰۃ المغرب رکعتین، ۱۲

[5] بخاری ج ۱ ص ۱۵۷ کتاب التہجد باب الصلوٰۃ قبل المغرب واخرجہ ابو داؤد فی سننہ ج ۱ ص ۱۸۲، تحت باب الصلوٰۃ قبل المغرب، ۱۲

[6] ج ۱ ص ۸۷ کتاب الاذان باب کم بین الاذان والاقامۃ ۱۲ (مرتب عفی عنہ)

صلی اللہ علیہ وسلم وھم کذلک یصلون رکعتین قبل المغرب ولم یکن بین الاذان والاقامۃ شئ۔ (قال مبالغۃ فی القلۃ)

(۳) ابوداؤد[1] میں روایت ہے "عن انس بن مالک قال صلیت الرکعتین قبل المغرب علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال قلت لانس اراکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال نعم رآنا فلم یامرنا ولم ینھنا" اس مجموعے سے رکعتین قبل المغرب کا جواز ثابت ہوتا ہے، اسی بناء پر متاخرین حنفیہ میں سے شیخ ابن ہمام[2] نے جواز کے قول کو ترجیح دی ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کرتے ہوئے فرمایا کہ روایات کے ذریعہ رکعتین قبل المغرب کے استحباب کی نفی تو ثابت ہوتی ہے لیکن ان کو مکروہ یا بدعت کہنے کا کوئی جواز نہیں،

بہرحال رکعتین قبل المغرب روایات کی رُو سے جائز ہیں، البتہ ان کا ترک فضل معلوم ہوتا ہے، جس کی دو وجوہ ہیں، ایک تو یہ کہ احادیث میں تعجیلِ مغرب کی تاکید بڑی اہمیت کے ساتھ وارد ہوئی ہے، اور یہ رکعتین اس کے منافی ہیں، دوسرے صحابہ کرام کی اکثریت یہ رکعتین نہیں پڑھتی تھی، اور احادیث کا صحیح مفہوم تعاملِ صحابہ ہی سے ثابت ہوتا ہے، چونکہ صحابہ کرام نے عام طور سے ان کو ترک کیا ہے اس لئے اُن کا ترک ہی بہتر معلوم ہوتا ہے[3] البتہ کوئی پڑھے تو وہ بھی قابلِ ملامت نہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم،

بَابُ مَاجَاءَ فِيْمَنْ اَدْرَكَ رَكْعَةً مِّنَ الْعَصْرِ قَبْلَ اَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ

فقد ادرک الصبح، اس حدیث کا جزو ثانی متفق علیہ ہے، یعنی اگر نمازِ عصر کے دَوران سورج غروب ہوجائے اور باقی نماز غروب کے بعد ادا کی جائے تو نماز ہوجاتی ہے،

---

[1] ج ۱ ص ۱۸۲ باب الصلوٰۃ قبل المغرب، ۱۲

[2] سُئل سعید بن المسیب عن الرکعتین قبل المغرب فقال ما رأیت فقیہاً یصلیہما الیس سعد بن مالک، وقول ابی سعید الخدری لم ادرک احداً من الصحابۃ یصلیہما غیر سعد بن مالک کما فی المعتصر وفی بدائع الفوائد ص ۱۱۵ ج ۲ عن احمد ما فعلتہ الامرۃ فلم ار الناس علیہ فترکتہا،، المنتخب من معارف السنن ج ۲ ص ۱۴۵ و ۱۴۶،

(مرتب عفی عنہ)

البتہ امام طحاویؒ کا مسلک یہ ہے کہ فجر اور عصر دونوں میں نماز فاسد ہوجائے گی، اور دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، جبز واوّل میں احناف اور ائمہ ثلاثہ کے درمیان اختلاف ہے، کہ ائمہ ثلاثہ فجر اور عصر میں کوئی فرق نہیں کرتے، اور فجر میں بھی عدم فساد صلوٰۃ کا حکم لگاتے ہیں، جبکہ حنفیہ فجر میں نماز کو فاسد کہتے ہیں، البتہ شیخینؒ کے نزدیک اگر ارتفاع شمس تک مصلی توقعت کرے اور اس کے بعد دوسری رکعت پڑھے تو وہ نفل بن جاتی ہے، جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک نماز بالکل باطل ہوجاتی ہے،

ائمہ ثلاثہ اور جمہور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جس میں ارشاد ہے: "من ادرك من الصبح ركعة قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك من العصر ركعة قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر" اس حدیث میں فجر اور عصر کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا، حدیث باب حنفیہ کے بالکل خلاف ہے، مختلف مشائخ حنفیہ نے اس کا جواب دینے میں بڑا زور لگایا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ کوئی شافی جواب نہیں دیا جا سکا یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے مسلک پر اس حدیث کو مشکلات میں سے شمار کیا گیا ہے،

امام طحاویؒ احادیث النہی عن الصلوٰۃ فی الاوقات المکروھۃ سے استدلال کرتے ہیں، اور حدیث باب میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہ حدیث اُن لوگوں کے حق میں ہے جن پر پہلی بار نماز فرض ہو رہی ہو، کالصبی اذا بلغ والکافر اذا اسلم، اسی طرح حائضہ جبکہ وہ پاک ہوجائے، اور مطلب یہ ہے کہ اگر ان لوگوں نے اتنا وقت پالیا جس میں ایک رکعت ادا کی جاسکے، تو اُن پر نماز فرض ہوگئی، اور اس کی قضاء واجب ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ اگر ایک رکعت اس وقت پڑھے اور ایک رکعت بعد میں پڑھے تو نماز درست ہے، امام طحاویؒ کے نزدیک حدیث باب کی تقدیر یوں ہے، "من ادرك من الصبح وقت ركعة قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك وجوب صلوٰة الصبح ومن ادرك من العصر وقت ركعة قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك وجوب صلوٰة العصر"

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ پھر اس میں فجر اور عصر ہی کی کیا تخصیص ہے، یہ حکم تو پانچوں نمازوں میں یکساں ہے، اس کا جواب امام طحاویؒ یہ دیتے ہیں کہ فجر اور عصر کے اوقات کا خروج چونکہ سب سے زیادہ نمایاں ہوتا ہے اس لئے خاص طور سے اُن کو ذکر کر دیا گیا، ورنہ حکم عام ہی ہے، لیکن امام طحاویؒ کی توجیہ ان روایات میں نہیں چل سکتی جن میں یتم صلوٰتہ[1]

---

[1] سنن کبریٰ بیہقی، ج ۱ ص ۳۷۹ کتاب الصلوٰۃ باب الدلیل علیٰ انہا لا تبطل بطلوع الشمس فیہا، ۱۲

"فليتم صلاته"[1] يا "فليصل اليها اخرى"[2] کی زیادتی وارد ہوئی ہے، یا جن کے الفاظ ایسے ہیں "من ادرک من الصبح رکعة قبل ان تطلع الشمس و رکعة بعد ما تطلع فقد ادرک الصبح"[3] ان الفاظ کی کوئی توجیہ امام طحاویؒ کے قول پر ممکن نہیں،

بہرحال یہ تو امام طحاویؒ کا مسلک تھا، اور جو حضرات حنفیہ فجر اور عصر میں تفریق کے قائل ہیں اُن کے مسلک پر حدیثِ باب کی توجیہ بہت دشوار ہے، عام طور سے حنفیہ کی طرف سے جو دلیل پیش کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ حدیثِ باب اُن احادیث کے ساتھ معارض ہے جن میں طلوع اور غروب کے وقت نماز کی ممانعت وارد ہوئی ہے، "واذا تعارضا تساقطا" لہٰذا اس تساقط کی وجہ سے ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ فجر کی نماز فاسد اور عصر کی درست ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ وقتِ فجر میں کوئی وقت ناقص نہیں، بلکہ پورا وقتِ کامل ہے، لہٰذا جو آخرِ وقت میں نماز شروع کر رہا ہے اس پر وجوبِ کامل ہوا، لیکن طلوعِ شمس کی حیلولت کی وجہ سے ادائیگی ناقص ہوئی، اور وجوبِ کامل کی صورت میں اگر ادائیگی ناقص ہو تو وہ مفسدِ صلوٰۃ ہے، اس کے برخلاف وقتِ عصر میں اصفرار سے لے کر غروب تک کا وقت ناقص ہے، لہٰذا جو شخص عصر کے آخری وقت میں نماز شروع کر رہا ہے اس پر وجوب ناقص ہوا، اور ادائیگی بھی ناقص ہوئی، تو چونکہ اس نے جیسا وجوب ہوا تھا ویسی ہی ادائیگی بھی کر دی لہٰذا اس کی نماز فاسد نہ ہوئی

یہ وہ توجیہ ہے جو عام طور سے مشائخ حنفیہ کی طرف سے پیش کی جاتی ہے، شیخ ابن ہمامؒ نے بھی یہی توجیہ کی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس توجیہ پر بیشمار اشکالات وارد ہوتے ہیں مثلاً ایک اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ یہ ساری توجیہ حدیثِ باب اور احادیث النہی عن الصلوٰۃ فی الاوقات المکروہۃ کے درمیان تعارض کے اثبات پر مبنی ہے، حالانکہ درحقیقت دونوں میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ یہاں صرف نہی ہے نہ کہ نفی اور یہاں اثبات ہے، اور تعارض نفی اور اثبات میں ہوتا ہے نہ کہ نہی اور اثبات میں بالفاظ دیگر احادیث النہی کا موضوع جواز و عدمِ جواز ہے اور حدیثِ باب کا موضوع فساد و عدمِ فساد، بالخصوص حنفیہ کے مسلک پر تو قطعاً تعارض متحقق نہیں ہوتا، کیونکہ حنفیہ کا اصول یہ ہے کہ نہی عن الافعال الشرعیۃ منہی عنہ کی صحت کو مستلزم ہوتی ہے، ______ اس کی تفصیل یہ ہے کہ حنفیہ نے افعال کو دو قسم پر منقسم کیا ہے، افعالِ شرعیہ اور افعالِ حسیہ، افعالِ شرعیہ وہ افعال ہیں جن کی تعریف اور حقیقت و شرائط شرع کے آنے سے

---

[1] دارقطنی (ج ۱ ص ۳۸۲) باب قضاء الصلوٰۃ بعد وقتہا و من دخل فی صلوٰۃ فخرج وقتہا قبل تمامہا ۱۲

[2] اخرجہ البیہقی فی سننہ الکبریٰ (ج ۱ ص ۳۷۹) باب الدلیل علی انہا لا تبطل بطلوع الشمس فیہا، والدارقطنی فی سننہ (ج ۱ ص ۳۸۲) فی باب قضاء الصلوٰۃ بعد وقتہا و من دخل فی صلوٰۃ فخرج وقتہا قبل تمامہا ۱۲ مرتب

[3] بیہقی (ج ۱ ص ۳۷۹) باب الدلیل علی انہا لا تبطل بطلوع الشمس فیہا ۱۲

پہلے معلوم نہ تھی، جیسے صلوٰۃ، زکوٰۃ اور صوم وغیرہ، دوسرے افعالِ حسیہ، اُن کی حقیقت کا معلوم ہونا شریعت پر موقوف تھا جیسے زنا وغیرہ ان افعال کے نتائج شرعاً بھی معتبر نہیں، یعنی اس میں نہی سے ممانعت اور عدم صحت دونوں کا ثبوت ہوتا ہے، بخلاف افعالِ شرعیہ کے کہ ان میں نہی کا نتیجہ صرف ممانعت ہے عدمِ صحت پر نہیں، جیسے حدیث[1] میں ایام النحر میں روزے کی ممانعت وارد ہوئی ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک صوم یوم النحر ناجائز ہونے کے باوجود معتبر ہوتا ہے، یعنی اگر رکھ لیا تو صحیح ہو جائے گا، ورنہ تکلیف مالایطاق لازم آئے گی، کیونکہ نہی اسی سے ہوتی ہے جو استطاعت میں ہو، ورنہ نہی نہی نہیں رہتی، بلکہ نفی بن جاتی ہے، بخلاف افعالِ حسیہ کے کہ اُن کا وجود بغیر شرع ممکن ہے، لہٰذا اگر شرعاً ان افعال کے نتائج تسلیم نہ کئے جائیں تو اس سے فعل کی نفی لازم نہیں آتی، اسی طرح طلوع و غروب کے وقت نماز سے نہی کا مطلب یہ ہوگا کہ اس وقت نماز پڑھنا ناجائز تو ہے، لیکن اگر کوئی پڑھ لے تو نماز ہو جائے گی، یہ بات حنفیہ کے اصول کے عین مطابق ہے، جب یہ بات متعین ہو گئی کہ احادیث النہی عدمِ جوازِ صلوٰۃ پر دال ہیں اور حدیثِ باب صحتِ صلوٰۃ پر تو تعارض باقی نہ رہا، اور جب تعارض ہی نہ رہا تو پھر رجوع الی القیاس باطل ہے،

یہ اشکال بہت قوی ہے اور علماءِ متقدمین کی کتابوں میں اس کا کوئی حل نہیں ملتا، البتہ حکیم الامت حضرت مولانا تھانوی قدس سرہٗ نے "بوادر النوادر" میں اس اشکال کو حل کرنے کی کوشش فرمائی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ نہی عن الصلوٰۃ فی الاوقات المکروہۃ محض نہی نہیں ہے بلکہ نفی بھی ہے، کیونکہ حضرت ابو سعید خدریؓ کی مرفوع روایت میں الفاظ اس طرح آئے ہیں: لاصلوٰۃ بعد الفجر حتیٰ تبزغ[3] الشمس ولاصلوٰۃ بعد العصر حتیٰ تغرب الشمس[2]" اس کا حاصل یہ ہے کہ یہ نہی نہیں بلکہ نفی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ طلوع و غروب کے وقت نہ صرف نماز ناجائز ہے بلکہ فاسد بھی ہے، اور حدیثِ باب، میں اثبات ہے، لہٰذا تعارض متحقق ہو گیا، اور قیاس کی طرف رجوع درست ہوا،

اگرچہ حضرتؒ کی یہ تحقیق دوسری تمام تحقیقات کے مقابلہ میں اقرب الی القبول ہے لیکن معاملہ اس کے باوجود حل ہوتا نظر نہیں آتا، اولاً اس لئے کہ لاصلوٰۃ کا صیغہ بکثرت نہی کے معنی

---

[1] کما فی احادیث مسلم (ج ۱ ص ۳۶۰) باب تحریم صوم یومی العیدین ۱۲ مرتب

[2] نسائی ج ۱ ص ۶۶ (طبع مکتبہ سلفیہ لاہور) کتاب المواقیت باب النہی عن الصلوٰۃ بعد العصر،

[3] تبزغ ای تطلع، ۱۲ مرتب

میں آتا ہے، کما فی قولہ علیہ السلام لاصلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد[1]، و کما فی قولہ علیہ السلام لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب[2]، اسی طرح مذکورہ حدیث میں بھی نفی نہی کے معنی میں ہو سکتی ہے، اور حدیث مذکور کی یہ تشریح دو وجہ سے بہتر ہے، ایک اس لئے کہ دوسری تمام روایات میں نہی کا صیغہ ہے، اور ایک منفرد روایت کو روایاتِ کثیرہ پر محمول کرنا اَولیٰ ہوتا ہے، دوسرا اس لئے کہ نفی کے معنی مراد لینے سے تعارض متحقق ہوتا ہے جس سے تساقط کی ضرورت پڑتی ہے، اور نہی کے معنی لینے سے تعارض رفع ہو جاتا ہے، اور ظاہر ہے کہ وہ معنی مراد لینا اَولیٰ ہے جس سے تعارض رفع ہوتا ہے، بہ نسبت اس کے کہ وہ معنی مراد لئے جائیں جس سے تعارض ثابت ہوتا ہو، اور پوری روایت ہی ساقط ہو جاتی ہو، جو کہ ابطال الشئی بنفسہ ہے۔

ثانیاً تعارض اگر مان بھی لیا جائے تو جو قیاس حنفیہ نے پیش کیا ہے خود اس میں وجوب اور ادا میں کمال اور قصور کے اعتبار سے فرق ہو جانے پر نماز کا فاسد ہونا محلِ نظر ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگرچہ وجوبِ ادا عین ادائیگی کے وقت ہوتا ہے، لیکن نفسِ وجوب باتفاق ابتداءِ وقت میں ہو جاتا ہے، لہٰذا نفسِ وجوب کے اعتبار سے نہ فجر کی نماز درست ہونی چاہئے نہ عصر کی، دوسرا اگر وجوبِ ادا ہی کا اعتبار ہو تب بھی ہمیں یہ اصول تسلیم نہیں کہ وجوبِ ادا اگر کامل وقت میں ہوا ہو اور ادائیگی ناقص وقت میں تو وہ مفسدِ صلوٰۃ ہوتی ہے، اس لئے کہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اصفرارِ شمس سے ذرا پہلے وقتِ کامل میں نماز شروع کرے اور اصفرار کے بعد وقتِ مکروہ میں ختم کرے تو اس کی نماز بھی فاسد ہو جائے، اس لئے کہ وجوبِ ادا، وقتِ کامل میں ہوا اور ادائیگی وقتِ ناقص میں، جبکہ اس فسادِ صلوٰۃ کا کوئی قائل نہیں، بہر حال حنفیہ کے اس قیاس پر ان اعتراضات کا کوئی تسلی بخش جواب احقر کو نہیں ملا،

ایک دوسری توجیہ علامہ ابن الملک نے کی ہے، اور وہ یہ کہ حدیثِ باب میں "فقد ادرک الصبح" سے مراد "فقد ادرک ثواب الصبح" ہے، اور مقصد یہ ہے کہ اگر کوئی شخص طلوع سے

---

[1] دار قطنی ج ۱ ص ۴۲۰ کتاب الصلوٰۃ باب الحث لجار المسجد علی الصلوٰۃ فیہ الا من عذر،
[2] مسلم ج ۱ ص ۱۶۹ باب وجوب قراءۃ الفاتحۃ فی کل رکعۃ وانہ اذا لم یحسن الفاتحۃ ولا امکنہ تعلمہا قرأ ما تیسر لہ غیرہا،

قبل ایک رکعت پڑھ لے تو اس کو صبح کی نماز کا ثواب مل جائے گا، اگرچہ اس کی نماز فاسد ہی ہو، اور اس پر قضا لازم ہو لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ صحیح بخاری[3] میں اس حدیث کے ساتھ..... فلیتم صلوٰتہ" اور سنن بیہقی[5] میں "فیصل الیہا اخریٰ" کے الفاظ بھی آئے ہیں، ان الفاظ پر یہ توجیہ بھی منطبق نہیں ہو سکتی،

حضرت شاہ صاحبؒ نے حدیث باب کی ایک اور توجیہ فرمائی ہے اور وہ یہ کہ حدیث درحقیقت مسبوق کے بارے میں ہے اور اس کا وہی مطلب ہے جو حضرت ابوہریرہؓ کی ایک دوسری حدیث مرفوع "مَن ادرک رکعۃ من الصلوٰۃ فقد ادرک الصلوٰۃ[3]" کا ہے، یعنی اگر مسبوق کو ایک رکعت بھی مل جائے تو اس کو جماعت کا ثواب حاصل ہو جائے گا، لیکن اس پر بھی یہ اشکال ہوتا ہے کہ پھر عصر اور فجر کی تخصیص کی کیا وجہ ہے، اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا کہ ان دونوں نمازوں کی اہمیت کو بیان کرنا مقصود ہے، جیسا کہ حضرت ابن فضالہؓ کی حدیث میں روایت ہے، "حافظ علی العصرین[4]"، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ کی اس توجیہ پر ایک اشکال یہ ہے کہ بیہقیؒ نے سنن کبریٰ میں اس حدیث کو ان الفاظ کے ساتھ بھی روایت کیا ہے، "من ادرک من الصبح رکعۃ قبل ان تطلع الشمس ورکعۃ بعد ما تطلع فقد ادرک الصبح[5]" اس سے صاف یہ معلوم ہوتا ہے کہ طلوع شمس کے بعد ایک رکعت پڑھنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی،

---

[1] ج ۱ ص ۹۷ کتاب مواقیت الصلوٰۃ باب من ادرک رکعۃ من العصر قبل الغروب، "عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا ادرک احدکم سجدۃ من صلوٰۃ العصر قبل ان تغرب الشمس فلیتم صلوتہ واذا ادرک سجدۃ من صلوٰۃ الصبح قبل ان تطلع الشمس فلیتم صلوتہ"، مرتب ۱۲

[2] ج ۱ ص ۳۷۹ باب الدلیل علی انہا لا تبطل بطلوع الشمس فیہا،

[3] بخاری ج ۱ ص ۸۲ کتاب مواقیت الصلوٰۃ باب من ادرک من الصلوٰۃ رکعۃ، ۱۲

[4] ابوداؤد ج ۱ ص ۶۱ باب المحافظۃ علی الصلوات، پوری روایت اس طرح ہے، "عن عبد اللہ ابن فضالۃ عن ابیہ قال علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فکان فیما علمنی وحافظ علی الصلوات الخمس قال قلتُ ان ہذہ ساعات لی فیہا اشغال فمرنی بامر جامع اذا انا فعلتہ اجزأعنی فقال حافظ علی العصرین وما کانت من لغتنا فقلت وما العصران فقال صلوٰۃ قبل طلوع الشمس وصلوٰۃ قبل غروبہا"، مرتب عفی عنہ

[5] سنن کبریٰ بیہقی ج ۱ ص ۳۷۹، باب الدلیل علی انہا لا تبطل بطلوع الشمس فیہا،

اس اعتراض کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا ہے کہ درحقیقت یہ روایت حضرت ابوہریرہؓ کی ایک اور روایت کی معنوی تلخیص ہے جس میں ارشاد ہے:۔۔۔ "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من لم یصل رکعتی الفجر فلیصلہما بعد ما تطلع الشمس[1]"

یہ دونوں روایتیں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہیں، اور دونوں کا مدار قتادہ پر ہے، اس لئے یہ دونوں بظاہر ایک ہی حدیث ہیں، اور اس میں رکعۃ قبل الطلوع سے مراد صلوٰۃ مکتوبہ ہے، جو اس نے طلوعِ شمس سے پہلے پڑھی اور رکعۃ بعد ما تطلع سے مراد فجر کی سنتیں ہیں، جو وہ طلوعِ شمس کے بعد ادا کرے گا،

لیکن اس توجیہ پر ایک قوی اشکال یہ ہے کہ بیہقی[2] میں مکمل روایت اس طرح مروی ہے "من ادرک من الصبح رکعۃ قبل ان تطلع الشمس ورکعۃ بعد ما تطلع فقد ادرک الصبح ومن ادرک رکعۃ من العصر قبل ان تغرب الشمس وثلاثا بعد ما تغرب فقد ادرک العصر، اس حدیث کے جزوِ ثانی میں ظاہر ہے کہ رکعۃ سے مراد سنتیں نہیں لی جاسکتیں لہٰذا اس حدیث کے جزوِ اوّل میں بھی رکعۃ سے سنتِ فجر مراد لینا مشکل ہے، خود صاحبِ معارف السنن نے حضرت شاہ صاحبؒ کی اس توجیہ کو بہت مفصل اور موجّہ کرکے بیان کیا ہے لیکن آخر میں خود انھوں نے بھی یہ اعتراف کیا ہے کہ شرح صدر اس پر بھی نہیں ہوتا، اس کے علاوہ ان تمام توجیہات پر ایک مشترک اعتراض یہ ہے کہ حدیث کو اپنے ظاہر سے مؤوّل کرنا کسی نص یا دلیل شرعی کی وجہ سے ہو سکتا ہے، اور اس معاملہ میں تفریق بین الفجر والعصر کے بارے میں حنفیہؒ کے پاس کوئی نصِ صریح نہیں، صرف قیاس ہے، اور وہ بھی مضبوط نہیں،

حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ میں حنفیہؒ کی طرف سے کوئی ایسی توجیہ اب تک احقر (استاذنا المحترم الشیخ محمد تقی عثمانی دام اقبالہم) کی نظر سے نہیں گذری جو کافی اور شافی ہو، اس لئے حدیث کو توڑ موڑ کر حنفیہ کے مسلک پر فِٹ کرنا کسی طرح مناسب نہیں، یہی وجہ ہے کہ حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا کہ اس حدیث کے بارے میں حنفیہؒ کی تمام تاویلات باردہ ہیں، اور حدیث میں کھینچ تان کرنے کے بجائے کھُل کر یہ کہنا چاہئے کہ اس بارے میں حنفیہؒ کے دلائل ہماری سمجھ میں نہیں

---

[1] ترمذی ج ا، ابواب الصلوٰۃ باب ما جاء فی اعادتہما بعد طلوع الشمس ۱۲

[2] ج ا ص ۳۷۹ کتاب الصلوٰۃ باب الدلیل علی انہا لا تبطل بطلوع الشمس فیہا، ۱۲

آسکے، اوران اوقات میں نماز پڑھنا ناجائز تو ہے لیکن اگر کوئی پڑھ لے تو ادا، ہوجائے گی،

حضرت گنگوہیؒ کے علاوہ صاحب بحرالرائق اور علامہ شبیر احمد صاحب عثمانیؒ نے بھی دلائل کے اعتبار سے ائمہ ثلاثہ کے مسلک کو ترجیح دی ہے، شاید یہی وجہ ہے کہ امام ابویوسفؒ سے ایک روایت یہ مروی ہے کہ طلوعِ شمس سے فجر کی نماز فاسد نہیں ہوتی، البتہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر اثنار صلوٰۃ میں طلوعِ شمس ہوجائے تو مصلی کو اس وقت تک انتظار کرنا چاہئے جب تک سورج بلند ہو پھر نماز پوری کرنی چاہئے[۱]،

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الصَّلٰوتَيْنِ؛

جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین الظھر والعصر، اس پر ائمہ کا اتفاق ہو کہ بغیر کسی عذر کے جمع بین الصلوٰتین کرنا جائز نہیں، البتہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عذر کی صورت میں جمع بین الصلوٰتین جائز ہے، پھر عذر کی تفصیل میں یہ اختلاف ہو کہ شافعیہؒ اور مالکیہ کے نزدیک سفر اور مطر عذر ہے، اور امام احمدؒ کے نزدیک مرض بھی عذر ہے، پھر سفر میں بھی امام شافعیؒ پوری مقدار سفر کو عذر قرار دیتے ہیں، جبکہ امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ جمع بین الصلوٰتین صرف اس وقت جائز ہوگی جب مسافر حالتِ سیر میں ہو، اور اگر کہیں ٹھہر گیا خواہ ایک ہی دن کے لئے تو وہاں جمع بین الصلوٰتین جائز نہیں، بلکہ امام مالکؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ مطلق حالتِ سیر بھی کافی نہیں، بلکہ جب کسی وجہ سے تیز رفتاری ضروری ہو تب جمع بین الصلوٰتین جائز ہوگی ورنہ نہیں،

پھران سب حضرات کے نزدیک جمع تقدیم بھی جائز ہے، اور جمع تاخیر بھی، جمع تاخیر کے لئے اُن کے نزدیک شرط یہ ہے کہ پہلی نماز کا وقت گزرنے سے پہلے پہلے جمع کی نیت کرلی ہو اور جمع تقدیم کے لئے شرط یہ ہے کہ پہلی نماز ختم کرنے سے پہلے پہلے جمع کی نیت کرلی ہو، اس کے بغیر جمع بین الصلوٰتین جائز نہیں،

---

[۱] فکانہ استحسن ہذا لیکون مؤدیا لبعض الصلوٰۃ فی الوقت ولو افسدہا کان مؤدیا جمیع الصلوٰۃ خارج الوقت وادار لبعض الصلوٰۃ فی الوقت اولی من اداء الکل خارج الوقت، کذا ذکر السغناقی نقلاً عن المبسوط واللہ اعلم، (لمعات التنقیح ج ۲، ص ۲۴۵) ۱۲

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہی کہ جمع بین الصلوٰتین حقیقی صرف عرفات اور مزدلفہ میں مشروع کر اس کے علاوہ کہیں بھی جائز نہیں، اور اس میں عذر کے پائے جانے اور نہ پائے جانے کا بھی کوئی اعتبار نہیں[۱]، البتہ جمع صوری جائز ہے، جسے جمع فعلی بھی کہتے ہیں، اس کی صورت یہ ہوگی کہ ظہر کی نماز بالکل آخر وقت میں اور عصر کی نماز بالکل شروع وقت میں ادا کی جائے، اس طرح دونوں نمازیں اپنے اپنے وقت میں ہوں گی البتہ ایک ساتھ ہونے کی بنا پر صورۃً اسے جمع بین الصلوٰتین کہہ دیا گیا ہے،

ائمہ ثلاثہ حضرت انسؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی ان روایات سے استدلال کرتے ہیں، جن میں یہ مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ تبوک کے موقع پر ظہر و عصر اور مغرب و عشاء کے درمیان جمع فرمایا[۲]، اس مفہوم کی روایات تقریباً تمام صحاح میں موجود ہیں، نیز ابوداؤد[۳] وغیرہ میں حضرت معاذ بن جبلؓ کی روایت موجود ہے، جس سے جمع تقدیم کا جواز بھی معلوم ہوتا ہے،

جبکہ حنفیہ کے مندرجہ ذیل دلائل ہیں:-

① قولہ تعالیٰ اِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتٰبًا مَّوْقُوْتًا (سورۂ نساء، رقم الآیۃ ۱۰۳) وقولہ تعالیٰ فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّيْنَ الَّذِيْنَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُوْنَ (سورۂ ماعون، رقم الآیۃ ۴، پارہ ۳۰) وقولہ تعالیٰ حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى (سورۂ بقرہ، رقم الآیۃ ۲۳۸) ان تمام آیات میں یہ بات واضح ہے کہ نماز کے اوقات معتبر ہیں، اور ان کی محافظت واجب ہے، اور ان اوقات کی خلاف ورزی باعث عذاب ہے، ظاہر ہے کہ یہ آیات قطعی الثبوت والدلالۃ ہیں، اور اخبار آحاد اس کا مقابلہ نہیں کر سکتیں، بالخصوص جبکہ اخبار آحاد میں توجیہ صحیح کی گنجائش بھی موجود ہو،

---

[۱] وہو قول الحسن والنخعیؒ (فتح الباری ج ۲ ص ۴۶۴) ۱۲

[۲] کما فی روایۃ مسلم عن ابن عباسؓ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمع بین الصلاۃ فی سفرۃ سافرہا فی غزوۃ تبوک فجمع بین الظہر والعصر والمغرب والعشاء" (مسلم ج ۱، ص ۲۴۶ کتاب صلوٰۃ المسافرین وقصرہا باب جواز الجمع بین الصلاتین فی السفر) مرتب عفی عنہ

[۳] ج ۱ ص ۱۷۰، باب الجمع بین الصلوٰتین ۱۲

(۲) بخاری[1] میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے: قال ما رأیتُ النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوٰۃ لغیر میقاتہا الا صلوتین جمع بین المغرب والعشاء وصلی الفجر قبل میقاتہا (المعتاد)

(۳) اصحاب سنن نے حضرت ابو قتادہؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مروی ہے: لیس فی النوم تفریط انما التفریط فی الیقظۃ بان یؤخر صلوٰۃ الی وقت اخری[2]،

(۴) اوقاتِ صلوٰۃ کی تحدید تواتر سے ثابت ہے اور اخبار آحاد ان میں تغیر نہیں کرسکتے،

ان دلائل کی روشنی میں ائمہ ثلاثہ کے تمام مستدلات کا جواب یہ ہے کہ جمع بین الصلوتین کے وہ تمام واقعات جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں، ان میں جمع حقیقی مراد نہیں، بلکہ جمع صوری مراد ہے اور جمع صوری مراد ہونے پر مندرجہ ذیل دلائل شاہد ہیں:

(۱) صحیح بخاری[3] میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے: قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اعجلہ السیر فی السفر یؤخر صلوٰۃ المغرب حتی یجمع بینہا و بین العشاء قال سالم وکان عبد اللہ بن عمر یفعلہ اذا اعجلہ السیر یقیم المغرب فیصلیہما ثلاثا ثم یسلم ثم قلما یلبث حتی یقیم العشاء الخ، اس میں صراحت ہو رہی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نمازِ مغرب سے فارغ ہونے کے بعد کچھ دیر انتظار فرماتے تھے، اور اس کے بعد نمازِ عشاء پڑھتے تھے، اس انتظار کا کوئی اور محمل نہیں ہوسکتا، سوائے اس کے کہ وہ وقتِ عشاء کے دخول کا تیقن چاہتے تھے، خود حافظ ابن حجرؒ نے بھی اعتراف کیا ہے کہ اس میں جمع صوری پر دلیل ملتی ہے (فتح الباری ج ۲ ص ۴۶۵)

(۲) اس سے زیادہ صریح روایت ابوداؤد[4] میں نافع عن عبداللہ بن واقد کے طریق

---

[1] ج ۱ ص ۲۲۸ کتاب المناسک باب متی یصلی الفجر بجمع (ای بمزدلفۃ) واخرجہ مسلم ایضاً فی کتاب الحج فی باب استحباب زیادۃ التغلیس بصلوٰۃ الصبح یوم النحر بالمزدلفۃ والمبالغۃ فیہ بعد تحقق طلوع الفجر (ج ۱ ص ۴۱۷)۔

[2] بلفظ للطحاوی باب الجمع بین الصلوتین ۱۲

[3] ج ۱ ص ۱۴۹، ابواب تقصیر الصلوٰۃ باب ہل یؤذن او یقیم اذا جمع بین المغرب والعشاء ۱۲

[4] ج ۱ ص ۱۷۱، باب الجمع بین الصلوتین، ۱۲

سے مروی ہے "ان مؤذن ابن عمرؓ قال الصلوٰۃ قال سِرْ سِرْ حتی اذا کان قبل غیوب الشفق نزل فصلّی المغرب ثم انتظر حتی غاب الشفق فصلّی العشاء ثم قال ان رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا اعجل بہ امر صنع مثل الذی صنعت، امام ابوداؤدؒ نے نہ صرف اس پر سکوت کیا ہے بلکہ اس کا ایک متابع بھی ساتھ ہی ذکر کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:—
عبد اللہ بن العلاء عن نافع قال حتی اذا کان عند ذہاب الشفق نزل فجمع بینہما،
نیز امام دارقطنیؒ نے بھی اپنی سنن[3] میں یہ روایت متعدد طرق سے نقل کی ہے اور سکوت کیا ہے،

③ صحیح مسلم[2] میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "قال صلّیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثمانیا جمیعا وسبعا جمیعا، قلت یا ابا الشعثاء اظنہ اخّر الظہر وعجّل العصر واخّر المغرب وعجّل العشاء قال انا اظن ذٰلک" اس روایت میں حدیث کے دو راویوں کا گمان حنفیہ کے عین مطابق ہے، یہ تمام روایات جمع صوری پر بالکل صریح ہیں،

④ ترمذی کی اگلی روایت جو حضرت ابن عباسؓ ہی سے مرفوعاً مروی[3] ہے، "قال من جمع بین الصلوٰتین من غیر عذر فقد اتی بابا من ابواب الکبائر" اگرچہ سنداً ضعیف ہے، کیونکہ اس کا مدار حنش بن قیس پر ہے، جس کے بارے میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: وھو ضعیف عند اھل الحدیث ضعّفہ احمد وغیرہ" لیکن مؤطا امام محمدؒ کی ایک روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے: "قال محمدؒ بلغنا عن عمر بن الخطابؓ انہ کتب فی الآفاق ینہاھم ان یجمعوا بین الصلوٰتین ویخبرھم ان الجمع بین الصلوٰتین فی وقت واحد کبیرۃ من الکبائر[4]،

---

[1] ج ۱ ص ۱۹۲ کتاب الصلوٰۃ باب الجمع بین الصلوٰتین فی السفر ۱۲

[2] ج ۱ ص ۲۴۶ کتاب صلوٰۃ المسافرین وقصرہا، باب جواز الجمع بین الصلوٰتین فی السفر ۱۲

[3] و رواہ الدارقطنی ایضاً فی سننہ ج ۱ ص ۳۹۵ فی باب صفۃ الصلوٰۃ فی السفر والجمع بین الصلوٰتین من غیر عذر وصفۃ الصلوٰۃ فی السفینۃ وقال "حنش ھذا ابو علی الرحبی متروک" (مرتب عفی عنہ)

[4] (قال محمدؒ) اخبرنا بذلک الثقات عن العلاء بن الحارث عن مکحول" مؤطا امام محمدؒ باب الجمع بین الصلوٰتین فی السفر والمطر ص ۱۲۹ و ۱۳۰ (طبع نور محمد)، مرتب عفی عنہ،

۵ بعض صورتوں میں قائلین جمع حقیقی بھی جمع کو جمع صوری پر ہی محمول کرنے پر مجبور ہیں مثلاً حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب "قال جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین الظھر والعصر، وبین المغرب والعشاء بالمدینۃ من غیر خوف ولا مطر" اس میں دوسرے ائمہ بھی جمع فعلی مراد لینے پر مجبور ہیں، صرف امام احمدؒ نے اسے حالت مرض پر محمول فرمایا ہے، لیکن یہ بات بھی بہت بعید ہے کہ ساری کی ساری ... آبادی اس وقت بیمار ہو گئی ہو اور دوسرے جب حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا گیا کہ اس جمع سے آپ کا مقصد کیا ہے؟ تو انھوں نے صرف اتنا فرمایا: "ان لا تحرج امتہ" اگر اس کا سبب مرض ہوتا تو حضرت ابن عباسؓ اسے ضرور بیان فرماتے، اسی لئے حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اعتراف کیا ہے کہ اس روایت میں جمع صوری ہی مراد لینا بہتر ہے،[1] اور حقیقت بھی یہ ہے کہ حدیث باب کی توجیہ کا اس کے علاوہ اور کوئی راستہ نہیں اور جب اس روایت میں جمع صوری مراد لی جائے گی تو دوسری روایات کو بھی لامحالہ جمع صوری پر ہی محمول کیا جائے گا،

۶ اگر جمع سے مراد جمع صوری لی جائے تو تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے، اس کے برخلاف اگر جمع حقیقی مراد لی جائے تو حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب اور صحیحین میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت "ما صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ لغیر میقاتہا الخ" کو بالکل چھوڑنا پڑتا ہے، اور ظاہر ہے کہ وہی توجیہ راجح ہو گی جس میں تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہو۔

۷ علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں جمع صوری مراد ہونے پر ایک بہت لطیف وجہ بیان فرمائی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ احادیث میں جہاں کہیں جمع بین الصلوٰتین کا ذکر آیا ہے وہاں جمع بین الظہر والعصر ہوا ہے یا بین المغرب والعشاء، ان کے علاوہ کسی بھی دو نمازوں میں نہ جمع ثابت ہے اور نہ کوئی اس کے جواز کا قائل ہے، چنانچہ ائمہ ثلاثہ بھی انہی دو نمازوں کے درمیان جمع کے قائل ہیں فجر اور ظہر یا عصر اور مغرب یا عشاء اور فجر کے درمیان جمع کرنا کسی کے نزدیک جائز نہیں، اور نہ ہی کسی روایت سے ثابت ہے، اب اگر جمع حقیقی مراد لی جائے تو اس تفریق کی کوئی معقول وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ ظہر و عصر کو جمع کرنا تو جائز ہو لیکن عصر اور مغرب کو جمع کرنا جائز نہ ہو،

---

[1] ج ۲ ص ۱۹، باب تاخیر الظہر الی العصر، و تحسن ہذا القول القرطبی و امام الحرمینؒ و جزم بہ ابن الماجشون و الطحاوی وقواہ ابن سید الناس کذا فی الفتح ۱۲

البتہ اگر جمع صوری مراد لی جائے تو اس کی معقول وجہ سمجھ میں آتی ہے، اور وہ یہ کہ فجر اور ظہر میں جمع صوری اس لئے ممکن نہیں کہ بیچ میں ایک طویل وقت جہل حائل ہے، اور عصر و مغرب اور عشار و فجر میں جمع صوری اس لئے ممکن نہیں کہ عصر اور عشار کے آخری اوقات مکروہ ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس جمع بین الصلوٰتین پر عمل فرمایا ہے وہ جمع صوری تھی نہ جمع حقیقی، ورنہ وہ تمام نمازوں میں ہوتی،

ائمہ ثلاثہ کی طرف سے جمع صوری مراد لینے پر کئی اعتراضات کئے جاتے ہیں،

(۱) پہلا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ صحیح مسلم[۱] میں حضرت انسؓ کی بعض روایات ایسی ہیں جن میں جمع صوری مراد لینا ممکن نہیں، مثلاً حضرت انسؓ کی ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں:-

"عن انس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا عجل علیہ السفر یؤخر الظہر الی اول وقت العصر فیجمع بینہما ویؤخر المغرب حتی یجمع بینہا وبین العشاء حین یغیب الشفق"

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ بالا دلائل کی روشنی میں جہاں تک "یؤخر الظہر الی اول وقت العصر" کے الفاظ کا تعلق ہے اس میں غایت مغیا میں داخل نہیں، رہے "حین یغیب الشفق" کے الفاظ تو ان کا مطلب یہ ہے کہ مغرب ایسے وقت پڑھی جبکہ شفق غائب ہونے کے قریب تھی، اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ ابوداؤد[۲] میں حضرت ابن عمرؓ کا ایک واقعہ اس طرح مروی ہے کہ ایک مرتبہ انھیں اپنی اہلیہ حضرت صفیہ[۳] کی علالت کی بنا پر تیز رفتاری سے سفر کرنا پڑا تو انھوں نے مغرب کی نماز مؤخر کر کے پڑھی، اس تاخیر کے بیان میں ابوداؤد کی مذکورہ روایت کے الفاظ یہ ہیں، "فسار حتی غاب الشفق فنزل فجمع بینہما،

---

[۱] ج ۱ ص ۲۴۵، کتاب صلوٰۃ المسافرین وقصرہا باب جواز الجمع بین الصلوٰتین فی السفر، ۱۲

[۲] ج ۱، ابواب صلوٰۃ السفر باب الجمع بین الصلوٰتین، ۱۲

[۳] اُخبر لشدۃ مرضہا وقرب موتہا یدل علیہ مارواہ النسائی قال سألنا سالم بن عبداللہ عن الصلوٰۃ فی السفر فقلنا اکان عبداللہ یجمع بین شیٔ من الصلوات فی السفر فقال لا الا بجمع ثم انتبہ فقال کانت عندہ صفیۃ فارسلت الیہ انی فی آخر یوم من الدنیا واول یوم من الآخرۃ فرکب وانا معہ الحدیث (بذل المجہود طبع سہارنپور) ج ۲، ص ۲۳۵، باب الجمع بین الصلوٰتین)، مرتب عفی عنہ

ایک روایت میں "حتی کان[1] بعد غروب الشفق" ایک روایت میں "حتی اذا کان[2] بعد ما غاب الشفق" ایک روایت میں "حتی اذا کاد[3] یغیب الشفق" اور ایک روایت میں "حتی اذا[4] کادان یغیب الشفق" کے الفاظ آئے ہیں، اور مسلم[5] کی روایت میں "بعد ان یغیب الشفق" کے الفاظ آئے ہیں، یہاں تطبیق کا بجز اس کے کوئی اور طریقہ نہیں کہ "حتی اذا کاد یغیب الشفق" کو اصل قرار دے کر دوسری روایات کو اسی پر محمول کیا جائے، اور کہا جائے کہ راویوں نے روایت بالمعنی کی ہے، چونکہ اوقات قریب قریب تھے اس لئے کسی نے "غاب الشفق" کسی نے "کاد یغیب الشفق" کسی نے "قبل غیبوبۃ الشفق" کے الفاظ سے اس واقعہ کو بیان کردیا، یہ توجیہ وتطبیق اس لئے راجح ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں پیچھے صریح روایات آچکی ہیں، کہ انھوں نے جمع صوری پر عمل فرمایا، مثلاً صحیح بخاری کی روایت میں "فلما یلبث حتی یقیم العشاء" کے الفاظ اور ابوداؤد[6] میں "حتی اذا کان قبل غیوب الشفق نزل فصلی المغرب ثم انتظر حتی غاب الشفق فصلی العشاء" کے الفاظ، نیز "حتی اذا کاد یغیب الشفق" والی روایت کے اگلے الفاظ جو اس طرح ہیں "نزل فصلی المغرب ثم انتظر حتی اذا غاب الشفق صلی العشاء" بھی اسی کی تائید کرتے ہیں[7]، یہی توجیہ حضرت انسؓ کی روایت میں بھی کی جاسکتی ہے کہ "حین یغیب الشفق" سے مراد یہ ہے کہ شفق غروب ہونے کے قریب تھی، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان الفاظ کے حقیقی معنی کسی صورت میں مراد نہیں ہوسکتے، اس لئے کہ غیبوبتِ شمس ایک آنی چیز ہے، اور

---

[1] جامع الاصول، ج ۵ ص ۱۴، رقم الحدیث ۴۰۳۲،

[2] دارقطنی ج ۱ ص ۳۹۱ باب الجمع بین الصلوتین فی السفر، رقم الحدیث ۸،

[3] دارقطنی ج ۱ ص ۳۹۳ باب الجمع بین الصلوتین فی السفر، رقم الحدیث ۱۷،

[4] دارقطنی ج ۱ ص ۳۹۴ باب الجمع بین الصلوتین فی السفر، رقم الحدیث ۲۱،

[5] ج ۱ ص ۲۴۵، کتاب صلوٰۃ المسافرین وقصرہا باب جواز الجمع بین الصلوتین فی السفر،

[6] ج ۱ ص ۱۷۹، ابواب تقصیر الصلوٰۃ باب ہل یؤذن او یقیم اذا جمع بین المغرب والعشاء،

[7] ج ۱ ص ۱۷۱ باب الجمع بین الصلوتین،

[8] نیز ایک دوسری روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے جس کے الفاظ اس طرح ہیں، "حتی اذا کان آخر الشفق نزل فصلی المغرب ثم اقام العشاء وقد تواری الشفق فصلی بنا" (جامع الاصول ج ۵، ص ۱۶، رقم الحدیث ۴۰۳۲)، ...... دارقطنی ج ۱ ص ۳۹۳ باب الجمع بین الصلوتین فی السفر، میں بھی تقریباً یہی الفاظ مروی ہیں، (مرتب عفی عنہ)

اس ایک آن میں دونوں نمازیں پڑھنا ممکن نہیں،

(۲) دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ جمع صوری کے اوپر جمع بین الصلوٰتین کا اطلاق ہی درست نہیں، کیونکہ اس میں ہر نماز اپنے وقت پر ادا کی جاتی ہے، لہٰذا جمع بین الصلوٰتین کی روایات کو اس پر محمول کرنا ایک دُور کی تاویل ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ جمع صوری پر جمع بین الصلوٰتین کا اطلاق خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلامِ مبارک سے ثابت ہے، کہ آپ نے حضرت حمنہ بنت جحش سے فرمایا: فإن قویتِ علی ان تؤخری الظہر وتعجلی العصر ثم تغتسلین حتی تطہرین وتصلین الظہر والعصر جمیعاً ثم تؤخرین المغرب وتعجلین العشاء ثم تغتسلین وتجمعین بین الصلوٰتین[1]"

(۳) تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ جمع بین الصلوٰتین کا منشاء آسانی پیدا کرنا ہے، اور جمع صوری میں کوئی آسانی نہیں بلکہ مشکل ہے، کیونکہ اوقات کی تعیین کا اہتمام ہر ایک سے نہیں ہوسکتا،

اس کا جواب یہ ہے کہ جمع صوری میں بھی بہت آسانی ہے، کیونکہ مسافر کو اصل دشواری بار بار اُترنے چڑھنے اور وضو کرنے میں ہوتی ہے، اور جمع صوری میں اس دشواری کا سدِّ باب ہوجاتا ہے،

(۴) چوتھا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ جمع تاخیر کو تو جمع صوری پر محمول کیا جاسکتا ہے، لیکن جمع تقدیم کی روایات کو جمع صوری پر محمول کرنا ممکن نہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جمع تقدیم فرمانے کا ذکر صرف حضرت معاذ بن جبلؓ کی ایک روایت میں آیا ہے جو ابوداؤد[2] میں مروی ہے، ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان فی غزوۃ تبوک اذا ارتحل قبل ان تزیغ[3] الشمس اخر الظہر حتی یجمعھا الی العصر فیصلیھما جمیعا واذا ارتحل بعد زیغ الشمس صلی الظہر والعصر جمیعا ثم سار وکان اذا ارتحل قبل المغرب اخر المغرب حتی یصلیھما

---

[1] جامع ترمذی، ابواب الطہارۃ باب فی المستحاضۃ انہا تجمع بین الصلوٰتین بغسل واحد،

[2] ج ا ص ۱۷۰، کتاب الصلوٰۃ، باب الجمع بین الصلوٰتین، ۱۲

[3] قولہ تزیغ ای ان تمیل عن وسط السماء الی الغرب، مرتب،

مع العشاء واذا ارتحل بعد المغرب عجّل العشاء فصلّاها مع المغرب " اور اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعف کی انتہاء کو پہنچی ہوئی ہے، خود امام ابوداؤدؒ اس کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: قال ابوداؤدؒ لم یرو هذا الحدیث الا قتیبة وحده "وهی اشارة الی ضعف هذا الحدیث[1]،

امام ترمذیؒ نے ابواب السفر کے تحت دربارہ باب ماجاء فی الجمع بین الصلوتین قائم کیا ہے، اس باب کے تحت امام ترمذیؒ نے بھی حضرت معاذؓ کی یہ روایت تخریج کی ہے اور آخر میں فرمایا "وحدیث معاذ حدیث حسن غریب تفرد به قتیبة لا نعرف احدا رواه عن اللیث غیره"۔ اور امام حاکمؒ جن کا تساہل مشہور ہے انھوں نے بھی اس حدیث کو ضعیف گردانا ہے، اور انھوں نے علوم الحدیث میں امام بخاریؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ " ان بعض الضعفاء ادخله علی قتیبة " چنانچہ اس روایت کو دوسرے جتنے حفاظ روایت کرتے ہیں وہ جمع تقدیم کا کوئی ذکر نہیں کرتے، اور کسی کی روایت میں بھی عصر کا ذکر نہیں، چنانچہ حضرت انسؓ کی روایت ابوداؤد ہی میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے:۔

"قال کان رسول الله صلی الله علیه وسلم اذا ارتحل قبل ان تزیغ الشمس اخر الظهر الی وقت العصر، ثم نزل فجمع بینهما فان زاغت الشمس قبل ان یرتحل صلی الظهر ثم رکب صلی الله علیه وسلم " اس میں زوالِ شمس کے بعد صرف ظہر پڑھنے کا ذکر ہے عصر کا کوئی ذکر نہیں، اسی وجہ سے امام ابوداؤدؒ کا یہ قول مشہور ہے: "لیس فی تقدیم الوقت حدیث قائم، کذا فی المرقاة لملّا علی قاریؒ،

البتہ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری[2] میں "باب اذا ارتحل بعد ما زاغت الشمس صلی الظهر ثم رکب" کے تحت معجم اسمٰعیلی اور اربعین حاکمؒ کے حوالہ سے جمع تقدیم کی تائید میں ایک روایت ذکر کی ہے، اور لکھا ہے: " لکن روی اسحٰق بن راهویه هذا الحدیث عن شبابة فقال کان اذا کان فی سفر فزالت الشمس صلی الظهر والعصر جمیعا ثم ارتحل، اخرجه الاسمٰعیلی " اس روایت پر خود اسمٰعیلی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اسحٰق بن راہویہ شبابہ سے روایت کرنے میں متفرد ہیں، اور جعفر الفریابی اسحٰق بن راہویہ سے روایت کرتے میں متفرد ہیں، لہٰذا اس میں دو تفرد پائے جاتے ہیں، لیکن حافظؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ: "ولیس ذلک بقادح فانهما

---

[1] ج ۱ ص ۲، ا باب الجمع بین الصلوتین (طبع ولی محمد اینڈ سنز)،

[2] (مطبوعہ دار المعرفة للطباعة والنشر بیروت لبنان) ج ۲، ص ۴۷۹،

امامان حافظان وقد وقع نظیرہٗ فی الاربعین للحاکم،

لیکن یہ جواب اس لئے ناکافی ہے کہ خود امام اسمٰعیلیؒ نے اس روایت کو معلول قرار دیا ہے، اور معلول کہتے ہی اس روایت کو ہیں کہ جس کے رواۃ بظاہر نظر میں ثقات ہوتے ہیں، لیکن اس میں علتِ قادحہ پائی جارہی ہوتی ہے، جسے ماہر محدثین ہی محسوس کرتے ہیں، اور بعض اوقات اس علت کی تشریح الفاظ میں کرنی ممکن نہیں ہوتی، لہٰذا اگر کسی حدیث کو معلول قرار دیا گیا ہو تو اس کے جواب میں محض راویوں کی توثیق کافی نہیں ہوتی، نیز امام حاکمؒ جو اپنے تساہل میں اس قدر معروف ہیں انھوں نے بھی یہ روایت مستدرک حاکم میں ذکر نہیں کی، بلکہ اس کو اربعین میں ذکر کیا ہے، اس بناء پر یہ کہنا بالکل درست ہے کہ جمع تقدیم کے بارے میں کوئی روایت صحت کے ساتھ ثابت نہیں' اس بارے میں عمدۃ القاری میں علامہ عینیؒ کا کلام قابلِ مطالعہ ہے،

من جمع بین الصلوٰتین من غیر عذر الخ، اس حدیث کو امام ترمذیؒ نے حنش بن قیس کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے لیکن علامہ عثمانیؒ نے اعلاء السنن میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ان کی روایت درجۂ حسن سے کم نہیں، چنانچہ انھوں نے حنش بن قیس کی توثیق کے لئے امام حاکمؒ اور بعض دوسرے محدثین کے اقوال بھی نقل کئے ہیں، لیکن حنش بن قیس کے حالات

---

۵ ج ۳ ص ۲۰۰ (طبع استنبول) فقال قلت فی ثبوت ہٰذہ الزیادۃ نظر لاتری ان الحاکم لم یوردہ فی مستدرکہ مع شہرتہ فی تساہلہ فی التصحیح والبخاری مع تبتعہ فی اشیاء علی الحنفیۃ لم یذکر ہٰذہ الزیادۃ فان قلت لہ طریق آخر رواہ الطبرانی فی الاوسط حدثنا محمد بن ابراہیم بن نصر بن سندر الاصبہانی حدثنا ہارون بن عبد اللہ الجمال حدثنا یعقوب ابن محمد الزہری حدثنا محمد بن سعدان حدثنا ابن عجلان عن عبد اللہ بن الفضل عن انس بن مالک ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا کان فی سفر فزاغت الشمس قبل ان یرتحل صلی الظہر والعصر جمیعاً الخ وقال تفرد بہ یعقوب بن محمد قلت قال احمدؒ لیعقوب بن محمد لیس یسوی شیئاً وقال ابوزرعہ واہی الحدیث الخ......

البتہ علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد (ج ۲، ص ۱۶۰) میں باب الجمع بین الصلوٰتین فی السفر کے تحت اس روایت کو معجم طبرانی اوسط کے حوالے سے ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں "ورجالہ موثقون" اس طرح آراء میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، اس کے جواب میں یہی کہا جا سکتا ہے کہ معلول ہے جیسا کہ پہلا طریق معلول ہے، یا پھر یوں کہا جائے کہ علامہ ہیثمیؒ کے مقابلہ میں امام احمدؒ، امام ابوزرعہ جیسے کبار محدثین کی آراء زیادہ قابل اعتماد ہیں،

(مرتب عفی عنہ)

کتب رجال میں دیکھنے کے بعد بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کی روایات ضعیف ہیں، البتہ اس حدیث کا مضمون بعض دوسری کتب میں سندِ صحیح کے ساتھ حضرت عمرؓ سے موقوفاً[1] ثابت ہے

بَابُ مَاجَاءَ فِي بَدْءِ الْأَذَانِ[2]

ان هذه لرؤیا حق، اس باب کی احادیث سے یہ بات واضح ہے کہ اذان کی مشروعیت مدینہ طیبہ میں ہوئی چنانچہ جمہور محدثین و مؤرخین کا اس پر اتفاق ہے، البتہ حافظ ابن حجرؒ نے طبرانی اور ابن مردویہ کے حوالہ سے بعض روایات نقل کی ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ اذان کی تعلیم مکہ مکرمہ میں ہو چکی تھی، اور جب آپؐ معراج پر تشریف لے گئے تھے وہاں حضرت جبرئیلؑ نے آپؐ کو اذان سکھائی تھی، اور آپؐ نے ملائکہ کو اذان دیتے ہوئے سنا تھا، لیکن اوّل تو یہ روایت سنداً ضعیف ہیں، کما حققہ الحافظ، دوسرے اگر ان روایات کو صحیح مان بھی لیا جائے تو علامہ سہیلی نے "روض الانف" میں یہ تطبیق دی ہے کہ لیلۃ الاسراء میں آپؐ کو اذان صرف سنائی گئی تھی اس کا حکم نہیں دیا گیا تھا، اور جب حضرت عبداللہ بن زیدؓ کے خواب کے ذریعہ اذان کی تعلیم دی گئی تو اس وقت آپؐ کو وہ کلمات یاد آگئے جو لیلۃ الاسراء میں ملائکہ سے سنے تھے، چنانچہ آپؐ نے بلا تامل ارشاد فرمایا: "ان هذه لرؤیا حق"، بہر حال اذان کی ابتدا مدینہ طیبہ میں ہوئی

پھر اختلاف ہے کہ ہجرت کے کونسے سال اذان سکھائی گئی، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ تعلیم اذان کا واقعہ سنہ ۱ھ میں پیش آیا، جبکہ علامہ عینیؒ کا خیال ہے کہ سنہ ۲ھ میں "ولكل وجهة" امام بخاریؒ کے صنیع سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ اذان کی مشروعیت ہجرت کے فوراً بعد ہوئی، اس کے لئے انھوں نے آیتِ قرآنی "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ"[3] سے استدلال کیا ہے، کیونکہ جمعہ ہجرت کے فوراً بعد فرض ہو گیا تھا،

یہاں ایک مسئلہ یہ ہے کہ بعض جاہل صوفیاء نے اس حدیث کو اولیاء کے خوابوں کے حجت ہونے پر بطور استدلال پیش کیا ہے، اس لئے کہ آپؐ نے فرمایا: "ان هذه لرؤیا حق" لیکن یہ

---

[1] جیسا کہ اسی باب میں حنفیہ کے دلائل کے تحت مؤطا امام محمد باب الجمع بین الصلوٰتین فی السفر ص ۱۲۹ و ۱۳۰ کے حوالہ سے یہ روایت پہلے ذکر کی جا چکی ہے۔ (مرتب عفی عنہ)

[2] انظر لتاریخ الاذان فتح الباری (ج ۲ ص ۶۲) کتاب ابواب الاذان، [3] سورۂ جمعہ آیت ۹ مدنی۔

استدلال بالکل باطل ہے، کیونکہ اذان کی مشروعیت ہمارے لئے خواب کی وجہ سے نہیں بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تصدیق فرمانے اور ان کلمات کے تقریر فرمانے سے ہے کہ آپؐ نے بیداری کی حالت میں ان کلمات کا حکم دیا اور اس خواب کو سچا قرار دیا، چنانچہ اگر آپؐ اس خواب کی تصدیق نہ فرماتے اور اس کے مطابق عمل کرنے کا حکم نہ دیتے تو اس پر عمل نہ کیا جاتا، بہرحال آپؐ کے بعد چونکہ کسی خواب کی سچائی کا علم کسی یقینی ذریعہ سے نہیں ہو سکتا اس لئے خواب دین میں حجت نہیں، اور خود آپؐ نے بھی حضرت عبداللہ بن زیدؓ کے خواب کی تصدیق اس لئے فرمادی کہ آپ کو لیلۃ الاسراء میں ملائکہ سے سنے ہوئے کلمات یاد آگئے،

پھر اس پر اتفاق ہے کہ جب تک حضرت عبداللہ بن زیدؓ کو خواب میں اذان نہیں سکھائی گئی اس وقت تک ان معروف کلمات کے ساتھ اذان دینے کا طریقہ نہیں تھا، حضرت ابن عمرؓ کی جو حدیث آگے آرہی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء میں نماز کے لئے کوئی وقت مقرر کر لیا جاتا تھا اس پر جمع ہو جاتے تھے، بعد میں مشورہ ہوا تو حضرت عمرؓ نے رائے دی "اولا تبعثون رجلاً ینادی بالصلوٰۃ" یعنی کوئی منادی مقرر کر دیا جائے، چنانچہ آپؐ نے حضرت بلالؓ سے فرمایا "یابلال قم فناد بالصلوٰۃ" اس میں نداء سے مراد اذان نہیں، بلکہ "الصلوٰۃ جامعۃ" کا کلمہ ہے جیسا کہ طبقات[1] ابن سعد میں حضرت سعید بن المسیبؒ کی ایک مرسل روایت سے معلوم ہوتا ہے، نیز حضرت نافع بن جبیرؒ کی ایک روایت بھی اسی کو ثابت کرتی ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں: "فصیح[2] باصحابہ الصلوٰۃ جامعۃ" بہرحال بعد میں عبداللہ بن زیدؓ کو خواب میں اذان سکھلائی گئی جس کے بعد موجودہ کلمات کا رواج ہوا،

فقم مع بلال فانہ اندی و امد صوتا صاحب قاموس نے "اندی" کے معنی اَحسَن بتائے ہیں، اور بعض دوسرے اہل لغت نے اس کے معنی "ارفع" کے ساتھ بیان کئے ہیں،

---

[1] فتح الباری ج ۲ ص ٦٦ کتاب ابواب الاذان باب بدء الاذان ۱۲

[2] قال ابن اسحٰق حدثنی عتبۃ بن مسلم عن نافع بن جبیر وقال عبدالرزاق عن ابن جریج قال قال نافع بن جبیر وغیرہ لما اصبح النبی صلی اللہ علیہ وسلم من اللیلۃ التی اسری بہ لم یرعہ الا جبرئیل نزل حین زاغت الشمس ولذلک سمیت الاولیٰ ای الصلوٰۃ الظہر فامر فصیح باصحابہ الصلوٰۃ جامعۃ فاجتمعوا فصلّی بہ جبرئیل وصلّی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالناس فذکر الحدیث (فتح الباری ج ۲ ص ۳، کتاب مواقیت الصلوٰۃ)، مرتب عفی عنہ

پہلی صورت میں اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مؤذن کا حسن الصوت ہونا بہتر ہے، اور دوسری صورت میں رفیع الصوت ہونا بہتر معلوم ہوتا ہے،

فلما سمع عمر بن الخطاب من او بلال بالصلوٰۃ خرج الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کو الفاظ اذان کی شروعیت کا علم اس وقت ہوا جب حضرت بلالؓ نے اذان دی، لیکن ابوداؤد[۱] وغیرہ کی دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ جس وقت حضرت عبداللہ بن زیدؓ اپنا خواب سنا رہے تھے اس وقت حضرت عمرؓ بذاتِ خود وہاں موجود تھے، بلکہ ابوداؤد[۲] کی ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں: "قال وکان عمر بن الخطاب قد رآہ قبل ذلک فکتمہ عشرین یوما قال ثم اخبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال ما منعک ان تخبرنی فقال سبقنی عبد اللہ بن زید فاستحییت" ان مختلف روایات کی وجہ سے جو اُلجھن پیدا ہوتی ہے اسے اس طرح رفع کیا جا سکتا ہے کہ درحقیقت حضرت عمرؓ نے یہ خواب حضرت عبداللہ بن زیدؓ سے بھی بیس دن قبل دیکھ لیا تھا، لیکن وہ اس خواب کو بھول گئے تھے، پھر جب حضرت عبداللہ بن زیدؓ نے خواب سنایا تو اس وقت انھیں اپنا خواب یاد آیا، لیکن وہ بتقاضائے حیا، خاموش رہے کیونکہ حضرت عبداللہؓ سبقت کر چکے تھے، (اور غالباً اپنے گھر تشریف لے گئے) بعد میں جب حضرت بلالؓ نے اذان دی تو اس وقت انھوں نے آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا: یارسول اللہ والذی بعثک بالحق لقد رأیت مثل الذی قال فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فللہ الحمد فذلک اثبت، کذا فی روایۃ الباب، اس طرح تمام روایات میں تطبیق ہو سکتی ہے،

---

[۱] فجاء رجل من الانصار فقال یارسول اللہ انی لما رجعت لما رأیت من اہتمامک رأیت رجلا کان علیہ ثوبین اخضرین فقام علی المسجد فأذن ثم قعد قعدۃ ثم قام فقال مثلہا الا انہ یقول قد قامت الصلوٰۃ ولولا ان یقول الناس قال ابن المثنیٰ (ای فی روایتہ) ان تقولوا (ای لولا ان تقولوا) لقلت انی کنت یقظانا غیر نائم فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقال ابن المثنیٰ لقد اراک اللہ خیرا ولم یقل عمرو لقد فمر بلالاً فلیؤذن قال فقال عمر اما انی قد رأیت مثل الذی رأی ولکن لما سبقت استحییت (ابوداؤد، ج ۱ ص ۷۴، باب کیف الاذان) (طبع دہلی محمدی اینڈ سنز) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۲] ج ۱ ص ۷۱، باب بدأ الاذان، ۱۲

پھر معجم اوسط طبرانی کی ایک روایت میں مروی ہے کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ کو بھی خواب میں اذان سکھائی گئی تھی بلکہ امام غزالیؒ کی "الوسیط" میں دس سے زائد صحابہ کے بارے میں یہی بیان ہوا ہے لیکن ابن صلاح اور امام نوویؒ نے اس کی تردید کی ہے[1]،

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّرْجِيعِ فِي الْأَذَانِ

فوصف الاذان بالترجيع، ترجیع کے معنی یہ ہیں کہ شہادتین کو دُو مرتبہ پست آواز سے کہنے کے بعد دوبارہ دُو مرتبہ بلند آواز سے کہنا، امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ اذان میں ترجیع افضل ہے اس لئے ان کے نزدیک اذان اُنیس[19] کلمات پر مشتمل ہے، امام مالکؒ کے نزدیک اذان سترہ[17] کلمات پر مشتمل ہے، اس لئے کہ ترجیع کے وہ بھی قائل ہیں، البتہ ان کے نزدیک ابتداءِ اذان میں تکبیر صرف دو مرتبہ ہے، حنابلہ اور حنفیہ کے ہاں اذان کے کلمات پندرہ ہیں جس میں ترجیع نہیں ہے، اور اذان کے شروع میں تکبیر چار مرتبہ ہے، لیکن یہ اختلاف محض افضلیت میں ہے، چنانچہ حنفیہ کے نزدیک بھی ترجیع جائز ہے، اور امام سرخسیؒ اور بعض دوسرے فقہاءِ حنفیہ نے ترجیع کو جو مکروہ لکھا ہے اس سے مراد خلاف اَولیٰ ہے، اور لفظ مکروہ بعض اوقات خلافِ اَولیٰ کے معنی میں بھی استعمال ہو جاتا ہے، جیسا کہ علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ صومِ عاشوراء کو تنہا رکھنا بعض فقہاء نے مکروہ کہا ہے، لیکن اس سے مراد خلافِ اَولیٰ ہے،

امام مالکؒ تکبیر کے دُو مرتبہ ہونے پر حضرت انسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جو اگلے باب میں مذکور ہے، "أُمِرَ بلال ان يشفع الاذان ويوتر الاقامة" شفع کے معنی ایک کلمہ کو دُو مرتبہ کہنا ہے، اور تکبیر بھی اس میں داخل ہے، نیز اگلے سے پیوستہ باب (باب ماجاء فی ان الاقامة مثنیٰ مثنیٰ) میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت بھی ان کی دلیل ہے: "قال كان اذان رسول الله صلى الله عليه وسلم شفعًا شفعًا فی الاذان والاقامة"

لیکن جمہور اس کے جواب میں وہ احادیث پیش کرتے ہیں جن میں صراحۃً تکبیر چار مرتبہ ہے، چنانچہ حضرت ابو محذورہؓ، حضرت بلالؓ، حضرت عبداللہ بن زید اور حضرت سعد القرظؓ کی اذان جن روایات میں حرفاً حرفاً مروی ہے ان تمام میں تکبیر چار مرتبہ آئی ہے، یہ روایات ابوداؤد

---

[1] ہٰذا التفصیل ماخوذ من فتح الباری، ج ۲ ص ۶۳، کتاب ابواب الاذان باب بدء الاذان ۱۲

داس، جبہ وغیرہ میں موجود ہیں، لہٰذا شفعِ اذان کا مطلب شہادتین اور حیعلتین میں شفع کرنا ہے، نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ چونکہ اللہ اکبر دو مرتبہ ایک سانس میں ادا کیا جاتا ہے، اس لئے دو تکبیروں کو ایک اور چار تکبیروں کو شفع قرار دیا گیا، گویا اس بات کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ چار تکبیرات کو ایک سانس میں ادا کیا جائے،

مالکیہ اور شافعیہ ترجیع کے ثبوت میں حضرت ابو محذورہؓ کی حدیث باب پیش کرتے ہیں "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقعدہ والقی علیہ الاذان حرفاً حرفاً قال ابراہیم مثل اذاننا قال بشر فقلت لہ اعد علی فوصف الاذان بالترجیع" نیز اسی باب میں حضرت ابو محذورہؓ ہی کی دوسری روایت بھی ترجیع کو ثابت کرتی ہے، ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم علمہ الاذان تسع عشرۃ کلمۃ والاقامۃ سبع عشرۃ کلمۃ "

حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت سے ہے کہ اُن کو خواب میں جو اذان سکھلائی گئی تھی اس میں ترجیع نہیں تھی[1]، اسی طرح حضرت بلالؓ آخر وقت تک بلا ترجیع اذان دیتے رہے، چنانچہ حضرت سوید بن غفلہؓ فرماتے ہیں: "سمعت[2] بلالاً یؤذن مثنی ویقیم مثنی" اور حضرت سوید بن غفلہ مخضرمین میں سے ہیں، اور حافظ ابن حجرؒ نے تقریب میں لکھا ہے کہ یہ ٹھیک اس دن مدینہ طیبہ پہنچے ہیں، جس دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جسدِ مبارک دفن کیا گیا، لہٰذا ظاہر یہ ہے کہ انھوں نے حضرت بلالؓ کی اذان آپؐ کی وفات کے بعد سنی، لہٰذا جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ حضرت بلالؓ کی اذان میں حضرت ابو محذورہؓ کے واقعہ کے بعد تغیر پیدا ہو گیا تھا، اس روایت سے اُن کی تردید ہو جاتی ہے،

حنفیہ کی تیسری دلیل ترمذی[3] میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت[4] ہے، "قال کان اذان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شفعاً شفعاً فی الاذان والاقامۃ"

---

[1] کما فی روایۃ ابی داؤد، ج ۱ ص ۷۱ و ۷۲، کتاب الصلوٰۃ باب کیف الاذان، (طبع ولی محمد اینڈ سنز کراچی)

[2] شرح معانی الآثار ج ۱ کتاب الصلوٰۃ باب الاقامۃ کیف ہی، ۱۲

[3] لفظہ للترمذی ج ۱ باب ماجاء فی ان الاقامۃ مثنی مثنی،

[4] قال ابن الجوزیؒ فی التحقیق حدیث عبداللہ بن زید ہو اصل فی التأذین ولیس فیہ ترجیع فدل علی ان الترجیع غیر مسنون، (حواشی آثار السنن للنیموی ص ۵۱، باب ماجاء فی عدم الترجیع) مرتب عفی عنہ

بوتھی دلیل نسائیؒ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: قال کان الاذان علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم مثنی مثنی الخ[۱]

جہاں تک ابومحذورہؓ کی روایت کا تعلق ہے اس کا جواب صاحب ہدایہؒ[۲] نے یہ دیا ہے کہ "وکان ما رواہ تعلیما فظنه ترجیعا الخ" یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم کی غرض سے شہادتین کو بار بار دُہرایا، ابومحذورہؓ سمجھے یہ اذان کا جزء ہے، لیکن صاحبِ ہدایہ کی یہ توجیہ حضرت ابومحذورؓ کی فہم سے بدگمانی پر مبنی ہے، جو مناسب نہیں، اس کے علاوہ ابوداؤدؒ[۳] کی روایت میں "ثم ارجع فمد من صوتك اشهد ان لا اله الا الله الخ" کے الفاظ اس کی تردید کر رہے ہیں، بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ طبرانیؒ[۴] نے معجم الاوسط میں حضرت ابومحذورؓ کی اذان بغیر ترجیع کے روایت کی ہے، لیکن یہ جواب بھی شافی نہیں، اس لئے کہ طبرانی وغیرہ کی روایات ان روایاتِ کثیرہ کا معارضہ نہیں کرسکتی جو ترجیع کے ساتھ مروی ہیں،

ایک جواب علامہ ابن قدامہ حنبلیؒ نے "المغنی" میں دیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابومحذورؓ چھوٹے بچے تھے اور کافر تھے، طائف سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی واپسی کے موقع پر ان کی بستی کے قریب مسلمانوں کا پڑاؤ ہوا، وہاں مسلمانوں نے اذان دی تو حضرت ابومحذورؓ اور ان کے ساتھیوں نے استہزاءً اذان کی نقل اتارنی شروع کردی، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں بلوایا اور پوچھا، کہ تم میں سے زیادہ بلند آواز کس کی تھی؟ معلوم ہوا کہ حضرت ابومحذورؓ کی تھی، آپ نے حضرت ابومحذورہؓ کو بلند اور خوش آواز پایا تو ان کے سر پر ہاتھ پھیرا تو ان کے دل میں ایمان گھر کر گیا، اس موقع پر آپ نے ان کو مشرف باسلام کرنے کے بعد اذان بھی سکھلائی، لہٰذا پہلی شہادتین کا مقصد ان کو مسلمان کرنا تھا اور دوسری مرتبہ شہادتین تعلیمِ اذان کے طور پر تھی، پھر جب آپ نے ان کو مکہ معظمہ میں مؤذن مقرر

---

[۱] لفظه للنسائی، ج ۱ کتاب الاذان، بدء الاذان واخرجه ابوداؤد، ج ۱ ص ۷۶، باب فی الاقامة ۱۲

[۲] هدایه، ج ۱ باب الاذان ۱۲ [۳] (ج ۱ ص ۷۳) باب کیف الاذان ۱۲

[۴] کما ذکره الشیخ البنوری فی معارف السنن، ج ۲ ص ۱۸۱ باب ما جاء فی الترجیع فی... الاذان فی تحقیق وجه الترجیع فی اذان ابی محذورةؓ ۱۲ مرتب

[۵] وکذلک عبدالرزاق فی مصنفه ج ۲ ص ۴۵۸ من طریق ابن جریج فی عثمان مولاهم عن ابیه الشیخ مولی ابی محذورة وام عبدالملک بن ابی محذورة ۱۲

فرمایا تو خود ان کی اذان میں ترجیع کو شامل فرمایا اور چار مرتبہ شہادتین کو باقی رکھا، کیونکہ اس کی بدولت انھیں ایمان کی دولت نصیب ہوئی تھی، اس لئے واقعہ کو یادگار بنانے کی غرض سے ترجیع کو برقرار رکھا گیا، لیکن یہ انہی کی خصوصیت تھی کوئی عام حکم نہیں تھا، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس واقعہ کے بعد بھی آپ نے حضرت بلالؓ کی اذان میں کوئی تغیر نہیں فرمایا، بلکہ یہ ثابت ہے کہ حضرت بلالؓ آخر تک بغیر ترجیع کے اذان دیتے رہے، جیسا کہ سوید بن غفلہ کی روایت میں گذرا، گویا ابن قدامہ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ترجیع حضرت ابو محذورہؓ کی خصوصیت تھی،

لیکن مجموعۂ روایات پر غور کرنے کے بعد تمام توجیہات میں حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی توجیہ و تحقیق زیادہ بہتر اور راجح معلوم ہوتی ہے، وہ فرماتے ہیں: "ان الاختلاف فی کلمات الاذان کالاختلاف فی احرف القرآن کلھا شاف" یعنی درحقیقت اذان کے یہ تمام صیغے شروع سے ہی منزّل من اللہ تھے، حضرت بلالؓ کی اذان میں ترجیع نہ تھی، البتہ حضرت ابو محذورہؓ کی اذان میں تھی، اس بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت سعد القرظؓ مؤذنِ قبا کی اذان ترجیع پر مشتمل تھی،[۵۱] فدل علی انہ لم یکن مخصوصاً بابی محذورۃ، جبکہ حضرت سعد القرظؓ کے صاحبزادے حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے عہدِ خلافت میں بغیر ترجیع کے اذان دیا کرتے تھے،[۵۲] بلکہ مصنف ابن ابی شیبہ[۵۳] وغیرہ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے بارے میں روایات مروی ہیں کہ وہ شہادتین کو تین مرتبہ کہتے تھے، اس مجموعہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ سب طریقے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت اور جائز ہیں، البتہ حنفیہ نے عدمِ ترجیع کو ایک تو اس وجہ سے راجح قرار دیا ہے کہ حضرت بلالؓ جو سفر و حضر میں آپؐ کے ساتھ رہے ہیں ان کا عام معمول بغیر ترجیع کے اذان

---

[۵۱] سنن دارقطنی ج ۱ ص ۲۳۱ باب ذکر سعد القرظ،

[۵۲] انظر مصنف عبدالرزاق ج ۲ ص ۴۵۹،

[۵۳] عن نافع عن ابن عمرؓ قال کان اذان ابن عمرؓ اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر، شہدت ان لا الٰہ الا اللہ، شہدت ان لا الٰہ الا اللہ، شہدت ان لا الٰہ الا اللہ ثلاثاً، شہدت ان محمداً رسول اللہ، شہدت ان محمداً رسول اللہ، شہدت ان محمداً رسول اللہ ثلاثاً، حی علی الصلوٰۃ ثلاثاً، حی علی الفلاح ثلاثاً، اللہ اکبر احسبہ قال لا الٰہ الا اللہ، ۱۲ مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱ ص ۲۰۳ و ۲۰۴، (مطبع عزیزیہ حیدرآباد دکن) کتاب الاذان والاقامۃ ما جاء فی الاذان والاقامۃ کیف ھو ۱۲ (مرتب عفی عنہ)

دیئے کار ہاہے[۱]، نیز عبداللہ بن زیدؓ کی روایت جو بابِ اذان میں اصل کی حیثیت رکھتی ہے، وہ بغیر ترجیع کے ہے، لہٰذا عدمِ ترجیع راجح ہے، البتہ ترجیع کے جواز میں کوئی کلام نہیں، واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم،

بَابُ مَاجَاءَ فِیْ اِفْرَادِ الْاِقَامَةِ

دیوتر الاقامة، ائمہ ثلاثہ اسی روایت کی بنا پر ایتارِ اقامت کے قائل ہیں، پھر اُن کے درمیان تھوڑا سا اختلاف یہ ہے کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اقامت گیارہ[۲] کلمات پر مشتمل ہے، جس میں شہادتین اور حیعلتین صرف ایک بار ہے، اور امام مالکؒ کے نزدیک اقامت میں کل دس کلمات ہیں، کیونکہ وہ اقامت کو بھی ایک ہی مرتبہ کہنے کے قائل ہیں، بہرحال ان سب کا ایتار پر استدلال روایتِ باب سے ہے، جس میں ایتارِ اقامت کی تصریح کی گئی ہے، البتہ شوافع

---

[۱] سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۲۳۶ باب ذکر سعد القرظ) میں حضرت سعد القرظ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت بلالؓ کو بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ترجیع کے ساتھ اذان کی تعلیم فرمائی تھی، "عن عمر بن سعد عن ابیہ سعد القرظ انہ سمعہ یقول انّ ہذا الاذان اذان بلال الذی امرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واقامتہ وہو اللہ اکبر اللہ اکبر، اللہ اکبر اللہ اکبر، اشہد ان لا الٰہ الّا اللہ، اشہد ان لا الٰہ الا اللہ، اشہد انّ محمدا رسول اللہ، اشہد انّ محمدا رسول اللہ، ثم یرجع فیقول اشہد ان لا الٰہ الّا اللہ، اشہد ان لا الٰہ الا اللہ، اشہد انّ محمدا رسول اللہ، اشہد انّ محمدا رسول اللہ، حیّ علی الصلوٰۃ، حیّ علی الصلوٰۃ، حیّ علی الفلاح، حیّ علی الفلاح، اللہ اکبر اللہ اکبر لا الٰہ الّا اللہ الخ"، اس روایت کی سند کی تحقیق نہیں ہے، بہرحال اس روایت اور دوسری روایات کے مجموعہ سے یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ حضرت بلالؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو طریقوں سے اذان کی تعلیم دی تھی، البتہ انھوں نے عدم ترجیع کو اپنا معمول بنایا اور سفر وحضر میں دن رات میں پانچ مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے بغیر ترجیع کے اذان دیتے رہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد تک ان کا یہی معمول رہا، جیسا کہ حضرت سوید بن غفلہؓ کی روایت سے معلوم ہوا، البتہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ترجیع ناجائز ہے بلکہ مقصد یہ ہے کہ مرجوح ہے، ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۲] امام شافعیؒ کے نزدیک کلماتِ اقامت اس طرح ہیں، اللہ اکبر اللہ اکبر، اشہد ان لا الٰہ الّا اللہ، اشہد انّ محمدا رسول اللہ، حیّ علی الصلوٰۃ، حیّ علی الفلاح، قد قامت الصلوٰۃ قد قامت الصلوٰۃ، اللہ اکبر اللہ اکبر لا الٰہ الّا اللہ، کتاب الامّ للامام الشافعیؒ ج ۱ ص ۸۵ (طبع مکتبۃ الکلیات الازہریۃ مصر) باب حکایۃ الاذان، مرتب عفی عنہ

وحنابلہ "قد قامت الصلوٰۃ" کو اس سے مستثنیٰ کرتے ہیں "عن انسؓ قال اُمر بلالؓ ان یشفع الاذان ویوتر الاقامۃ، زاد یحیی فی حدیثہ عن ابن علیۃ فحدثت بہ ایوب فقال اِلّا الاقامۃ"[1] یہ حدیث مالکیہ کے خلاف حجت ہے،[2]

حنفیہ کے نزدیک کلماتِ اقامت کل سترہ ہیں، اور شہادتین، حیعلتین اور اقامت تینوں دو دو بار اور شروع میں تکبیر چار مرتبہ کہی جائے گی، گویا اذان کے پندرہ کلمات میں صرف دو مرتبہ قد قامت الصلوٰۃ کا اضافہ حیعلتین کے بعد کیا جائے گا،

حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

① حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت جو اگلے باب (باب ماجاء فی ان الاقامۃ مثنی مثنی) میں آرہی ہے، "قال کان اذان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شفعا شفعا فی الاذان والاقامۃ،

اس کے جواب میں شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث منقطع ہے، کیونکہ عبدالرحمٰن ابن ابی لیلی کا سماع حضرت عبداللہ بن زیدؓ سے نہیں، چنانچہ خود امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "وعبد الرحمن بن ابی لیلی لم یسمع من عبد اللہ بن زید" امام ترمذیؒ کا مقصود بھی اس جملہ سے تشفیع اقامت کے باب میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی مذکورہ روایت کو سنداً مجروح کرنا ہے،

حنفیہ نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ اول تو عبدالرحمٰن بن ابی لیلی حضرت عمرؓ کی شہادت

---

[1] مسلم ج ۱ ص ۱۶۴ باب الامر بشفع الاذان وایتار الاقامۃ الا کلمۃ الاقامۃ فانہا مثناۃ ۱۲

[2] وعن ابن عمرؓ قال انما کان الاذان علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مرتین مرتین والاقامۃ مرۃ مرۃ غیر انہ یقول قد قامت الصلوٰۃ قد قامت الصلوٰۃ رواہ احمد وابوداؤد والنسائی واسنادہ صحیح (آثار السنن، ص ۵۱ و ۵۲، باب فی افراد الاقامۃ) وہذہ ایضاً حجۃ علی مالکؒ، البتہ چونکہ یہ روایت اپنے ظاہر کے اعتبار سے خود احناف کے بھی خلاف معلوم ہوتی ہے اس لئے علامہ نیمویؒ التعلیق الحسن علی آثار السنن (المطبوع علی حواشی آثار السنن) میں اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں "قلت وذہب بعضہم الی نسخ افراد الاقامۃ لان بلالاً کان بعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقیم مثنی کما سیجیء وتاول بعضہم علی الفصل بین الکلمتین فی الاذان والجمع بینہما فی الاقامۃ وحمل بعضہم علی الاباحۃ والتخییر فمن شاء ثنی الاقامۃ ومن شاء افردہا، واللہ اعلم (مرتب عفی عنہ)

سے آٹھ سال پہلے پیدا ہو چکے تھے، اور حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی وفات حضرت عثمان غنیؓ کے عہدِ خلافت میں ہوئی، لہٰذا حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی وفات کے وقت عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کی عمر کم از کم سات آٹھ سال ہوگی اور یہ عمر تحمّلِ روایت کے لئے کافی ہے، کما تقرّر فی اصول الحدیث، چنانچہ علامہ ابن عبدالبرؒ نے "الاستیعاب" میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ کے شاگردوں کی فہرست میں عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کا نام بھی شمار کیا ہے، نیز حافظ جمال الدین زیلعیؒ نے نصب الرّایہ میں اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ جب دوسرے طریق میں یہ ثابت ہوگیا کہ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ نے کسی دوسرے صحابی کے واسطہ سے حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی یہ روایت سنی تھی تو پھر یہ اعتراض باقی نہیں رہتا، کیونکہ صحابی کی جہالت مضر نہیں ہوتی، اس کی تائید اس بات سے ہو جاتی ہے کہ امام طحاویؒ[1] نے سندِ صحیح کے ساتھ ایک روایت اس طرح تخریج کی ہے "عن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ قال اخبرنی اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم ان عبداللہ بن زید الانصاری رأی فی المنام الاذان فاتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاخبرہ فقال علمہ بلالاً فاذّن مثنیٰ مثنیٰ واقام مثنیٰ مثنیٰ وقعد قعدۃ"[2] علاوہ ازیں اگر بالفرض والمحال یہ واسطہ درست نہ ہو تو بھی یہ حدیث زیادہ سے زیادہ مرسل ہوگی، اور مرسل جمہور کے نزدیک حجت ہے،

(۲) طحاویؒ اور مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ کی متعدد روایات سے ثابت ہے کہ حضرت عبداللہ ابن زیدؓ کو خواب میں اذان کے ساتھ اقامت بھی سکھائی گئی تھی، اور وہ بھی اذان کی طرح تشفیع پر مشتمل تھی، اس سلسلہ میں سب سے زیادہ صریح اور صحیح روایت مصنف ابن ابی شیبہؒ[3] میں مروی ہے؛ حدثنا ابوعبدالرحمٰن بقی بن مخلد قال نا ابوبکر بن ابی شیبۃ قال نا وکیع قال نا الاعمش عن عمرو بن مرۃ عن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ قال نا اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان عبداللہ بن زید الانصاری جاء الی النبی علیہ السلام فقال یا رسول اللہ رأیت فی المنام کان رجلاً قام وعلیہ بردان اخضران علی حائط

---

[1] شرح معانی الآثار ج ۱ کتاب الصلوٰۃ باب الاقامۃ کیف ہی، ۱۲

[2] حوالۂ بالا، ۱۲

[3] ج ۱ ص ۱۳۶ (مطبوعہ مکتبہ سلفیہ ملتان) ماجاء فی الاذان والاقامۃ کیف ہو، ۱۲

حائط فاذن مثنیٰ واقام مثنیٰ وقعد قعدۃ قال فسمع ذلک بلال فقام فاذن مثنیٰ مثنیٰ واقام مثنیٰ مثنیٰ وقعد قعدۃ"، حافظ زیلعیؒ یہ روایت نصب الرایہ میں نقل کرکے فرماتے ہیں کہ علامہ تقی الدین بن دقیق العیدؒ نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، اور علامہ ابن حزمؒ نے لکھا ہے کہ "ھذا اسناد فی غایۃ الصحۃ" علامہ ابن الجوزیؒ نے اس حدیث کی صحت کو "التحقیق" میں ترک ترجیع اور تشفیع اقامت کی طرف رجحان ظاہر کیا ہے، بہرحال یہ روایت باب اذان واقامت میں حنفیہ کی ایک مضبوط دلیل ہے،

③ حضرت سوید بن غفلہ کی روایت بحوالہ طحاویؒ[1] پچھلے باب میں گذر چکی ہے، "سمعت بلالاً یؤذن مثنیٰ ویقیم مثنیٰ"۔

④ طحاویؒ[2] میں حضرت ابومحذورہؓ کی روایت ہی فرماتے ہیں، "علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الاقامۃ سبع عشرۃ کلمۃ"، اس مفہوم کی روایت ترمذی کے پچھلے باب میں بھی گذر چکی ہے،

⑤ سنن دارقطنیؒ[3] میں حضرت ابوجحیفہؓ کی روایت ہے، "ان بلالاً کان یؤذن للنبی صلی اللہ علیہ وسلم مثنیٰ مثنیٰ ویقیم مثنیٰ مثنیٰ"۔

⑥ مصنف عبدالرزاقؒ[4] میں خود حضرت بلالؓ کی روایت ہے، "عبدالرزاق عن الثوری عن ابی معشر عن ابراھیم عن الاسود عن بلالؓ قال کان اذانہ واقامتہ مرتین مرتین"، حافظ ماردینی (علاء الدین بن الترکمانی صاحب الجوہر النقی فی الرد علی البیہقیؒ) نے فرمایا "ھذا اسناد جید[5]"،

رہیں وہ روایات جو ایتار اقامت کو بیان کرتی ہیں، اور شوافع ومالکیہ کا مستدل ہیں ان کا

---

[1] ج ۱ کتاب الصلوٰۃ باب الاقامۃ کیف ہی، ۱۲

[2] حوالۂ بالا ۱۲

[3] ج ۱ ص ۲۴۲ باب ذکر الاقامۃ واختلاف الروایات فیہا ۱۲

[4] ج ۲ ص ۴۶۳،

[5] واخرج الطبرانی فی مسند الشامیین...... عن جنادۃ بن ابی امیۃ عن بلالؓ، والدارقطنی عن ابی جحیفۃ عن بلالؓ ما یؤیدہ (حاشیۂ مصنف عبدالرزاق ج ۲ ص ۴۶۳)،

جواب حنفیہ کی طرف سے عموماً یہ دیا جاتا ہے کہ ایتار سے مراد دونوں کلمات کا ایک سانس میں ادا کرنا ہے، چنانچہ خود امام شافعیؒ نے "اللہ اکبر" میں ایتار کو اسی معنی پر محمول کیا ہے، یہ جواب اطمینان بخش ہو سکتا تھا، مگر جن روایات میں "الّا الاقامۃ" کہکر اقامت کو مستثنیٰ کیا ہے اس کی روشنی میں یہ جواب کمزور ہو جاتا ہے، چنانچہ علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں اس تاویل کو خلاف متبادر قرار دیتے ہوئے اس کی تردید کی اور فرمایا کہ صحیح بات یہ ہے کہ احادیث صحیحہ میں تشفیع اور ایتار دونوں ثابت ہیں، اس لئے اس کے جواز میں کوئی شبہ اور کلام نہیں، البتہ دیکھنا یہ ہے کہ ترجیح کس کو حاصل ہے ؟

حنفیہ نے سترہ کلمات کی روایات کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت جو اذان واقامت کے باب میں اصل کی حیثیت رکھتی ہے اس میں تشفیع ثابت ہے، کما مرّ، دوسرے حضرت بلالؓ کا آخری عمل تشفیع اقامت تھا جیسا کہ پیچھے حضرت سوید ابن غفلہؓ کی مذکورہ روایت سے معلوم ہوتا ہے، نیز حضرت بلالؓ کی اقامت میں تعارض واقع ہونے کے بعد جب ہم نے حضرت ابو محذورہؓ کی اقامت کو دیکھا تو وہ سترہ کلمات پر مشتمل تھی، جیسا کہ پچھلے باب کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، اور حضرت ابو محذورہؓ سے جو روایت افراد اقامت کے سلسلہ میں مروی ہے، وہ ضعیف ہے، کما حققہ العلامۃ العثمانی فی فتح الملہم، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت بلالؓ ابتداء میں ایتار پر عمل پیرا تھے، بعد میں تشفیع پر عمل کرنے لگے، اس کا ایک قرینہ تو حضرت سوید بن غفلہ کی مذکورہ روایت ہے، دوسرا قرینہ حضرت ابو محذورہؓ کی روایت ہے، کیونکہ وہ سنہ ۸ھ میں اسلام لائے ہیں، اس لئے ظاہر یہ ہے کہ حضرت بلالؓ کا آخری عمل قابل ترجیح ہے، اور ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ یہ اختلاف جواز اور عدم جواز کا نہیں، بلکہ محض راجح اور مرجوح کا ہے، واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

سلہ مسلم ج ۱ ص ۱۶۴ باب الامر بشفع الاذان وایتار الاقامۃ الّا کلمۃ الاقامۃ فانہا مثناۃ ۱۲

سلہ اس لئے کہ حدیث باب میں "أمر بلال ان یشفع الاذان ویوتر الاقامۃ" کے الفاظ ہیں، دوسری طرف طحاوی میں حضرت سوید بن غفلہ کی روایت ہے "سمعتُ بلالاً یؤذن مثنیٰ ویقیم مثنیٰ" اس طرح بظاہر دونوں میں تعارض پیدا ہو گیا، ۱۲ مرتب عفی عنہ

بَابُ مَاجَاءَ فِي التَّرَسُّلِ فِي الْاَذَانِ

یابلال اذا اذنت فترسّل فی اذانك ترسّل کے معنی ہیں اطمینان کے ساتھ کوئی کام کرنا، اور اذان میں ترسّل سے مراد کلماتِ اذان پر وقف کرنا ہے،

واذا اقمت فاحدر: الحدر کے معنی جلدی کرنے کے ہیں، اور حدرِ اقامت سے مراد کلمات اقامت کو ایک ساتھ روانی سے ادا کرنا، اور یہ مسئلہ اجماعی ہے کہ اذان میں ترسّل اور اقامت میں حدر مسنون ہے؛

قال ابو عیسٰی حدیث جابر هذا حدیث لا نعرفه الّا من هذا الوجه، مقصدیہ ہو کہ اس حدیث کا مدار عبدالمنعم پر ہے، کسی اور راوی نے اسے روایت نہیں کیا، لیکن یہ کہنا امام ترمذیؒ کے اپنے علم کے مطابق ہے، ورنہ حاکمؒ اور ابن عدی وغیرہ نے اسے بعض دوسرے راویوں سے بھی روایت کیا ہے، اور یہ مضمون بعض دوسری کتبِ حدیث میں دوسرے صحابہ سے بھی مروی ہے، اگرچہ اس باب میں یہ تمام احادیث سنداً ضعیف ہیں، لیکن دو وجہ سے ان کو قبول کرلیا گیا، ایک تو تعددِ طرق کی بنا پر دوسرے مؤید بالتعامل الاجماعی ہونے کی بنا پر،

بَابُ مَاجَاءَ فِي اِدْخَالِ الْاِصْبَعِ الْاُذُنَ عِنْدَ الْاَذَانِ

رأیت بلالاً یؤذن ویدور، یہ واقعہ حجۃ الوداع سے واپسی کا ہے، جب آپؐ نے محصب میں قیام فرمایا، یہاں حضرت بلالؓ نے چونکہ قبہ میں اذان دی تھی اس لئے گھومنا پڑا، اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اگر منارہ وغیرہ میں اذان دی جائے تو گھومنا چاہیے، چنانچہ حنفی متون میں لکھا ہے: "ویستدیر فی صومعته"۔

له قال العلامة البنوریؒ ورواه الحاکم من طریق عمرو بن فائد الاسواری عن یحیی بن مسلم وهو طریق آخر لم یقف علیه الترمذی ولذا قال لانعرفه الا من هذا الوجه کما لم یعرفه الحاکم من طریق الترمذی وعمرو بن فائد متروک واخرجه ابن عدی عن یحیی بن مسلم به وقال فیه "فاحذم"۔۔۔۔۔۔ وروی الدارقطنی من حدیث سوید بن غفلة عن علی قال کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یأمرنا ان نرتل الاذان ونحذف الاقامة وفیه عمرو بن شمر وهو متروک الخ (معارف السنن ج ۱ ص ۱۹۶ و ۱۹۷) باب ماجاء فی الترسّل فی الاذان، مرتب عفی عنه

ویتبع فاہ ھھنا وھھنا واصبعاہ فی اذنیہ، یعنی یخرج وجھہ من نوافذ القبۃ واصبعاہ فی اذنیہ، اذان دیتے وقت کانوں میں انگلیاں ڈالنے کے استحباب کی علت خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بیان فرمائی ہے کہ اس سے آواز بلند ہوتی ہے[1] بعض علماء نے اس کی وجہ یہ لکھی ہے کہ آواز کا دار و مدار سانس پر ہے، اور کانوں کو بند کر لینے سے سانس کا ایک منفذ بند ہو جاتا ہے، اور تمام سانس منہ میں مرتکز ہو جاتا ہے، اس سے آواز بڑھ جاتی ہے، لیکن یہ بات قدیم طبی تحقیق کے مطابق ہے، جدید طبی تحقیق کے مطابق کانوں سے سانس کے منفذ کا کوئی تعلق نہیں، لہذا رفعِ صوت کی یہ توجیہ محلِ نظر ہے، واللہ اعلم۔

وعلیہ حلۃ حمراء، حنفیہ کے نزدیک اس سے مراد حلۂ مخطّطہ ہے، کیونکہ مکمل احمر مکروہ ہے۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي التَّثْوِيبِ فِي الْفَجْرِ

عن بلالؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تثوبن فی شیء من الصلوات الا فی صلوۃ الفجر، تثویب کے لغوی معنی اعلام بعد الاعلام کے ہیں، اور شرعًا اس کا اطلاق دو چیزوں پر ہوتا ہے، ایک حیعلتین کے بعد "الصلوۃ خیر من النوم" کہنا، یہ تثویب فجر کے ساتھ مخصوص ہے، اور بقیہ نمازوں میں ناجائز ہے، اور حدیثِ باب میں تثویب سے یہی مراد ہے، تثویب کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ اذان واقامت کے درمیان "الصلوۃ جامعۃ" "حی علی الصلوۃ" یا اسی قسم کا کوئی اور جملہ استعمال کرنا، اس معنی کے لحاظ سے تثویب کو اکثر علماء نے بدعت اور مکروہ کہا ہے، اس لئے کہ تثویب عہدِ رسالت میں ثابت نہیں، البتہ امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ وہ مشتغلین بالعلم کے لئے اس بات کو پسند کرتے تھے کہ اقامت سے کچھ پہلے اُن کو یاد دہانی کرائی جائے، اس قول کی وجہ یہ ہے کہ اصلاً اس قسم کی یاد دہانی

---

[1] حدثنا ہشام بن عمار ثنا عبد الرحمن بن سعد بن عمار بن سعد مؤذن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حدثنی ابی عن ابیہ عن جدہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر بلالا ان یجعل اصبعیہ فی اذنیہ وقال انہ ارفع لصوتک۔ سنن ابن ماجہ (طبع نور محمد) ص ۵۲ ابواب الاذان والسنۃ فیہا، باب السنۃ فی الاذان،

مرتب عفی عنہ

مباح نہیں، کیونکہ نصوص میں نہ اس کا امر کیا گیا تھا نہ اس سے نہی، لیکن بعض علاقوں میں اس تثویب کو سنت کی حیثیت سے اختیار کر لیا گیا، تو علماء نے اسے بدعت کہا، لیکن اگر ضرورت کے مواقع پر اس کو سنت اور عبادت سمجھے بغیر اختیار کیا جائے تو مباح ہے، اور اس میں کوئی حرج نہیں، و هذا اعدل الاقوال فی ذلك، چنانچہ علامہ شامیؒ وغیرہ نے بھی لکھا ہے کہ قاضی، مفتی اور دوسرے دینی کاموں میں مشغول لوگوں کے لئے تثویب کی گنجائش ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ اَنَّ مَنْ اَذَّنَ فَهُوَ يُقِيْمُ،

ومن اذّن فهو یقیم، امام شافعیؒ کے نزدیک یہ عمل وجوب پر محمول ہے، اور امام ابو حنیفہؒ اس کو استحباب پر محمول کرتے ہیں، لہٰذا مؤذن سے اجازت لے کر اقامت کوئی دوسرا کہہ سکتا ہے بشرطیکہ اس سے مؤذن کو تکلیف اور رنج نہ ہو، اور تکلیف ہو تو مکروہ ہے، کما صرح بہ الکاسانی فی البدائع،

حدیثِ باب کو استحباب پر محمول کرنے کی وجہ دار قطنی وغیرہ کی روایات ہیں کہ بعض اوقات حضرت بلالؓ اذان دیتے اور ابن ام مکتومؓ اقامت کہتے، اور بعض اوقات اس کے برعکس ہوتا، ان روایات پر اگرچہ سنداً کلام ہے[1]، لیکن یہ مفہوم چونکہ متعدد طرق سے مروی ہیں، اس لئے حدیثِ باب کو استحباب پر

---

[1] البتہ ابوداؤد (ج ۱ ص ۷۶، باب الاقامۃ) کے تحت اس مفہوم کی ایک روایت موجود ہے، جو صحیح بھی ہے، اور مَنْ اذّن فهو يقيم کے عدم وجوب پر دلالت کرتی ہے، حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ ثنا حماد بن خالد ثنا محمد بن عمرو عن محمد بن عبداللہ عن عمہ عبداللہ بن زید قال اراد النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الاذان اشیاء لم یصنع منها شیئاً قال فاُری عبداللہ بن زید الاذان فی المنام فاتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاخبرہ فقال القہ علی بلال فالقاہ علیہ فاذن بلالؓ فقال عبداللہ انا رأیتہ وانا کنت اریدہ قال فاقم انت، اس روایت پر امام ابوداؤدؒ نے سکوت کیا ہے جو ان کے نزدیک حدیث کے صحیح ورنہ کم از کم حسن ہونے کی دلیل ہے، چنانچہ صاحب اعلاء السنن باب من اذن فهو یقیم وان ذلک مستحب کے تحت اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں رواہ ابوداؤد وسکت عنہ وقال ابن عبدالبرؒ اسنادہ حسن (التلخیص الحبیر ج ۱ ص ۷۸) وکذا قال الحازمی کما فی الزیلعیؒ (ج ۱ ص ۲۷۲)

نیز امام ابوداؤد اس روایت کے بعد نقل کرتے ہیں حدثنا عبیداللہ بن عمر القواریری ثنا عبدالرحمٰن بن مهدی ثنا محمد بن عمرو قال سمعت عبداللہ بن محمد قال کان جدی عبداللہ بن زید یحدث بھذا الخبر (المتقدم) قال فاقام جدی" ۱۲

مرتب، تجاوز اللہ عن سیئاتہ الجلی والخفی،

محمول کرنے کے لئے کافی ہے، جبکہ خود حدیث باب بھی ضعیف ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: "قال ابو عیسیٰ حدیث زیاد انما نعرفه من حدیث الافریقی والافریقی ھو ضعیف عند اهل الحدیث"۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْأَذَانِ بِغَيْرِ وُضُوْءٍ

عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یؤذن الا متوضئ، امام شافعیؒ کا مسلک اس کے مطابق ہے اور ان کے نزدیک اذان واقامت دونوں کے لئے وضو شرط ہے، حنفیہ اور مالکیہ سے ایک روایت یہ ہے کہ اذان کے لئے وضو ضروری نہیں، اقامت کے لئے ضروری ہے، لیکن صاحبِ ہدایہ نے حنفیہ کا مسلک شافعیہ کے مطابق بیان کیا ہے، اور اکثر علماء نے اسی کو اختیار کیا ہے، اس قول پر تو کوئی اشکال نہیں، البتہ جو لوگ اذان کے لئے وضو ضروری نہیں سمجھتے وہ حدیثِ باب کی نہی کو تنزیہ پر محمول کرتے ہیں، لیکن دلائل کی رُو سے پہلا مسلک ہی راجح ہے، کیونکہ نہی کی حقیقت تحریم ہے، اور تنزیہ پر محمول کرنے کے لئے کوئی مستند دلیل موجود نہیں،

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْإِمَامَ أَحَقُّ بِالْإِقَامَةِ،

احق بالاقامت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اقامت جس وقت وہ چاہے اُس وقت ہونی چاہئے،

کان مؤذن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمهل فلا یقیم حتی اذا رأی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد خرج اقام الصلوٰۃ حین یراہ، اسی سے فقہاء نے استدلال کرکے کہا ہے کہ اقامت خروجِ امام کے بعد ہونی چاہئے، اور خروجِ امام کا مطلب یہ ہے کہ اگر امام صفوفِ مسجد سے باہر ہے تو صفوف کی طرف آجائے اور اگر صفوف میں بیٹھا ہو تو مصلے کی طرف چلنے کے لئے کھڑا ہو جائے، اور اس تحدید کا مطلب یہ ہے کہ اس سے قبل اقامت کہنا بہتر نہیں، ہاں اس سے تھوڑی بہت تاخیر ہو جائے تو بلا کراہت جائز ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْأَذَانِ بِاللَّيْلِ،

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان بلالا یؤذن بلیل فکلوا واشربوا

حتی تسمعوا تاذین ابن ام مکتوم ، اس حدیث میں تین مباحث ہیں ،

پہلی بحث یہ ہے کہ اس حدیث میں حضرت بلال رضی اللہ عنہ کے بارے میں بتایا گیا ہے کہ وہ رات کے وقت اذان دیتے تھے اور عبداللہ بن ام مکتوم صبح کے وقت ، لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری[1] میں صحیح ابن خزیمہ ، صحیح ابن حبان ، ابن المنذر اور طحاوی[2] کے حوالہ سے حضرت انیسہ رضی اللہ عنہا سے اس کے برعکس روایت نقل کی ہے ، کہ ابن ام مکتوم رات کو اذان دیتے تھے اور حضرت بلال رضی اللہ عنہ صبح کو ، ویؤیدہ ما فی النسائی[3] ویشھد لہ ما اخرجہ الحارث بن اسامہ عن عروۃ مرسلا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تغتروا باذان ابن ام مکتوم ولکن اذان[4] بلال رضی اللہ عنہ

اس تعارض کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت یہ دونوں روایتیں مختلف زمانوں پر محمول ہیں ، اور واقعہ اصل میں یہ تھا کہ شروع میں ابن ام مکتوم رضی اللہ عنہ رات کو اذان دیتے تھے اور حضرت بلال رضی اللہ عنہ صبح کے وقت ، لیکن رفتہ رفتہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی بینائی میں کمزوری واقع ہوئی جس کی وجہ سے انھوں نے دو ایک مرتبہ دھوکہ کھایا ، اور طلوعِ فجر سے قبل اذان دے بیٹھے ، چنانچہ ایک مرتبہ ایسا ہوا کہ انھوں نے وقت سے پہلے اذان دیدی ، تو آپ نے اس کی تلافی کے لئے اُن سے منادی کروائی ، کما فی حدیث الباب عن ابن عمر رضی اللہ عنہما ان بلالاً اذن بلیل فامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان ینادی ان العبد قد نام (ای سہا عن وقت صلوٰۃ الصبح) اسی زمانہ میں آپ نے یہ ارشاد فرمایا ، لا یغرنکم[5] اذان

---

[1] ج ۲ ص ۸۵ ، ۱۲

[2] عن خبیب بن عبدالرحمن عن عمتہ انیسۃ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان ابن ام مکتوم یؤذن بلیل فکلوا واشربوا حتی تسمعوا اذان بلال رضی اللہ عنہ ، شرح معانی الآثار ج ۱ ص ۶۸ باب التاذین للفجر ای وقت ہو بعد طلوع الفجر او قبل ذلک ۱۲

[3] ج ۱ ص ۱۰۵ (طبع نور محمد) کتاب الاذان (باب) ہل یؤذنان جمیعا او فرادیٰ "عن خبیب بن عبدالرحمن عن عمتہ انیسۃ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اذن ابن ام مکتوم فکلوا واشربوا واذا اذن بلال فلا تاکلوا ولا تشربوا" مرتب عفی عنہ

[4] المطالب العالیۃ ج ۱ ص ۱۴۳ رقم الحدیث ۲۲۶ ، ۱۲

[5] شرح معانی الآثار ج ۱ ص ۶۸ باب التاذین للفجر ای وقت ہو بعد طلوع الفجر او قبل ذلک " وہذہ روایۃ انس رضی اللہ عنہ و قال الطحاوی رحمہ اللہ بعد ذکر ہذا الحدیث فدل ذلک علی ان بلالاً کان یرید الفجر فیخطئہ لضعف بصرہ فامرہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان لا یعملوا علی اذانہ اذ کان من عادتہ الخطاء لضعف بصرہ " مرتب عفی عنہ

بلالؓ فان فی بصرہٖ شیئاً[1]، بہرحال جب حضرت بلالؓ کو مغالطہ زیادہ ہونے لگا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مؤذنوں کی ترتیب بدل دی، اور حضرت بلالؓ کو رات کی اذان پر مقرر فرمایا، اور حضرت ابن ام مکتومؓ چونکہ نابینا تھے اس لئے وہ خود فجر کو دیکھ کر اذان نہیں دیتے تھے، بلکہ جب لوگ ان کو صبح ہونے کی خبر دیتے تھے تب اذان دیتے تھے، چنانچہ بخاریؒ[2] کی روایت میں ہے "وکان رجلاً اعمیٰ لاینادی حتی یقال لہٗ اصبحت اصبحت" بہرحال اس تبدیلی کے بعد حدیث باب ارشاد فرمائی گئی "ان بلالاً یؤذن بلیل فکلوا واشربوا حتی تسمعوا تاذین ابن ام مکتومؓ"، وھذا احسن ما جمع بہ بین الروایات فی ھذا الباب،

دوسری بحث یہ ہے کہ فجر کی اذان طلوعِ فجر سے پہلے دی جاسکتی ہے یا نہیں؟ اس بارے میں ائمۂ ثلاثہ، امام ابو یوسفؒ، اسحٰق بن راہویہ اور عبداللہ بن المبارکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اذانِ فجر وقت سے پہلے بھی دی جاسکتی ہے، اور ایسی صورت میں اعادہ بھی واجب نہیں، لیکن یہ صرف فجر کی خصوصیت ہے، کسی اور نماز میں ایسا نہیں ہوسکتا، جبکہ امام اعظمؒ، امام محمدؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ فجر کی اذان بھی وقت سے پہلے جائز نہیں، اور اگر دیدی جائے تو اعادہ واجب ہے، ائمۂ ثلاثہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں حضرت بلالؓ کا رات میں اذان دینا بیان کیا گیا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اس سے ان کا استدلال تام نہیں ہوتا، کیونکہ ان کا استدلال اس وقت درست ہوتا جبکہ عہدِ رسالتؐ میں اذان باللیل پر اکتفاء کیا گیا ہوتا، حالانکہ جن روایات میں اذان باللیل مذکور ہے انہی میں یہ بھی مذکور ہے کہ فجر کا وقت ہونے کے بعد پھر دوسری اذان بھی دی گئی،

احناف کے دلائل:- ① ابو داؤد میں حضرت بلالؓ کی روایت ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لہ لا تؤذن حتی یستبین لک الفجر ھکذا ومدّ یدیہ

---

[1] وعن شیبان قال تسحرت ثم اتیت المسجد فاستندت الی حجرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فرأیتہ یتسحر فقال ابا یحییٰ قلتُ نعم قال ھلم الی الغذاء، قلتُ انی ارید الصیام قال وانا ارید الصیام ولکن مؤذننا ھذا فی بصرہٖ سوء، او قال شیٔ، وانہ اذّن قبل طلوع الفجر ثم خرج الی المسجد فحرم الطعام وکان لایؤذن حتی یصبح، رواہ الطبرانی، وقال الحافظ فی الدرایۃ اسنادہ صحیح، (آثار السنن ص ۵۶ ابواب الاذان باب ماجاء فی اذان الفجر قبل طلوعہٖ) مرتب عفی عنہ

[2] ج ۱ ص ۸۶ کتاب الاذان، باب اذان الاعمیٰ اذا کان لہ من یخبرہ ۱۲

عرضًا، اور بیہقی کی روایت میں جس کے رجال ثقات ہیں الفاظ یہ ہیں، "انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال یابلال لاتؤذن حتی یطلع الفجر"

(۲) طحاوی میں حضرت حفصہ بنت عمرؓ کی روایت ہے: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا اذن المؤذن بالفجر قام فصلی رکعتی الفجر ثم خرج الی المسجد وحرم الطعام وکان لایؤذن حتی یصبح"

(۳) حافظ ابن عبد البر نے "التمہید" میں حضرت عائشہؓ کی روایت نقل کی ہے: "قالت ماکانوا یؤذنون حتی ینفجر الفجر" امام ابن ابی شیبہ نے بھی یہ روایت تخریج کی ہے،

(۴) حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب "ان بلالاً اذن بلیل فامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان ینادی ان العبد قد نام" یہ روایت امام ترمذیؒ کے علاوہ امام ابوداودؒ، امام طحاویؒ، امام دارقطنیؒ

لہ ابوداؤد ج ۱ ص ۹۰، باب فی الاذان قبل دخول الوقت، امام ابوداؤدؒ مذکورہ روایت کو تخریج کرنے کے بعد فرماتے ہیں وشداد لم یدرک بلالاً، صاحب بذل المجہود علامہ سہارنپوریؒ فرماتے ہیں "اشار المصنف الی ضعف ہذا الحدیث لانقطاعہ وارسالہ وقد اختلف العلماء فی ردّہ وقبولہ (ای فی ردّ حدیث شداد بقولہ عن بلال) فعند ابی حنیفۃؒ ومالکؒ واحمدؒ مقبول مطلقاً وذہب الجمہور الی التوقف وان شئت تفصیل المذاہب فارجع الی النخبۃ، وشداد قال الحافظ شداد مولیٰ عیاض الجزری مقبول یرسل عن بلال من الرابعۃ، (المنتخب من بذل المجہود وحواشی ابی داؤد) مرتب عفا اللہ

سلہ اعلاء السنن ج ۲ باب ان لایؤذن قبل الفجر،

سلہ شرح معانی الآثار ج ۱ باب التأذین للفجر ای وقت ہو، علامہ نیمویؒ آثار السنن (ص ۵۶ و ۵۷) باب ماجاء فی اذان الفجر قبل طلوعہ کے تحت اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "رواہ الطحاوی والبیہقی واسنادہ جید" (مرتب)

سلہ مصنف ابن ابی شیبہ، ج ۱ باب من کرہ ان یؤذن المؤذن قبل الفجر،

ھ وایضاً ذکرہ ابوالشیخ فی کتاب الاذان وذکرہ الحافظ فی الدرایۃ وعزاہ الی ابی الشیخ فی کتاب الاذان وقال باسناد صحیح وقال ابن الترکمانی فی الجوہر النقی ہذا سند صحیح، (آثار السنن وحواشیہ ص ۵۷ باب ماجاء فی اذان الفجر قبل طلوعہ ۱۲

لہ سنن ابی داؤد ج ۱ ص ۹۰، باب فی الاذان قبل دخول الوقت،

کہ شرح معانی الآثار ج ۱ باب التأذین للفجر ای وقت ہو بعد طلوع الفجر او قبل ذلک،

ھ سنن دارقطنی، ج ۱ ص ۹۱، ۱۲

وغیرہم نے بھی تخریج کی ہے، اس واقعہ کی مکمل تفصیل سنن بیہقی میں موجود ہے، عن عبد العزیز بن ابی رواد عن نافع عن ابن عمرؓ ان بلالاً اذّن قبل الفجر فقال له النبی صلی الله علیه وسلم ما حملك علی ذلك فقال استیقظت وانا وسنان فظننت ان الفجر طلع فامرہ النبی صلی الله علیه وسلم ان ینادی بالمدینة ثلاثا الا ان العبد قد نام ثم اقعدہ الی جنبه حتی طلع الفجر (قال النیموی اسنادہ حسن[1])

یہ روایت حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے، کہ اذان باللیل کافی نہیں، لیکن امام ترمذیؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں: "هذا حدیث غیر محفوظ" چنانچہ امام ترمذیؒ نے اس روایت پر دو اعتراض کئے ہیں ایک یہ کہ یہ حماد بن سلمہ کا تفرد ہے، اور انھیں اس روایت میں مغالطہ ہوگیا ہے، اصل میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت یہ تھی کہ حضرت عمرؓ کے مؤذن مسروح نے رات کے وقت اذان دیدی تھی تو حضرت عمرؓ نے اسے اعادہ کا حکم دیا، حماد بن سلمہ سے غلطی ہوئی اور انھوں نے یہ واقعہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت بلالؓ کے درمیان بیان کردیا،

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ حماد بن سلمہ ثقہ راوی ہیں، اور ان کا تفرد مضر نہیں، اس کے علاوہ درحقیقت وہ متفرد بھی نہیں، کیونکہ دار قطنی میں سعید بن زربی نے حماد بن سلمہ کی متابعت کی ہے، نیز امام دار قطنیؒ ہی نے ایک طریق اور ذکر کیا ہے جس میں امام ابو یوسفؒ قاضی نے سعید بن ابی عروبہ عن قتادہ عن انس کے طریق سے حماد بن سلمہ کی متابعت کی ہے، نیز بیہقی میں ابراہیم بن عبد العزیز ابن عبد الملک بن محذورہ نے عبد العزیز بن ابی رواد عن نافع عن ابن عمر کے طریق سے ان کی متابعت کی ہے،[3] فکیف یصح دعوی تفرد حماد ؟

---

[1] آثار السنن، ص ۵۶ باب ما جاء فی اذان الفجر قبل طلوعہ،

[2] قال العلامة العثمانیؒ صاحب اعلاء السنن "قال العلامة الترکمانی فی الجوہر النقی قلت ابو یوسف قد وثقه البیہقی فی باب المحاذاة تغسل عنها اثر الدم قلت وقد وثقه النسائی ایضا فی کتاب الضعفاء له فقال والثقات من اصحاب رأی اصحاب ابی حنیفة ابو یوسف القاضی ثقة وعافیة ابو یزید ثقة وزفر بن الہذیل ثقة والقاسم بن معن ثقة الخ (اعلاء السنن ج ۲ باب ان لا یؤذن قبل الفجر) مرتب عفی عنہ

[3] وانظر لمتابعاته وشواہدہ آثار السنن ص ۵۶ باب ما جاء فی اذان الفجر قبل طلوعہ وایضاً له شاہد ضعیف منقطع عند اسحق ابن راہویه فی مسندہ عن ابی نصر قال قال بلالؓ اذنت بلیل فقال النبی صلی اللہ علیه وسلم منعت الناس من الطعام والشراب انطلق فاصعد فناد الا ان العبد نام فانطلقت وانا اقول لیت بلالاً لم تلدہ امه وابتل من نضح دم جبینه فنادیت ثلاثاً الا ان العبد نام (المطالب العالیة ج ۱ ص ۹۳ رقم الحدیث ص ۲۲۶)

رہا امام ترمذیؒ کا حماد بن سلمہ پر وہم کا اعتراض سو یہ قابلِ قبول نہیں، اس لئے کہ یہ دعویٰ بلا دلیل ہے، اس لئے کہ حماد بن سلمہ ثقہ راوی ہیں، اور مسلم کے رجال میں سے ہیں، ان کی طرف بلا دلیل وہم کی نسبت کس طرح درست ہو سکتی ہے، حقیقت یہ ہے کہ حضرت بلالؓ کے واقعہ کو حضرت عمرؓ کے مؤذن مسروح کے واقعہ کے ساتھ خلط کرنا کسی طرح درست نہیں بیٹھتا، اس لئے کہ یہ دونوں علٰحدہ علٰحدہ واقعے ہیں[۱]،

امام ترمذیؒ نے حضرت بلالؓ کے اس واقعہ پر دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیثِ باب (جو باب کی پہلی حدیث ہی) میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود یہ ارشاد فرمایا ہے "ان بلالا یؤذن بلیل" لہٰذا یہ کیسے ممکن ہے کہ آپؐ حضرت بلالؓ کو رات کے وقت اذان دینے پر سزا دیتے؟

اس کا مفصل جواب پیچھے گذر ہی چکا ہے، کہ یہ دونوں واقعات مختلف زمانوں کے ہیں، سزا کا واقعہ شروع میں اُس وقت کا ہے جب حضرت بلالؓ فجر کے وقت اذان دیا کرتے تھے، اور حدیثِ باب میں اس زمانہ کا واقعہ مذکور ہے جب فجر کی اذان حضرت ابن ام مکتومؓ نے دینی شروع کر دی تھی، بہرحال ائمہ ثلاثہ کا حدیثِ باب "ان بلالاً یؤذن بلیل الخ" سے استدلال تام نہیں ہو سکتا، کیونکہ وہ پورے ذخیرۂ حدیث میں کوئی ایک بھی ایسی روایت پیش نہیں کر سکتے، جس میں صرف اذان باللیل پر اکتفا کیا گیا ہو، تعجب ہوتا ہے کہ اتنے بڑے بڑے ائمہ ایک ایسے معاملہ پر کیسے متفق ہو گئے جس کا ماخذ کوئی ایک واضح روایت بھی نہیں، بہرحال اس باب میں حنفی مسلک نہایت مضبوط اور مستحکم ہے، اس لئے کہ قیاس کے لحاظ سے بھی یہ بات واضح ہے کہ اذان کا اصل مقصد اعلانِ وقتِ صلوٰۃ ہے، اور رات کو اذان دینے میں اعلان نہیں بلکہ اضلال ہے،

تیسری بحث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں رات کے وقت اذان کیوں دی جاتی تھی؟

اس کے جواب میں بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ تہجد کی اذان تھی، یہ جواب اُن لوگوں کے مسلک پر درست بیٹھ سکتا ہے جو تہجد کی اذان کو مشروع کہتے ہیں، لیکن جمہور حنفیہ نوافل کے لئے اذان کو مشروع نہیں مانتے اُن کے مسلک پر یہ جواب درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ عام حنفیہ یہ جواب دیتے ہیں کہ دو مرتبہ اذان صرف رمضان میں ہوا کرتی تھی، اور اس کا مقصد سحری کے لئے بیدار کرنا

---

[۱] چنانچہ ابوداؤد، ج ۱ ص ۹، باب فی الاذان قبل دخول الوقت کے تحت یہ دونوں واقعے مستقل طور پر مذکور ہیں (مرتب)

ہوتا تھا، وہذا الذی اختارہ الشیخ الانور وکذا النیموی فی آثار السنن[1]، چنانچہ حدیث باب کا یہ جملہ "کلوا واشربوا حتی تسمعوا تاذین ابن ام مکتوم" اس بات پر دلالت کر رہا ہے، نیز بعض دوسری روایات میں یہ تصریح بھی ہے، "لینتبہ نائمکم"[2]

البتہ اس پر ایک اشکال پھر بھی باقی رہتا ہے، اور وہ یہ کہ طحاوی[3] وغیرہ کی روایت میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "ولم یکن بینہما رای بین الاذانین) الا مقدار ما ینزل ھٰذا ویصعد ھٰذا" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں اذانوں کے درمیان بہت کم فاصلہ ہوتا تھا، فلا یظھر حینئذ حکمۃ تعدد الاذان ولا ایقاظ الصائمین بالاذان الاول۔

اس اشکال کا جواب علامہ نوویؒ کے کلام سے ملتا ہے، انھوں نے نقل کیا ہے کہ دراصل حضرت بلالؓ اذان دینے کے بعد دیر تک وہیں بیٹھکر دعائیں کرتے رہتے تھے، پھر جب طلوعِ فجر کا وقت قریب ہوتا تو اترتے اور حضرت عبداللہ بن ام مکتومؓ کو جگاتے، پھر وہ اذان کے لئے چڑھ کر بلند ہوتے، کے اترنے اور چڑھنے میں اگرچہ زیادہ فاصلہ نہیں تھا، لیکن دونوں کی اذانوں کے درمیان اتنا فاصلہ البتہ ضرور تھا کہ اس میں سحری کھائی جاسکے، بالخصوص اس تکلفات سے پاک اور سادہ زندگی میں سحری کھانے میں زیادہ وقت صرف نہیں ہوتا تھا، واللہ سبحانہ اعلم،

---

[1] فقال قال النیموی ثبت بہذہ الاخبار ان صلوٰۃ الفجر لا یؤذن لہا الا بعد دخول وقتہا واما اذان بلال رضی اللہ عنہ قبل طلوعہ فانما کان فی رمضان لینتبہ النائم ولیرجع القائم لا للصلوٰۃ واما فی غیر رمضان فکان ذلک خطأ منہ لظنہ ان الفجر قد طلع واللہ اعلم بالصواب (آثار السنن ص ۷۵ باب ما جاء فی اذان الفجر قبل طلوعہ) مرتب عفی عنہ

[2] آثار السنن ص ۵۵ باب ما جاء فی اذان الفجر قبل طلوعہ عن ابن مسعودؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یمنعن احدکم اذان بلال من سحورہ فانہ یؤذن او ینادی بلیل لیرجع قائمکم ولینبہ نائمکم (قال النیموی) اخرجہ الشیخان، چنانچہ امام بخاریؒ نے یہ روایت صحیح بخاری ج ۱ ص ۸۷ کتاب الاذان باب الاذان قبل الفجر کے تحت تخریج کی ہے، اور امام مسلمؒ نے صحیح مسلم ج ۱ ص ۳۵۰ کتاب الصیام باب بیان ان الدخول فی الصوم یحصل بطلوع الفجر الخ کے تحت۔ (مرتب عفی عنہ)

[3] دیکھو ج ۱، باب التاذین للفجر ای وقت ہو بعد طلوع الفجر او قبل ذلک،

بَابُ مَاجَاءَ فِیْ کَرَاهِیَةِ الْخُرُوْجِ مِنَ الْمَسْجِدِ بَعْدَ الْاَذَانِ

خرج رجل من المسجد بعد ما اذن فیہ بالعصر فقال ابوھریرۃ اما ھذا فقد عصی ابا القاسم صلی اللہ علیہ وسلم، مسند احمد[1] میں اس پر اتنا اضافہ اور ہے "ثم قال امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کنتم فی المسجد فنودی بالصلوۃ فلا یخرج احدکم حتی یصلی" جس سے معلوم ہوا کہ یہ نہی مرفوع ہے، بنیادی طور پر اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں کہ بغیر عذر کے اذان کے بعد مسجد سے خروج مکروہ ہے، البتہ عذر کی تفصیلات میں کچھ تھوڑا سا اختلاف ہے اس بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسری مسجد میں امام ہو یا اپنی نماز پہلے پڑھ چکا ہو یا کوئی ضروری کام پیش آگیا ہو اور کسی دوسری جگہ جماعت ملنے کی توقع ہو تو خروج جائز ہے، حدیث باب میں حضرت ابوہریرہؓ کو کسی ذریعہ سے یہ معلوم ہو گیا ہوگا کہ جانے والا شخص بغیر عذر کے جا رہا ہے، ورنہ مجرد کسی کے خروج پر عصیان کا حکم لگانا صحیح نہیں، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ معذور ہو،

بَابُ مَاجَاءَ فِی الْاَذَانِ فِی السَّفَرِ

اذا سافرتما فاذنا واقیما، سفر میں جہاں دوسرے آدمیوں کے جماعت میں شامل ہونے کی توقع نہ ہو امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک وہاں بھی اذان واقامت دونوں مسنون ہیں، امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ سے مروی ہے کہ ایسی صورت میں صرف اقامت پر اکتفاء بلا کراہت جائز ہے، اور اذان مسنون نہیں، حدیث باب شافعیہ و حنابلہ کے مسلک کی تائید کرتی ہے، امام ابوحنیفہؒ سے بھی ایک روایت اسی کے مطابق مروی ہے، چنانچہ عام مشائخ حنفیہ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے کہ اذان اور اقامت دونوں کہنی چاہئیں،

ولیؤمکما اکبرکما، وانما رجح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الاسن منھما لکونھما متساویین فی العلم والقراءۃ، ورنہ اعلم کا احق بالامامۃ ہونا دوسری روایات سے ثابت ہے،

---

[1] ج ۲ ص ۵۳۷، کذا فی معارف السنن ج ۲ ص ۲۲۳، فی شرح الباب المذکور

بَابُ مَاجَاءَ فِي فَضْلِ الْأَذَانِ

من اذّن سبع سنين محتسبا كتبت له براءة من النار، اذان کی فضیلت میں متعدد احادیث صحیحہ موجود ہیں جیساکہ امام ترمذیؒ نے "وفی الباب" سے اُن کی طرف اشارہ کیا ہے لیکن یہاں امام ترمذیؒ نے ایک ضعیف حدیث ذکر کی ہے، چنانچہ خود امام ترمذیؒ فرماتے ہیں، "وحدیث ابن عباسؓ حدیث غریب" اس کی وجہ یہی ہے کہ امام کی عادت یہ ہو کہ وہ ایسی روایات تخریج کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو دوسروں نے ذکر نہ کی ہوں،

لولا جابر الجعفی لکان اھل الکوفة بغیر حدیث، حضرت وکیعؒ کے اِس قول کا منشأ جابر جعفی کی توثیق ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جابر جعفی کو بہت سی احادیث یاد تھیں، اور اہلِ کوفہ کو انھوں نے بہت سی احادیث پہنچائیں،

دراصل جابر جعفی کے بارے میں ائمہ حدیث کا اختلاف ہے، یحییٰ بن سعید قطان، عبدالرحمٰن بن مھدی اور امام اعظم ابوحنیفہ علیہم الرحمۃ انکو ضعیف قرار دیتے ہیں، ان کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا قول مشہور ہے "ما رأیت اکذب من جابر الجعفی کلما اتیته بمسئلة جاءنی فیه بحدیث"

پھر وجہِ تضعیف میں بھی اختلاف ہے، بعض نے کہا کہ یہ شعبدہ باز تھے، بعض نے کہا کہ وہ اتنی حدیثیں یاد کرنے کا دعویٰ کرتے تھے جن کا یاد کرنا مشکل ہو، وقیل لعدم مبالاته، اگرچہ یہ وجوہ قطعی طور پر تضعیف کے لئے کافی نہیں، تاہم حافظہ وغیرہ کے لحاظ سے بھی اکثر علماء نے ان کی تضعیف کی ہے، واللہ سبحانہ اعلم،

بَابُ مَاجَاءَ اَنَّ الْاِمَامَ ضَامِنٌ وَالْمُؤَذِّنَ مُؤْتَمَنٌ

الامام ضامن، حدیث کا یہ جملہ جوامع الکلم میں سے ہے، اور متعدد مختلف فیہ مسائل میں حنفیہ کا مستدل ہے،

① اوّلاً حنفیہ نے اس سے ترکِ قرارت خلف الامام پر استدلال کیا ہے، اور وجہِ استدلال ظاہر ہے کہ جب امام مقتدیوں کا کفیل اور ضامن ہوا تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ اُس کی قرارت مقتدی کے لئے کافی ہو وستأتی المسئلة بتفاصیلها فی موضعها،

(۲) ثانیاً اس سے حنفیہؒ نے اقتداء المفترض بالمتنفل کے عدم جواز پر استدلال کیا ہے، لان الشئ لایتضمن ماھو فوقه،

(۳) ثالثاً حنفیہؒ نے اس سے اقتداء المفترض بمفترض آخر کے عدم جواز پر بھی استدلال کیا ہے، لان الشئ لایتضمن ماھو مثله،

(۴) رابعاً حنفیہؒ نے اس سے اس بات پر بھی استدلال کیا ہے کہ امام کی نماز کا فساد مقتدی کی نماز کے فساد کو مستلزم ہے، جبکہ امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ امام اور مقتدی اپنی اپنی نمازوں کے خود ذمہ دار ہیں، اور امام کی نماز کے فاسد ہونے سے مقتدی کی نماز فاسد نہیں ہوتی، لقول اللہ تعالیٰ "لا تزر وازرة وزر اُخریٰ" بہرحال حدیثِ باب اس مسئلہ میں اُن کے خلاف حجت ہے، اس لئے کہ امام کو کفیل کہا گیا ہے، لہٰذا مقتدیوں کی نماز کا اصلاح و فساد اس پر موقوف ہے، امام شافعیؒ حدیث کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ ضامن کے معنیٰ نگران اور نگہبان کے ہیں، لہٰذا مطلب یہ ہے کہ امام اپنے مقتدیوں کی نماز کا نگراں ہے، یعنی اگر خود اس کی نماز فاسد ہو جائے تب بھی وہ مقتدیوں کی نماز کو فاسد نہیں ہونے دیتا، لیکن یہ تاویل خلافِ ظاہر بھی ہے، خلافِ لغت بھی اور خلافِ روایت بھی، خود حضراتِ صحابہؓ نے اس حدیث کا وہی مفہوم سمجھا ہے جو حنفیہؒ نے اختیار کیا، چنانچہ حضرات صحابہ لفظ ضامن کو کفیل ہی کے معنی میں سمجھتے تھے، اور کفیل کا فساد مکفول عنہ کے فساد کو مستلزم ہے، اس کی تائید ابن ماجہ[1] میں سہل بن سعد الساعدی کی روایت سے ہوتی ہے، "ثنا ابو حازم قال کان سھل بن سعد الساعدی یقدم فتیان قومه یصلون بھم فقیل له تفعل ذلك من القدم مالك قال انی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم یقول الامام ضامن فان احسن فله ولھم وان اساء یعنی فعلیه ولا علیھم، اسی قسم کا واقعہ ابن ماجہؒ نے حضرت عقبہ بن عامر جہنی کا بھی ذکر کیا ہے[2]، ان روایات کا ظاہر یہی ہے کہ ضامن کفیل ہی کے معنی میں ہے، اور حضرت سہلؓ نے بھی اس کا وہی مطلب سمجھا جو حنفیہؒ نے سمجھا ہے، اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ امام کی نماز کے فساد سے مقتدیوں کی نماز بھی فاسد ہو جاتی ہے، یہ اور بات ہے کہ اس کا گناہ مقتدیوں کے بجائے خود امام ہی پر ہوتا ہو، اور جہاں تک "لا تزر وازرة وزر اُخریٰ" کا تعلق ہے سو اس سے

---

[1] (طبع نور محمد) ص ۶۹ باب ما یجب علی الامام ۱۲

[2] باب ما یجب علی الامام، ۱۲

استدلال درست نہیں، اس لئے کہ وہ آیت گناہ وثواب کے بارے میں ہے نہ کہ افعال کی صحت و فساد کے بارے میں، واللہ اعلم،

لم یثبت حدیث ابی صالح الخ، علی بن المدینی کے اس قول کا منشار غالبًا یہ ہے کہ وہ اعمش کا سماع ابوصالح سے صحیح نہیں مانتے، اسی لئے انھوں نے دونوں روایتوں کو ضعیف قرار دیا، لیکن حافظ ابوزرعہ اور امام بخاریؒ اور دوسرے محدثین نے اس حدیث کو معتبر قرار دیا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ یہ حدیث متعدد صحیح طرق سے مروی ہے، اسی لئے حافظ ابن حبانؒ نے حضرت عائشہؓ اور حضرت ابوہریرہؓ دونوں کی حدیثوں کو صحیح قرار دیا ہے، اور فرمایا ہے کہ ابوصالح نے ایک مرتبہ یہ حدیث ابوہریرہؓ سے سنی اور ایک مرتبہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے،

بَابُ مَا يَقُوْلُ اِذَا اَذَّنَ الْمُؤَذِّنُ؛

اذا سمعتم النداء فقولوا مثل مایقول المؤذن، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ وہ اس حدیث کے ظاہری عموم پر عمل کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ حیعلتین کا جواب بھی "حیعلتین" ہی سے دیا جائے گا، جبکہ احناف وحنابلہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ "حیعلتین" کا جواب "حوقلہ" یعنی لاحول ولاقوۃ الا باللہ ہے، یہ مسلک مسلم میں حضرت عمرؓ کی روایت سے ثابت ہے، جس میں حیعلتین کے جواب میں حوقلہ کی تصریح کی گئی ہے، یہ حدیث مفسّر ہونے کی بنا پر حدیث باب کے لئے مخصص ہے، حافظ ابن حجرؒ نے اسی کو جمہور کا مسلک قرار دیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ اور مالکیہ کا مفتیٰ بہ قول بھی یہی ہے،

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ حدیثِ باب کا امر وجوب کے لئے ہے یا ندب کے لئے، حنابلہ وغیرہ سے وجوب منقول ہے، حنفیہ کے بعض متون میں بھی وجوب کا قول مذکور ہے، البتہ شمس الائمہ حلوانی وغیرہ اسے ندب پر محمول قرار دیتے ہیں، اور اجابت بالقدم کو واجب کہتے ہیں، اسی پر فتویٰ ہے، پھر اقامت کا جواب بھی حنفیہ کے نزدیک مستحب ہے، (تم الباب)۔

---

[1] یعنی حدیث ابوصالح عن ابی ہریرۃؓ اور حدیث ابوصالح عن عائشہ، جن کا حوالہ ترمذی میں ہے، مرتب،

[2] ج ۱ ص ۱۶۶ و ۱۶۷، باب استحباب القول مثل قول المؤذن لمن سمعہ ثم یصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم یسئل لہ الوسیلۃ، ۱۲

بَابُ مَاجَاءَ فِیْ کَرَاهِیَةِ اَنْ یَّاْخُذَ الْمُؤَذِّنُ عَلَی الْاَذَانِ اَجْرًا

عن عثمان بن ابی العاص قال ان من آخر ماعهد الیّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اتخذ مؤذنا لایأخذ علی الاذان اجرا، یہاں اجرت علی الطاعات کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے، اس مسئلہ میں احادیث بظاہر متعارض ہیں، حضرت اُبی بن کعبؓ کی روایت جس میں انھوں نے تعلیم قرآن پر ایک کمان بطور اجرت وصول کی تھی، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر وعید ارشاد فرمائی تھی وہ اجرت علی الطاعات کے عدم جواز پر دلالت کرتی ہے، اور حدیث باب بھی اسی کی مؤید ہے، چنانچہ حنفیہ کا اصل مسلک یہی ہے کہ اجرت علی الطاعات ناجائز ہے، حنابلہ بھی عدم جواز کے قائل ہیں، جبکہ شافعیہ کا مسلک اس کے بالکل برخلاف یہ ہے کہ تعلیم قرآن وغیرہ پر اجرت لینا جائز ہے، اُن کا استدلال حضرت ابوسعیدؓ خدری کی روایت سے ہے جس میں

لہ قال علّمتُ رجلاً القرآن فاہدی الیّ قوسا فذکرتُ ذلک لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال ان اخذتہا اخذت قوسا من نار فرددتہا، وایضاً عن عبادة بن الصامتؓ قال علّمتُ ناسا من اہل الصفة القرآن والکتابة فاہدی الیّ رجل منہم قوسا فقلت لیست بمال وارمی فی سبیل اللہ فسألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عنہا فقال ان سرّک ان تطوق بہا طوقا من نار فاقبلہا، کلا الحدیثین اخرجہما ابن ماجة فی سننہ ص ۱۵۶ ابواب التجارات باب الاجر علی تعلیم القرآن، مرتب عافاہ اللہ ورعاہ،

لہ عن ابی سعید قال انطلق نفر من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفرة سافروہا حتی نزلوا علی حی من احیاء العرب فاستضافوہم فابوا ان یضیفوہم فلدغ سید ذلک الحی فسعوا لہ بکل شیٔ لاینفعہ شیٔ فقال بعضہم لو اتیتم ہؤلاء الرہط الذین نزلوا لعلّہ ان یکون عند بعضہم شیٔ فاتوہم فقالوا یا ایہا الرہط ان سیدنا لُدغ وسعینا لہ بکل شیٔ لاینفعہ فہل عند احدکم من شیٔ فقال بعضہم (وہو ابوسعید الراوی کما فی مسلم) نعم واللہ انی لارقی ولکن واللہ لقد استضفناکم فلم تضیفونا فما انا براقٍ لکم حتی تجعلوا لنا جُعلا فصالحوہم علی قطیع من الغنم فانطلق یتفل علیہ ویقرأ الحمد للہ رب العالمین فکانما نُشط من عقال فانطلق یمشی ومابہ قلبة (علّة) قال فاوفوہم جعلہم الذی صالحوہم علیہ فقال بعضہم اقسموا فقال الذی رقی لاتفعلوا حتی ناتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فنذکر لہ الذی کان فننظر ما یأمرنا فقدموا علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فذکروا لہ فقال ومایدریک انہا رقیة ثم قال قد اصبتم اقسموا واضربوا لی معکم سہما (کانہ اراد المبالغة فی تصویبہ ایاہم) فضحک النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ابوعبداللہ وقال شعبة ثنا ابوبشر سمعت ابا المتوکل بہذا،

انھوں نے ایک مار گزیدہ کا سورۂ فاتحہ پڑھکر علاج کیا تھا اور اس کے عوض بکریوں کا ایک ریوڑ وصول کیا تھا،

اگرچہ متقدمین حنفیہ کا قول اس معاملہ میں عدمِ جواز ہی کا ہے، لیکن متاخرین حنفیہ نے ضرورت کی بناء پر جواز کا فتویٰ دیا ہے، ضرورت کی توضیح یہ ہے کہ قرونِ اولیٰ میں چونکہ مؤذنین ائمہ اور معلّمین و مفتیین وغیرہم کے وظائف بیت المال سے مقرر تھے، اس لئے انھیں بلامعاوضہ خدمت کرنے میں کوئی مشکل نہ تھی، اور طاعات کا بغیر اجر کے انتظام کرنا ممکن تھا، لیکن جب یہ سلسلہ ختم ہوا اور وظائف بند ہوگئے تو تعلیم، اذان و امامت اور افتاء و قضاء میں خلل واقع ہونے اور پھر تمام دینی شعائر میں بدنظمی بلکہ ضیاع کا شدید خطرہ ہونے لگا، اس لئے متاخرین حنفیہ نے اجرت لینے کی اجازت دیدی،

پھر اجازت دینے والوں کے دو فریق ہیں، ایک فریق یہ کہتا ہے کہ یہ اجازت حبسِ وقت کی تاویل کر کے دی گئی ہے، لہٰذا یہ نہ اُجرت علی الطاعت ہے اور نہ خروج عن المذہب الحنفی، لیکن اس مسلک کی رُو سے جن طاعات میں حبسِ وقت نہ ہو یا حبسِ وقت متحقق نہ ہو مثلاً چھٹیوں کے اوقات اُن کی اُجرت لینا جائز نہ ہوگا،

دوسرا فریق یہ کہتا ہے کہ حبسِ وقت کی تاویل کی ضرورت نہیں، بلکہ اس مسئلہ میں ضرورتِ شدیدہ کی بناء پر امام شافعیؒ کا مسلک اختیار کیا گیا ہے، اور ضرورتِ شدیدہ کے مواقع پر ایسا کرنا جائز ہے، وھذا کما اختار الحنفیۃ مذھب المالکیۃ فی مسئلۃ المفقود للضرورۃ فعلیٰ ھذا الاحاجۃ الیٰ تاویل حبس الوقت، یہ قولِ ثانی زیادہ قرینِ صواب ہے،

یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ ضرورت کی وجہ سے صرف ان احکام میں ردّ و بدل ہو سکتی ہے جو مجتہد فیہ ہیں، یا جن میں ادلّہ متعارض ہیں، منصوص اور متفق علیہ احکام میں ضرورت کا کوئی اعتبار نہیں

بَابٌ مِنْهُ اَيْضًا

اس سے قبل امام ترمذیؒ نے "باب مایقول اذا اذن المؤذن من الدعاء" قائم کیا تھا، اس کے بعد مذکورہ باب قائم کیا ہے،

آت محمدن الوسیلۃ: الوسیلۃ لغۃ ھی مایتقرب بہ الی الکبیر والمراد ھھنا مایتقرب بہ الی اللہ تعالیٰ، اور بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ یہ جنت کے ایک اعلیٰ درجہ کا نام ہے، بعض کتابوں میں اس کے بعد "والدرجۃ الرفیعۃ" کے الفاظ بھی منقول ہیں حافظ ابن حجرؒ

وغیرہ فرماتے ہیں کہ ان کی کوئی اصل نہیں، لیکن علامہ ابن السنیؒ نے "عمل الیوم واللیلۃ" میں ایک روایت بحوالہ نسائی ذکر کی ہے، کہ اس میں یہ الفاظ موجود ہیں، لیکن سنن نسائی میں موجود نہیں، البتہ امام نسائیؒ کی ایک کتاب عمل الیوم واللیلۃ بھی ہے، شاید یہ اضافہ اس میں موجود ہو[1]۔

بَابُ مَاجَاءَ كَمْ فَرَضَ اللّٰهُ عَلٰى عِبَادِهٖ مِنَ الصَّلَوَاتِ؛

فرضت على النبي صلى الله عليه وسلم ليلة اسري به الصلوٰة خمسين ثم نقصت حتى جعلت خمساً، اس میں کلام ہوا ہے کہ پچاس سے پانچ نمازوں کی طرف منتقل ہونا یہ نسخ تھا یا نہیں؟ بعض حضرات نے اسے نسخ قرار دیا، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ نسخ قبل الابلاغ کسی کے نزدیک بھی درست نہیں، لہٰذا صحیح بات یہ ہے کہ یہ نسخ نہیں تھا بلکہ بقول حضرت کشمیریؒ پچاس کا حکم عالمِ بالا کے اعتبار سے تھا، اور وہاں کے لحاظ سے آج بھی نمازیں پچاس ہی ہیں، کیونکہ پانچ نمازوں کا اجر ملأ اعلیٰ پر پچاس ہی جتنا ہوگا، اس کی تائید حدیث باب کے اس جملے سے ہوتی ہے: "ثم نودي يا محمد انه لايبدل القول لدي وان لك بهذا الخمس خمسين"،

پھر بعض ملاحدہ اس حدیث پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ معاذ اللہ یہ بات نہ اللہ تعالیٰ کو معلوم تھی اور نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کہ یہ امت پچاس نمازوں کی طاقت نہیں رکھے گی، بلکہ موسیٰ علیہ السلام کے توجہ دلانے سے اس کا علم ہوا، اور اگر علم تھا اور پانچ نمازیں ہی فرض کرنا مقصود تھیں تو شروع میں پچاس کا حکم دیکر بعد میں بار بار اس میں کمی کرنے کی کیا حکمت تھی؟

لیکن یہ اعتراض جہالت پر مبنی ہے، دراصل اللہ تعالیٰ کو سب کچھ معلوم تھا لیکن ابتداء ہی سے پانچ نمازیں فرض کرنے کے بجائے پہلے پچاس نمازوں کا حکم دینے میں بہت سی حکمتیں تھیں، باری تعالیٰ کی حکمتوں کا احاطہ ممکن نہیں، تاہم چند حکمتیں سمجھ میں آتی ہیں، ایک یہ کہ اس طرح امتِ محمدیہ علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کو پانچ نمازوں میں پچاس نمازوں کا اجر بخشنا مقصود تھا، اور یہ طریقہ اختیار کرکے پانچ نمازوں کے پچاس کے مساوی ہونے کا زیادہ یقین اور اعتماد پیدا کیا گیا، دوسرے اس طریقہ سے اللہ کی نعمت کا احساس اور اس پر مسرت زیادہ ہوئی، تیسرے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بار بار باریابی نصیب ہوئی، چوتھے اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] وقد ذكر في العرف الشذي انه موجود في السنن الكبرى فلعل المراد منها ما للنسائي،

کے درجۂ تقرب اور شافع ومشفع ہونے کی صفت کا مظاہرہ ہوا، پانچویں اس سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی اُمتِ محمدیہ علیہ السلام کے ساتھ خیر خواہی اور شفقت ظاہر ہوئی، اور اُن کے صاحب الرائی ہونے کی وجہ سے اُن کی فضیلت کا اظہار ہوا، اور ان کے علاوہ نہ جانے کتنی حکمتیں ایسی ہوں گی جن کے ادراک سے عقلِ انسانی قاصر ہے، فلولا هذا الانتقال لم تظهر هذه الحِكَم، والله اعلم وعلمه اتم واحکم،

بَابٌ فِي فَضْلِ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ؛

الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة كفارات لما بينهن، اس پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب صلواتِ خمس لیل ونہار کے لئے کفارہ ہیں، پھر صلوٰۃ جمعہ کے پورے اسبوع کے لئے کفارہ ہونے سے کیا مزید فائدہ حاصل ہوا؟

اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا کہ یہ حدیث درحقیقت کچھ افعال کے خواص بتلا رہی ہے، اور جس طرح دنیا کی مادی اشیاء میں کچھ خواص مفردات کے ہوتے ہیں اور کچھ مرکبات کے، اور مرکب کئی مفردات کے مجموعہ کا نام ہے تو ایسا ہونا عین ممکن ہے کہ کسی مرکب کے بعینہٖ وہی خواص ہوں جو کئی مفردات کے مل کر ہوتے ہیں، لہٰذا حدیثِ باب میں صلواتِ خمس کی حیثیت مفردات کی سی ہے، اور جمعہ الی الجمعہ کی حیثیت مرکب کی سی، دونوں کی خاصیتوں کو علیحدہ علیحدہ ذکر کیا گیا،

ایک جواب علامہ عینیؒ نے بھی دیا ہے، وہ یہ کہ جو اعمال صغائر کے لئے کفارہ بنتے ہیں اُن کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے نامۂ اعمال میں صغائر موجود ہوں تب تو وہ اُن کے لئے کفارہ بن جاتے ہیں، اور اگر صغائر موجود نہ ہوں تو وہ رفعِ درجات کا سبب بنتے ہیں، لہٰذا اگر صلواتِ خمس سے گناہ معاف ہو چکے ہیں تو جمعہ الی الجمعہ باعثِ رفعِ درجات ہو جائے گا، یہ جواب زیادہ واضح ہے،

ما لم يغش الكبائر، اس کی تشریح دو طرح کی جا سکتی ہے، ایک یہ کہ اُس کو معنیٰ استثناء قرار دیا جائے، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مذکورہ اعمال صرف صغائر کے لئے کفارہ بنتے ہیں کبائر کے لئے نہیں،

دوسرا امکان یہ ہے کہ اس کو بمنزلہ شرط قرار دیا جائے، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مذکورہ اعمال صغائر کے لئے بھی صرف اس وقت کفارہ ہو سکتے ہیں جبکہ انسان نے کبائر کا ارتکاب نہ کیا ہو اور اگر کوئی شخص مرتکب کبیرہ ہے تو ان اعمال سے اس کے صغائر بھی معاف نہیں ہوں گے،

بعض علماء نے پہلے مفہوم مراد لیا ہے، اور بعض نے دوسرا مفہوم، دوسرے مفہوم کی تائید اس آیت کے ظاہر سے بھی ہوتی ہے، جس میں ارشاد ہے اِنْ تَجْتَنِبُوْا کَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ، لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ حنفیہ کے نزدیک چونکہ مفہوم شرط معتبر نہیں ہوتا اس لئے حنفیہ کے نزدیک اس آیت اور حدیث کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اگر کبائر سے اجتناب نہ کیا جائے تو صغائر معاف نہیں ہوں گے، واللہ اعلم،

بَابُ مَاجَاءَ فِیْ فَضْلِ الْجَمَاعَةِ

صلوٰۃ الجماعۃ تفضل علیٰ صلوٰۃ الرجل وحدہ بسبع وعشرین درجۃ،

ستائیس کے عدد کی تخصیص کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں علامہ بلقینیؒ سے ایک لطیف نکتہ نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جماعت کا ادنیٰ اطلاق تین پر ہوتا ہے، لہٰذا ایک جماعت اصلاً تین نیکیوں پر مشتمل ہوتی ہے، "وکل حسنۃ بعشر امثالہا" اس طرح یہ تین نیکیاں اپنی فضیلت کے اعتبار سے تیس نیکیوں کے برابر ہوتی ہیں، اور تیس کا عدد اصل اور فضیلت دونوں کا مجموعہ ہے، اس میں سے اصل یعنی تین کو نکال لیا جائے تو عدد فضیلت ستائیس ہی رہ جاتا ہے،

یہ توجیہ اُن روایات کے مطابق ہے جن میں "سبع وعشرین" کا عدد مذکور ہے، لیکن دوسری روایات جن میں "خمس[1] وعشرین" آیا ہے وہ اس حساب پر پوری نہیں بیٹھتیں،

پھر جن روایات میں "سبع وعشرین" کے بجائے "خمس وعشرین" وارد ہوا ہے ان کا بظاہر "سبع وعشرین" کے ساتھ تعارض پایا جا رہا ہے، اس تعارض کو ختم کرنے اور دونوں قسم کی روایات میں تطبیق پیدا کرنے کے لئے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، بعض نے کہا کہ عددِ اقل اکثر کی نفی نہیں کرتا، یا یہ کہ اختلاف خشوع وخضوع کے اعتبار سے ہے، یا یہ کہ "خمس وعشرین" مسجد حی کے لئے ہے، اور "سبع وعشرین" مسجد جامع کے لئے،

لیکن حافظ ابن حجرؒ نے ایک اور جواب دیا ہے جو حافظ بلقینیؒ کی مذکورہ توجیہ کے مشابہ ہے، وہ یہ کہ ادنیٰ ترین جماعت دو آدمیوں پر مشتمل ہوتی ہے، ایک امام اور ایک مقتدی، لہٰذا جن روایات میں پچیس کا عدد مذکور ہے وہاں صرف اجر فضیلت کو بیان کیا گیا ہے، اور جن روایات میں ستائیس کا

---

[1] کما فی روایات البخاری (ج ۱ ص ۸۹ و ۹۰ باب فضل صلوٰۃ الجماعۃ) وغیرہا،

عدد مذکور ہے وہاں اجرِ فضیلت کے ساتھ دو آدمیوں کے اجرِ اصل کو بھی شامل کرلیا گیا ہے، اس طرح وہ ستائیس ہوگیا، واللہ اعلم۔

بَابُ مَاجَاءَ فِيْمَنْ سَمِعَ النِّدَاءَ فَلَا يُجِيْبُ،

یہاں اجابت سے مراد اجابتِ عملی یعنی جماعت میں شریک ہونا مراد ہے،

ثم احرق علی اقوام لایشھدون الصلوٰۃ، امام احمدؒ کا مسلک اس روایت کی بنا پر یہ ہے کہ شہودِ جماعت فرضِ عین ہے، بلکہ ایک روایت اُن سے یہ بھی ہے کہ بغیر عذر کے انفراداً نماز پڑھنے والے کی نماز فاسد ہے، امام ابوحنیفہؒ کا مشہور قول وجوب کا ہے، جبکہ امام شافعیؒ اسے فرض کفایہ اور سنت علی العین قرار دیتے ہیں، امام ابوحنیفہؒ کی بھی ایک روایت اسی کے موافق ہے، اور اسی پر فتویٰ بھی ہے، پھر ہر ایک کے نزدیک ترکِ جماعت کے کچھ اعذار ہیں، اور ان کا باب بہت وسیع ہے،

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف درحقیقت تعبیر کا اختلاف ہے، مآلِ کار کے اعتبار سے زیادہ فرق نہیں، کیونکہ روایات سے ایک طرف جماعت کے معاملہ میں تغلیظ اور تشدد معلوم ہوتی ہے، اور دوسری طرف معمولی اعذار کی وجہ سے ترکِ جماعت کی اجازت بھی مفہوم ہوتی ہے، پہلی قسم کی روایات کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کا درجہ فرض و واجب سے کم نہیں ہونا چاہئے اور دوسری قسم کی روایات کو دیکھا جائے تو اس کا درجہ اتنا بلند نظر نہیں آتا، چنانچہ حنابلہ اور حنفیہ نے یہ کیا کہ پہلی قسم کی روایات کو اصل قرار دے کر جماعت کو فرض و واجب تو کہہ دیا، لیکن دوسری روایات کے پیشِ نظر اعذارِ ترکِ جماعت کا باب وسیع کردیا، اور شافعیہ نے اس کے برعکس جماعت کو سنّت کہکر اعذار کے دائرہ کو تنگ کردیا، لہٰذا مآل کے اعتبار سے زیادہ فرق نہیں رہا،

وسئل ابن عباس عن رجل یصوم النھار و یقوم اللیل لایشھد جمعۃ ولا جماعۃ فقال ھو فی النار یعنی عارضی طور پر سزا بھگتنے کیلئے اسے جہنم میں ڈالا جائیگا اور آگ میں رہیگا، یا پھر اس سے مراد وہ شخص ہے جو جماعت کے استخفاف اور تہاون کی وجہ سے یا اس کی مشروعیت کے انکار کی بنا پر جماعت میں نہ جاتا ہو، اس صورت میں "فی النار" کا مطلب "خالداً فیھا" ہوگا۔

بَابُ مَاجَاءَ فِی الرَّجُلِ يُصَلِّي وَحْدَهٗ ثُمَّ يُدْرِكُ الْجَمَاعَةَ

اذا صلیتما فی رحالکما ثم اتیتما مسجد جماعۃ فصلیا معھم فانھا لکما نافلۃ،

جو شخص منفرداً نماز پڑھ چکا ہو اور بعد میں اسے کوئی جماعت مل جائے تو اس جماعت میں بنیتِ نفل شامل ہوجانا اس حدیث کی بنا پر مسنون ہے، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحٰقؒ اس حکم کو پانچوں نمازوں کے لئے عام مانتے ہیں، امام مالکؒ نمازِ مغرب کو اس سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، امام شافعیؒ و امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، پھر شامل ہونے کی صورت میں امام شافعیؒ

کا ایک قول یہ ہے کہ تین رکعتیں پڑھنے کے بعد ایک رکعت اور ملالے، اور ایک قول کے مطابق تین ہی رکعتوں پر سلام پھیر دے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جماعت میں شمولیت صرف ظہر اور عشا میں ہوگی، باقی نمازوں میں شمولیت جائز نہیں، اس لئے کہ فجر اور عصر کے بعد نفل نماز پڑھنا ممنوع ہے، اور مغرب میں تین رکعتیں ہوتی ہیں، اور تین رکعتوں میں نفل مشروع نہیں،

امام شافعیؒ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں نمازِ فجر کا واقعہ بیان کیا گیا ہے،

حنفیہ کا استدلال سنن[1] دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت سے ہے:

"أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا صلیت فی اھلك ثم ادرکت الصلوٰۃ فصلّہا الّا الفجر والمغرب" اس میں فجر اور مغرب کی نہی تو صراحۃً ہے، اور عصر کی نماز کو فجر پر قیاس کرکے اسی کے حکم میں کیا جائے گا، چونکہ علتِ نہی دونوں میں مشترک ہے، واضح رہے کہ یہ حدیث موقوفاً[2] و مرفوعاً دونوں طرح مروی ہے، مرفوع روایت کا مدار سہیل بن صالح الطائی پر ہے اور وہ ثقہ ہیں، اور "زیادۃ الثقۃ مقبولۃ" کے قاعدہ سے اُن کی روایت معتبر ہے، اس کے علاوہ وہ تمام احادیث جو فجر اور عصر کے بعد نماز سے ممانعت پر دلالت کرتی ہیں اور بقول علامہ عینیؒ متواتر ہیں حنفیہ کی تائید کرتی ہیں،

جہاں تک حدیثِ باب سے استدلال کا تعلق ہے وہ متناً مضطرب ہے، چنانچہ حدیثِ باب میں یہ واقعہ نمازِ فجر کا بیان کیا گیا ہے، لیکن امام ابویوسفؒ کی کتاب الآثار اور امام محمدؒ کی کتاب الآثار میں اس کو نمازِ ظہر کا واقعہ قرار دیا گیا ہے[3]، اگر رفعِ اضطراب کے لئے ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو کتاب الآثار کی روایتیں سنداً زیادہ قوی ہیں جو امام ابوحنیفہؒ کے طریق سے مروی ہیں، چنانچہ صاحب معارف السنن تحریر کرتے ہیں "واسناد مسانید ابی حنیفۃ من طریق الھیثم عن جابر احسن حالاً منه رای من اسناد روایۃ الباب) بلا ریب وفیہ الظھر لا الصبح[4]" اس طرح یہ حدیث

---

[1] معارف السنن ج ۲ ص ۲۷۰ باب ما جاء فی الرّجل یصلّی وحدہٗ ثم یدرک الجماعۃ،

[2] کما فی شرح معانی الآثار ج ۱ باب الرجل یصلّی فی رحلہٖ ثم یأتی المسجد والناس یصلّون ان ابن عمر قال ان صلیت فی اھلك ثم ادرکت الصلوٰۃ فصلّہا الّا الصبح والمغرب فانہما لا یعادان فی یوم، مرتب عفی عنہ

[3] کذا فی معارف السنن ج ۲ ص ۲۷۴،

[4] انظر لتفاصیلہ معارف السنن ج ۲ ص ۲۶۹ الی ص ۲۸۲ باب ما جاء فی الرّجل یصلّی وحدہٗ الخ

حنفیہ کے خلاف نہیں، واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِی الْجَمَاعَةِ فِی مَسْجِدٍ قَدْ صُلِّیَ فِیہِ مَرَّةً

ایکم یتجر علی ھذا: یتجر یہ تجارت سے بھی مشتق ہوسکتا ہے، یعنی اخروی تجارت، اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ تم میں سے کون اس کے ساتھ نماز پڑھکر نیکی کی تجارت کرے گا، اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ اجر سے نکلا ہو اور اصل میں یأتجر ہو، جیساکہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "ان تتزر"[1] (جو ازار سے نکلا ہے) اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ تم میں سے کون ہے جو اس کے ساتھ نماز پڑھکر اجر حاصل کرے،

فقام رجل: بیہقی[2] کی روایت کے مطابق یہ صاحب حضرت ابوبکر صدیقؓ تھے،

وصلی معہ: یہ جماعتِ ثانیہ تھی، اسی سے استدلال کرکے حنابلہ اور اہلِ ظاہر جماعتِ ثانیہ کے جواز کے قائل ہیں، حنابلہ کی دوسری دلیل حضرت انسؓ کا وہ واقعہ ہے جسے امام بخاریؒ نے تعلیقاً[3] ذکر کیا ہے، "وجاء انس بن مالك الی مسجد قد صلی فیه فاذن واقام وصلی جماعة" یہ حدیث بیہقی[4] میں بھی مروی ہے، اور اس میں یہ بھی تصریح ہے کہ حضرت انسؓ کے ساتھ اس جماعت میں بیس آدمی شریک تھے،، لیکن ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ جس مسجد کے امام اور مؤذن مقرر ہوں اور اس میں ایک مرتبہ اہلِ محلہ نماز پڑھ چکے ہوں وہاں تکرارِ جماعت مکروہ (تحریمی) ہے، البتہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ ایسی صورت میں اگر محراب سے ہٹ کر بغیر اذان واقامت اور بغیر تداعی کے نماز ادا کرلی جائے تو جائز ہے، لیکن مفتیٰ بہ قول یہی ہے کہ اس طرح بھی جماعتِ ثانیہ کرنا درست نہیں، البتہ اگر کسی مسجد میں غیر اہلِ محلہ نے آکر جماعت کرلی ہو تو اہلِ محلہ کو دوبارہ جماعت کرنے کا حق ہے، یا اگر بعض اہلِ محلہ نے چپکے سے اذان کہہ کر نماز پڑھ لی ہو جس کی اطلاع دوسرے

---

[1] کما فی ابوداؤد، ص ۳۵، عن عائشة قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یأمر احدانا اذا کانت حائضاً "ان تتزر" ثم یضاجعها زوجها الخ کتاب الطہارة باب فی الرجل یصیب منها مادون الجماع ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] سنن کبریٰ بیہقی ج ۳ ص ۶۹ و ۷۰، وفیه فقام ابو بکرؓ فصلی معه وقد کان صلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، مرتب

[3] بخاری، ج ۱ ص ۸۹ باب فضل صلوٰة الجماعة،

[4] سنن کبریٰ بیہقی، ج ۳ ص ۷۰،

اہلِ محلّہ کو نہ ہو سکی، تو اُن کے لئے تکرارِ جماعت جائز ہے، یا اگر مسجد طریق ہو جس کے امام اور مؤذن معتبر نہ ہوں تو اس میں بھی تکرارِ جماعت جائز ہے، ان صورتوں کے سوا کسی صورت میں بھی جمہور کے نزدیک تکرارِ جماعت جائز نہیں،

ائمہ ثلاثہ کی دلیل طبرانی کی معجم کبیر اور معجمِ اوسط میں حضرت ابوبکرہؓ کی روایت ہے، "ان[1] رسول الله صلى الله عليه وسلم اقبل من نواحي المدينة يريد الصلوٰة فوجد الناس قد صلوا فمال الى منزله فجمع اهله فصلى بهم" علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد میں یہ روایت نقل کر کے فرماتے ہیں، "رجاله ثقات" ظاہر ہے کہ اگر جماعتِ ثانیہ جائز یا مستحب ہوتی تو آپ مسجدِ نبوی کی فضیلت کو نہ چھوڑتے، لہٰذا آپ کا گھر میں نماز پڑھنا مسجد میں تکرارِ جماعت کی کراہت پر کھلی ہوئی دلیل ہے،

بعض حضرات حضرت ابوہریرۃؓ کی اُس روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں جو پیچھے گذری، "عن[2] النبي صلى الله عليه وسلم قال لقد هممت ان آمر فتيتي ان يجمعوا حزم الحطب ثم آمر بالصلوٰة فتقام ثم احرق على اقوام لا يشهدون الصلوٰة" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلی جماعت میں ہی حاضری ضروری ہے، اور اگر تکرارِ جماعت جائز ہوتا تو پہلی جماعت سے پیچھے رہ جانے والوں کے پاس یہ عذر موجود تھا کہ ہم دوسری جماعت کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں، نیز حدیثِ باب کے ایک جزوی واقعہ کے سوا پورے ذخیرۂ حدیث میں کوئی ایسی مثال نہیں ملتی جس میں مسجدِ نبوی کے اندر دوسری جماعت کی گئی ہو، اور حقیقت یہ ہے کہ تکرارِ جماعت کی اجازت سے مسجد کی جماعت کا مطلوب وقار قائم نہیں رہتا، چنانچہ تجربہ یہ ہے کہ جہاں تکرارِ جماعت کا رواج ہوتا ہے وہاں لوگ پہلی جماعت میں شریک ہونے میں بہت سست ہو جاتے ہیں، کیونکہ مسجد میں ہر وقت جماعت ہوتی رہتی ہے، علاوہ ازیں جماعتِ ثانیہ کو جائز رکھنے میں جھگڑوں کا بھی شدید خطرہ رہتا ہے،

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جماعت گل

---

[1] آثار السنن (ص ۲۰۵) باب ما استدل به على كراهة تكرار الجماعة في مسجد (قال النيمويؒ) رواه الطبراني في الكبير والاوسط وقال الهيثميؒ (في مجمع الزوائد ج ۲، ص ۴۵) رجاله ثقات، مرتّب عفی عنہ

[2] ترمذی، ج ۱، باب ما جاء فيمن يسمع النداء فلا يجيب،

دو آدمیوں پر مشتمل تھی، اور تداعی کے بغیر تھی، اور بغیر تداعی کے تکرارِ جماعت ہمارے نزدیک بھی جائز ہے، بشرطیکہ احیاناً ایسا کرلیا جائے، اور تداعی کی حد بعض فقہاء نے یہ مقرر کی ہے کہ امام کے علاوہ جماعت میں چار آدمی ہو جائیں، نیز حدیثِ باب میں حضرت ابوبکر صدیقؓ متنفل تھے، اور مسئلۂ مبحوث فیہا یہ ہے کہ امام اور مقتدی دونوں مفترض ہوں، نیز اباحت وکراہت کے تعارض کے وقت کراہت کو ترجیح ہوتی ہے، پھر یہ امر بھی غور طلب ہے کہ صحابۂ کرام میں سے کسی سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ تکرارِ جماعت پر کاربند رہے، اگر حدیثِ باب کا واقعہ اجازتِ عام کی حیثیت رکھتا تو یقیناً صحابۂ کرام کا عمل اس کے مطابق ہوتا،

جہاں تک حضرت انسؓ کے واقعہ کا تعلق ہے تو عین ممکن ہے کہ یہ مسجدِ طریق ہو، اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ مسندِ ابو یعلیٰ[1] میں یہ تصریح ہے کہ یہ مسجد بنی ثعلبہ تھی، اور اس نام سے مدینۂ طیبہ میں کوئی مسجد معروف نہیں، اس سے ظاہر یہی ہوتا ہے کہ یہ مسجدِ طریق تھی، ورنہ مدینۂ طیبہ کی چھوٹی سے چھوٹی مسجد کا تذکرہ بھی کتابوں میں موجود ہے، نیز اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ خود حضرت انسؓ سے مروی ہے "ان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانوا اذا فاتتھم الجماعۃ صلّوا فی المسجد فرادٰی"[2]، یہ جماعتِ ثانیہ کی نفی پر بالکل صریح ہے،

اس مسئلہ کی تحقیق میں حضرت گنگوہیؒ کا رسالہ "القطوف الدانیۃ فی کراہۃ الجماعۃ الثانیۃ" قابلِ مطالعہ ہے، واللہ سبحانہ اعلم،

بَابُ مَاجَاءَ فِیْ اِقَامَةِ الصُّفُوْفِ؛

لتسوّن صفوفکم، یہ خبر بمعنی انشاء ہے، اور اس بات پر اتفاق ہے کہ سننِ صلوٰۃ میں تسویۃ الصفوف سب سے زیادہ مؤکد ہے، بلکہ بعض حضرات نے اُسے واجب بھی کہا ہے، البتہ اس پر بھی جمہور متفق ہیں کہ یہ شرائطِ صلوٰۃ میں سے نہیں، لہٰذا اس کے بغیر بھی نماز ہو جاتی ہے، صرف علامہ ابن حزمؒ ظاہری سے منقول ہے کہ وہ عدمِ تسویہ کی صورت میں نماز کو فاسد کہتے ہیں، لیکن اُن کا یہ مذہب شاذ ہے،

---

[1] کما فی فتح الباری، ج ۲ ص ۱۰۹،

[2] قال العلامۃ البنوریؒ کما فی البدائع (ج ۱ ص ۱۵۳) (معارف السنن، ج ۲ ص ۲۸۸)،

اولیخالفن اللہ بین وجوھکم، اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ تمہارے درمیان عداوت اور بغض پیدا ہو جائے گا، اور دوسرے یہ کہ تمہارے چہروں کو مسخ کر دیا جائے گا، پہلے معنی کی تائید بعض دوسری روایات سے ہوتی ہے، چنانچہ ابوداؤدؒ کی ایک روایت میں "اولیخالفن اللہ بین قلوبکم" کے الفاظ آئے ہیں، اور دوسرے معنی کی تائید مسند احمد کی روایت سے ہوتی ہے جس میں مخالفت کی بجائے طمس کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں، واللہ اعلم،

بَابُ مَاجَاءَ لِيَلِيَنِي مِنْكُمْ أُولُوالْأَحْلَامِ وَالنُّهَى

لیلینی منکم اولوالاحلام والنھی، احلام جمع حلم بکسر الحاء اوبضمہا، والنہی العقول، مطلب یہ ہے کہ اہل بصیرت لوگوں کو میرے قریب کھڑا ہونا چاہئے، اور اس کی کئی حکمتیں ہیں، ایک تو یہ کہ اگر استخلاف کی ضرورت پیش آئے تو امامت کے لائق آدمی فوراً مل سکے، دوسرے یہ کہ نسیان وغیرہ کی صورت میں صحیح لقمہ دیا جاسکے، تیسرے یہ کہ یہ حضرات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کو اچھی طرح دیکھکر دوسرے لوگوں تک پہنچا سکیں، پہلے دو سبب چونکہ آج بھی باقی ہیں اس لئے اس حکم کا اطلاق موجودہ زمانہ پر بھی ہوگا،

وایاکم وھیشات الاسواق، ہیشات ہیشۃ کی جمع ہے، جس کے معنی شور و شغب کے ہیں، بعض حضرات نے فرمایا کہ اس جملہ کا ماقبل کے جملوں سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ یہ ایک مستقل

لہ ج ۱ ص ۹۷ باب تسویۃ الصفوف، نیز اسی باب میں حضرت براء بن عازبؓ کی روایت مروی ہے، قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتخلل الصف (یدخل بینہم) من ناحیۃ الی ناحیۃ یمسح صدورنا ومناکبنا ویقول لاتختلفوا (بالتقدم والتأخر فی الصفوف) فیختلف قلوبکم الخ مرتب عفی عنہ

لہ قال العلامۃ العثمانیؒ فی اعلاء السنن واختلف فی الوعید المذکور کما قالہ الحافظ فی الفتح فقیل ہو علی حقیقتہ والمراد تسویۃ الوجہ بتحویل خلقہ عن وضعہ بجعلہ موضع القفا او نحو ذلک وعلی ہذا فیکون تسویۃ الصف واجباً والتفریط فیہ حراماً ویؤید حملہ علی ظاہرہ حدیث ابی امامۃ لتسون الصفوف او لتطمسن الوجوہ، اخرجہ احمد وفی اسنادہ ضعف ومنہم من حملہ علی المجاز قال النووی رد الاظہر واللہ اعلم ان معناہ یوقع بینکم العداوۃ والبغضاء واختلاف القلوب کما یقال تغیر وجہ فلان علیّ ای ظہر لی من وجہہ کراہیۃ لی وتغیر قلبہ علیّ لان مخالفتہم فی الصفوف مخالفۃ فی ظواہرہم واختلاف الظواہر سبب لاختلاف البواطن ویؤیدہ روایۃ ابی داؤد" الخ اعلاء السنن (ج ۴ ص ۳۱۸ و ۳۱۹ طبع ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی [illegible]

جما ہی، جس میں کثرت کے ساتھ بازار کی آمد ورفت کو منع کیا گیا ہے، اور بعض نے کہا ہے کہ یہ قبل کے جملوں سے مربوط ہے، اور مطلب یہ ہے کہ مسجد میں ایسا شور نہ مچاؤ جیسا بازاروں میں ہوتا ہے، اور بعض نے کہا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بازار کے شور وشغب میں ایسے مشغول نہ ہو کہ نماز میں میری قریب کھڑے ہونے میں رکاوٹ ہو،

بَابُ مَاجَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّفِّ بَيْنَ السَّوَارِي

صَلَّيْنَا خَلْفَ أَمِيرٍ مِنَ الأُمَرَاءِ فَاضْطَرَّنَا النَّاسُ فَصَلَّيْنَا بَيْنَ السَّارِيَتَيْنِ فَلَمَّا صَلَّيْنَا قَالَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍؓ كُنَّا نَتَّقِي هَذَا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

اسی حدیث سے استدلال کر کے امام احمد وامام اسحق رحمہما اللہ اور بعض اہل ظواہر ستونوں کے درمیان صف بندی کو مکروہ تحریمی قرار دیتے ہیں، شافعیہ اور مالکیہ بلاکراہۃ اس کے جواز کے قائل ہیں، احناف سے اس بارے میں کوئی تصریح تو منقول نہیں، البتہ بعض فقہی عبارات سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کا مسلک بھی شافعیہ اور مالکیہ کے مطابق ہے، اس لئے کہ کتبِ فقہ میں امام کو بین الساریتین کھڑا ہونے کی اجازت دی گئی ہے، ویستنبط منہ ان القیام بین الساریتین غیر مکروہ، چنانچہ متأخرین حنفیہ نے شافعیہ اور مالکیہ ہی کے مسلک کو اختیار کیا ہے،

اور حدیثِ باب کی توجیہ یہ ہو کہ مسجدِ نبویؐ کے ستون متوازی نہیں تھے، بلکہ منحنی تھے، لہٰذا اگر اُن کے درمیان صف بنائی جاتی تو صف سیدھی نہ ہو پاتی تھی، اسی بناء پر صف بین السواری کو مکروہ سمجھا جاتا تھا، اور حضرات صحابہؓ اس سے بچتے تھے، اور "کنا نتقی ھذا الخ" کا بھی یہی مطلب ہے، لہٰذا جہاں ستون متوازی ہوں وہاں اُن کے درمیان کھڑا ہونا بلاکراہت جائز ہوگا، واللہ اعلم،

بَابُ مَاجَاءَ فِي الصَّلٰوةِ خَلْفَ الصَّفِّ وَحْدَهٗ

فَأَمَرَهُ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُعِيدَ الصَّلٰوةَ، اس سے استدلال کر کے امام احمدؒ، امام اسحٰقؒ، حماد بن ابی سلیمان، ابن ابی لیلیٰ اور وکیع بن الجراح کا مسلک یہ ہے کہ اگر پچھلی صف میں کوئی شخص تنہا کھڑے ہو کر نماز پڑھے تو اس کی نماز فاسد واجب الاعادہ ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور سفیان ثوری رحمہم اللہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسے شخص کی

نماز ہو جاتی ہے، البتہ ایسا کرنا مکروہ (تحریمی) ہے، اور حنفیہ نے اس میں یہ تفصیل بیان کی ہے کہ اگر کوئی شخص نماز میں ایسے وقت پہنچے جبکہ صف بھر چکی ہو تو پیچھے کھڑے ہوتے وقت ایسے شخص کو چاہئے کہ کسی اور شخص کے آنے کا انتظار کرے، اگر رکوع تک کوئی نہ آئے تو اگلی صف سے کسی شخص کو کھینچ کر اپنے ساتھ کھڑا کرے اور اس کے ساتھ مل کر نماز پڑھے، البتہ اگر اس میں ایذاء کا اندیشہ ہو یا لوگ جاہل ہوں اور اس عمل سے کسی فتنہ کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں تنہا کھڑے ہو کر نماز پڑھ لینا جائز ہے اور نماز بہر حال ہو جائے گی، اور کسی قسم کی کراہت بھی نہ ہوگی، البتہ ان احکام کی رعایت نہ کرنے کی صورت میں کراہت یقیناً ہوگی،

جمہور کا استدلال ابو داؤدؒ میں حضرت ابو بکرہؓ کی روایت سے ہے، انّه دخل المسجد ونبی الله صلی الله علیه وسلم راکع قال فرکعت دون الصّف فقال النبی صلی الله علیه وسلم زادك الله حرصاً ولا تعد، اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو بکرہؓ کو اعادہ کا حکم نہیں دیا، بلکہ ان کی نماز کو تسلیم فرما کر آئندہ اس فعل کا اعادہ نہ کرنے کی تاکید فرمائی، جس سے ثابت ہوا کہ صلوٰۃ خلف الصف وحدہٗ مفسدِ صلوٰۃ نہیں، اگرچہ مکروہ ہے،

اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ اعادہ کا یہ امر استحباب پر محمول ہے، بعض حنفیہ نے یہ بھی جواب دیا کہ چونکہ انھوں نے دوسرے شخص کے ملانے کی کوشش کئے بغیر اکیلے نماز پڑھ لی، اس لئے یہ نماز مکروہ ہوئی، اور یہ حنفیہ کا اصول ہے کہ "کلّ صلوٰۃ أدّیت مع الکراهة تجب إعادتها، لیکن یہ جواب درست نہیں، اس لئے کہ حنفیہ کا مذکورہ اصول علامہ شامیؒ کی تصریح کے مطابق اس کراہت کے باب میں ہے جو صلبِ صلوٰۃ میں پیدا ہوئی ہو، خارجی عوارض کی بنا پر جو کراہت آتی ہے اس سے نماز واجب الاعادہ نہیں ہوتی، مثلاً فاسق کے پیچھے نماز پڑھنا مکروہ ہے، لیکن اگر کوئی پڑھ لے تو ہو جاتی ہے، اور اعادہ واجب نہیں ہوتا، لہٰذا پہلا جواب زیادہ بہتر ہے کہ یہاں اعادہ کا حکم بطور استحباب دیا گیا ہے نہ کہ بطور وجوب،

نیز حدیث باب کا ایک جواب یہ بھی ہے کہ یہ سنداً مضطرب ہے، جیسا کہ امام ترمذیؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے، امام بیہقیؒ "المعرفۃ" میں لکھتے ہیں: "وانما لم یخرجه صاحبا الصحیح لما وقع فی اسناده من الاختلاف"، اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں: "لو ثبت الحدیث لقلت به" اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ حدیث صحیح نہیں،

لہ ج ۱ ص ۹۹، باب الرجل یرکع دون الصّف،

اسی باب میں ایک اور روایت ابن ماجہ[1] میں حضرت علی بن شیبان سے مروی ہے، اس میں بھی "استقبل صلوٰتک" کے الفاظ سے مصلی خلف الصف وحدہٗ کو اعادہ کا حکم دیا گیا ہے، لیکن اس روایت میں ملازم بن عمرو اور عبداللہ بن بدر دونوں راوی ضعیف ہیں، اس لئے یہ حدیث بھی قابل استدلال نہیں، اور حضرت ابوبکرہؓ کی صحیح روایت کا معارضہ نہیں کرسکتی بالخصوص جبکہ صحابہ کا تعامل بھی اس کے خلاف ہے، واللہ اعلم۔

بَابُ مَاجَاءَ فِی الرَّجُلِ یُصَلِّیْ وَمَعَهٗ رَجُلٌ

صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذات لیلۃ فقمت عن یسارہ[2] فاخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم براسی من ورائی، بعض روایات میں ہاتھ سے اور بعض میں کان سے پکڑنا بھی مروی ہے، لیکن تعارض اس لئے نہیں کہ تینوں کو پکڑا ہوگا، پہلے سر پھر کان پھر ہاتھ اور یہ عمل قلیل تھا، اس لئے نماز پر کچھ اثر نہیں پڑا۔

فجعلنی عن یمینہ، اس بات پر اجماع ہے کہ مقتدی ایک ہو تو وہ عن یمین الامام کھڑا ہوگا البتہ کھڑے ہونے کے طریقہ میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا مسلک یہ ہے کہ مقتدی

---

[1] باب صلوٰۃ الرجل خلف الصف وحدہٗ ص ۷۰، حدثنا ابوبکر بن ابی شیبۃ ثنا ملازم بن عمرو عن عبداللہ بن بدر حدثنی عبدالرحمٰن بن علی بن شیبان عن ابیہ علی بن شیبان وکان من الوفد قال خرجنا حتی قدمنا علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فبایعناہ وصلینا خلفہ قال ثم صلینا وراءہ صلوٰۃ اخریٰ فقضی الصلوٰۃ فرأی رجلا فردا یصلی خلف الصف قال فوقف علیہ نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین انصرف قال "استقبل صلوٰتک لاصلوٰۃ للذی خلف الصف" ۱۲ مرتب

[2] عن ابن عباسؓ قال قمت لیلۃ اصلی عن یسار النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاخذ بیدی او بعضدی (شک من ابن عباسؓ، قالہ الکرمانی) حتی اقامنی عن یمینہ وقال بیدہٖ من ورائی، بخاری، ج ۱ ص ۱۰۱ باب میمنۃ المسجد والامام،

[3] چنانچہ نسائی میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ایک طویل روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں فقمت فصنعت مثل ما صنع ثم ذہبت فقمت الی جنبہ فوضع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدہ الیمنیٰ علی راسی واخذ باذنی الیمنیٰ یفتلہا فصلی رکعتین الخ، نسائی ج ۱ ص ۲۴۱، کتاب قیام اللیل وتطوع النہار باب ذکر ما یستفتح بہ القیام ۱۲

(مرتب عافاہ اللہ)

اور امام دونوں برابر کھڑے ہوں گے، کوئی آگے پیچھے نہیں ہوگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک مقتدی اپنا پنجہ امام کی ایڑیوں کی محاذات میں رکھے گا، فقہاء حنفیہ نے فرمایا کہ اگرچہ دلیل کے اعتبار سے شیخینؒ کا قول راجح ہے، لیکن تعامل امام محمدؒ کے قول پر ہے، اور وہ أحوط بھی ہے، اس لئے کہ برابر کھڑے ہونے میں غیر شعوری طور پر آگے بڑھ جانے کا اندیشہ پایا جاتا ہے، جبکہ امام محمدؒ کا قول اختیار کرنے کی صورت میں یہ خطرہ نہیں ہے، اسی لئے فتویٰ بھی امام محمدؒ ہی کے قول پر ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي مَعَ الرَّجُلَيْنِ

أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا كنا ثلاثة أن يتقدم أحدنا، اسی حدیث کے مطابق جمہور کے نزدیک عمل اس پر ہے کہ اگر مقتدی ایک سے زائد ہوں تو امام آگے کھڑا ہو، البتہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر مقتدی دو ہوں تو امام کو بیچ میں کھڑا ہونا چاہئے،

امام ابو یوسفؒ کی دلیل حضرت ابن مسعودؓ کا وہ اثر ہے جسے امام ترمذیؒ نے اسی باب میں ذکر کیا ہے "وروى عن ابن مسعودؓ أنه صلى بعلقمة والأسود فأقام أحدهما عن يمينه والآخر عن يساره ورواه عن النبي صلى الله عليه وسلم،

حضرت ابن مسعودؓ کے اس اثر کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، مثلاً یہ کہ اس طرح کھڑا ہونا منسوخ ہوگیا تھا، اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو غالباً اس نسخ کا علم نہیں ہو سکا تھا، اور ایک جواب یہ بھی دیا جاتا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کا یہ عمل جگہ کی تنگی کی بنا پر تھا، اور ایسے مواقع پر ہمارے نزدیک بھی کھڑا ہونا جائز ہے،

لیکن حضرت شاہ صاحب قدس سرہٗ نے ان دونوں جوابوں کو ناپسند کرتے ہوئے اُن کی تردید کی ہے، پہلے جواب کی اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ جیسے حبر اُمت سے بہت بعید ہے کہ وہ نسخ سے بے خبر رہے ہوں، اور انھیں اس کا علم نہ ہو سکا ہو، اور دوسرے جواب کی حضرت شاہ صاحبؒ نے اس لئے تردید کی ہے کہ یہ حدیث ساکت عن العذر ہے، اور ساکت عن العذر روایت کو بغیر کسی دلیل یا قرینہ کے عذر پر محمول نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا حضرت شاہ صاحبؒ نے جو جواب اختیار فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں وسط میں کھڑا ہونا مکروہ تنزیہی ہے، جو جواز ہی کا ایک شعبہ ہے، اور یہ بات مسلّم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض مقامات پر بیانِ جواز کے لئے مکروہ تنزیہی پر عمل فرمایا، ہو سکتا ہے کہ یہاں بھی ایسا ہی ہوا ہو، اور حضرت

ابن مسعودؓ نے اس کی اقتدا فرمائی ہو اور یہ کوئی بعید نہیں،

وقد تکلم بعض الناس فی اسمٰعیل بن مسلم من قبل حفظہ، لیکن دوسرے ائمہ نے ان کی توفیق کی ہے، لہٰذا یہ حدیث درجۂ حسن سے کم نہیں، پھر بھی یاد رکھنا چاہئے کہ جمہور کا استدلال اس حدیث پر موقوف نہیں، بلکہ اگلے باب میں حضرت انسؓ کی جو روایت .... آرہی ہے وہ بھی جمہور کی دلیل ہے، اُس روایت میں حضرت انسؓ فرماتے ہیں، وصففت علیہ انا والیتیم وراءہ والعجوز من ورائنا،

بَابُ مَاجَاءَ فِی الرَّجُلِ یُصَلِّیْ وَمَعَہٗ رِجَالٌ وَنِسَاءٌ

نقمت الی حصیر لنا قد اسودّ من طول ما لبس" ای من طول ما خلط لانہ من اللّبس من باب ضرب بمعنی الخلط لا بمعنی اللُّبس من باب سمع،

انا والیتیم وراءہٗ، یہ جمہور کی دلیل ہے کہ دو آدمیوں کا امام آگے کھڑا ہوگا،

والعجوز من ورائنا، اس سے معلوم ہوا کہ عورت خواہ ایک ہو وہ پیچھے کھڑی ہوگی،

فصلی بنا رکعتین، ظاہر یہ ہے کہ یہ نفل نماز تھی، چنانچہ اس سے امام شافعیؒ نوافل کی جماعت کے جواز پر استدلال کرتے ہیں، حنفیہ کے نزدیک استسقاء، تراویح اور کسوف کے سوا کسی نوافل کی جماعت جائز نہیں، لیکن حدیثِ باب حنفیہ کے خلاف حجت نہیں، کیونکہ یہاں جماعت لا علی سبیل التداعی تھی، اور احناف کے نزدیک نوافل کی جماعت اس وقت مکروہ ہے، جبکہ تداعی ہو، اور "تداعی" کا مطلب و مصداق پیچھے ذکر کیا جا چکا ہے، کہ کم از کم چار افراد امام کے علاوہ ہوں، واللہ اعلم،

بَابُ مَنْ اَحَقُّ بِالْاِمَامَۃِ

یؤم القوم اقرأھم لکتاب اللہ فان کانوا فی القراءۃ سواء فاعلمھم بالسنۃ، اس حدیث کی بناء پر امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ یہ کہتے ہیں کہ "اقرأ" "احق بالامامۃ" اور "اعلم" پر مقدم ہے، اور اقرأ سے مراد وہ شخص ہے جو تجوید و قراءت میں زیادہ ماہر ہو اور جسے قرآن زیادہ یاد ہو، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت امام احمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے مسلک کے مطابق ہے، امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ اعلم یا افقہ کو اقرأ پر ترجیح دیتے ہیں، مالکیہ

سوانح کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے،

امام ابو حنیفہؒ وغیرہ کا استدلال مرضِ وفات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ہے "مُرُوا ابابکر فلیصلّ بالناس"[1] اس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مرضِ وفات میں امامت حضرت ابوبکر صدیقؓ کے سپرد فرمائی، حالانکہ حضرت اُبَی بن کعبؓ اَقْرَأ تھے، کما ثبت فی الحدیث[2]، ظاہر ہے کہ یہاں حضرت ابوبکر صدیقؓ کی تقدیم اَعْلَم ہونے کی بناء پر تھی، چنانچہ حضرت ابوسعید خدریؓ فرماتے ہیں، "وکان ابوبکر هو اعلمنا"[3] اگر اقرأ کی تقدیم افضل ہوتی تو آپؐ حضرت اُبی ابن کعبؓ کو امام بناتے،

حدیثِ باب کی توجیہ عام طور سے یہی کی جاتی ہے کہ عہدِ صحابہؓ میں اَعْلَم اور اَقْرَأ میں کوئی تفریق نہ تھی، اور جو اَقْرَأ تھا وہی اَعْلَم بھی تھا گویا اَقْرَأ اور اَعْلَم کے درمیان تساوی کی نسبت تھی، لیکن یہ جواب بوجوہ درست نہیں، چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ عہدِ رسالت میں قرّاء صحابہ انہی کو کہا جاتا تھا جو قرآن کریم کے حافظ ہوتے تھے، جیسا کہ غزوۂ بیرِ معونہ میں شہید ہونے والوں پر نیز جنگِ یمامہ کے شہداء پر قرّاء کا اطلاق کیا گیا[4]،

---

[1] بخاری ج ۱ ص ۹۳ باب اہل العلم والفضل احق بالامامۃ، اس مسئلہ میں امام بخاریؒ کا مسلک بھی احناف کے مطابق ہے، جیسا کہ مذکورہ ترجمۃ الباب بھی اس پر دلالت کر رہا ہے، مرتب عفی عنہ،

[2] عن انس بن مالکؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارحم امتی بامتی ابوبکرؓ واشدہم فی امر اللہ عمرؓ واصدقہم حیاءً عثمان بن عفان واعلمہم بالحلال والحرام معاذ بن جبل وافرضہم زید بن ثابت واقرأہم اُبی بن کعبؓ الخ ترمذی ۲ ص ۱۵؎ ابواب المناقب مناقب معاذ بن جبل وزید بن ثابت واُبی بن کعب وابی عبیدۃ بن الجراح، مرتب عفی عنہ

[3] بخاری ج ۱ ص ۵۱۶ کتاب المناقب باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم سدّوا الابواب الا باب ابی بکر،

[4] عن انسؓ قال بعث النبی صلی اللہ علیہ وسلم لحاجۃ یقال لہم القراء، فعرض لہم حیّان من بنی سلیم رعل وذکوان عند بئر یقال لہا بئر معونۃ فقال القوم واللہ ایاکم اردنا انما نحن مجتازون فی حاجۃ للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فقتلوہم الخ (بخاری ج ۲ ص ۵۸۶ کتاب المغازی باب غزوۃ الرجیع ورعل وذکوان وبئر معونۃ الخ) .... وزید بن ثابت قال ارسل الیّ ابوبکر مقتل اہل الیمامۃ (ای فی زمان قتل اہل الیمامۃ) فاذا عمر بن الخطابؓ عندہ قال ابوبکرؓ ان عمر اتانی فقال ان القتل قد استحرّ (اشتد وکثر) یوم الیمامۃ بقرّاء القرآن وانی اخشی ان استحرّ القتل بالقراء بالمواطن فیذہب کثیر من القرآن الخ... (بخاری ج ۲ ص ۷۴۵ کتاب فضائل القرآن باب جمع القرآن) مرتب عافاہ اللہ،

دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ اگر اَقْرَأ سے مراد اَعْلَمْ ہو تو "واقرأھم اُبیّ ابن کعب" کا مطلب یہ ہوگا کہ حضرت اُبی بن کعبؓ اعلم الصحابہ تھے، اور یہ بات اجماع کے خلاف ہے، تیسرے یہ کہ حدیث باب میں اَقْرأ اور اَعلم کو صراحۃً الگ الگ ذکر کیا گیا ہے، جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اَقْرأ سے مراد اَعلم نہیں،

لہٰذا صحیح بات یہ ہے کہ ابتداء اسلام میں جب کہ قرآن کریم کے محافظ قُرّاء کم تھے اور ہر شخص کو اتنی مقدار میں آیاتِ قرآنیہ یاد نہ ہوتی تھیں جن سے قراءتِ مسنونہ کا حق ادا ہو جائے تو حفظ و قراءت کی ترغیب کے لئے امامت میں اَقْرأ کو مقدم رکھا گیا تھا، بعد میں جب قرآن کریم اچھی طرح رواج پا گیا تو اَعلمیت کو انتخابِ امامت کا اوّلین معیار قرار دیا گیا کیونکہ اَقرأ کی ضرورت نماز کے صرف ایک رکن یعنی قراءت میں ہوتی ہے جبکہ اَعلم کی ضرورت نماز کے تمام ارکان میں ہوتی ہے، بہرحال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مرضِ وفات میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کو امام مقرر کرنا اُن کے اَعلم ہونے کی بناء پر تھا، اور چونکہ یہ واقعہ بالکل آخری زمانہ کا ہے اس لئے اُن تمام احادیث کے لئے ناسخ کی حیثیت رکھتا ہے جن میں اَقْرأ کی تقدیم کا بیان ہے،

فان کانوا فی السنۃ سواء فاقدمھم ھجرۃ، اس ہجرت سے مراد وہ ہجرت ہے جو ابتداء اسلام میں مدارِ ایمان تھی، بعد میں اس کا مدارِ ایمان ہونا منسوخ ہو گیا، لہٰذا احقیت کا یہ معیار اب ختم ہو گیا ہے، اور اب فقہاء نے اس کی جگہ اَوْرَع کو رکھا ہے، اور یہ بات غالباً اُس حدیث سے ماخوذ ہے جس میں ارشاد ہے: "المھاجر من ھجر مانھی اللہ عنہ"[1] اسی ہجرت کو وَرَع کہتے ہیں،

ولا یؤم الرجل فی سلطانہ، یعنی کوئی شخص اپنی ملکیت یا غلبہ کی جگہ میں ماموم نہ بنایا جائے مطلب یہ ہے کہ جہاں جو شخص امام ہو وہاں وہی شخص نماز پڑھائے،

ولا یجلس علی تکرمتہ فی بیتہ الا باذنہ، اگر دو معطوف جملوں کے بعد کوئی ایک استثناء یا شرط آجائے تو اس میں اختلاف ہے، کہ اس کا تعلق دونوں جملوں سے ہوگا یا صرف آخری جملہ سے؟ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا تعلق دونوں جملوں سے ہوگا جبکہ حنفیہ اس کے قائل ہیں کہ اس کا تعلق صرف آخری جملہ سے ہوگا، اب اس مقام پر امام شافعیؒ کے اصول پر تو کوئی اشکال نہیں البتہ حنفیہ کے اصول پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ "الا باذنہ" کا

---

[1] صحیح بخاری، ج ۱ ص ۶ کتاب الایمان باب المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ، وسنن ابی داؤد، ج ۱ ص ۳۳۶ کتاب الجہاد باب الہجرۃ ہل انقطعت،

استثناء مجلس علی التکرمہ سے متعلق ہوگا، امامت فی سلطانہ سے نہیں، حالانکہ حنفیہ کے نزدیک حکم میں دونوں مساوی ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ اذن کے ساتھ امامت فی سلطانہ کا جواز اس استثناء سے نہیں، بلکہ اس کی وجہ درحقیقت یہ ہے کہ ہم نے جب امامت فی سلطانہ کی ممانعت کی علت پر غور کیا تو وہ یہ تھی کہ اس سے اصل امام کو تکلیف ہوگی، اور اس کا دل تنگ ہوگا، کہ اس سے امامت کو چھینا گیا، لیکن جب وہ اجازت دیدے تو وہ علت مرتفع ہوجاتی ہے، اس لئے امامت جائز ہے،

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَمَّ أَحَدُكُمُ النَّاسَ فَلْيُخَفِّفْ

اذا ام احدکم الناس فلیخفف، حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ تخفیف صلوٰۃ کا تعلق صرف قرارت سے ہے، دوسرے ارکان کی ادائیگی سے نہیں، لہٰذا رکوع و سجود میں زمین سے زائد تسبیحات پڑھنا بلاکراہت جائز ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دس تسبیحات کی مقدار رکوع اور سجود میں ثابت ہے، نیز قرارت میں تخفیف کا مطلب یہ ہے کہ ہر نماز میں قدر مسنون سے آگے نہ بڑھے، لہٰذا فجر میں طوال مفصل پڑھنا تخفیف کے خلاف نہیں، لیکن یہ بات ذہن میں رہے کہ قرارت میں تغنی کی خاطر زیادہ دیر لگانا تخفیف کے خلاف ہے، واللہ اعلم،

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَحْرِيمِ الصَّلٰوةِ وَتَحْلِيلِهَا

وتحریمها التکبیر، حضرت سعید بن المسیبؒ اور حضرت حسن بصریؒ کا مسلک یہ ہے کہ نماز شروع کرنے کے لئے تکبیر یا کوئی اور ذکر ضروری نہیں، بلکہ مجرد نیت سے نماز شروع کی جاسکتی ہے، جبکہ جمہور کے نزدیک محض نیت سے ابتداء نہیں ہوسکتی، بلکہ ذکر ضروری ہے، اس مسئلہ میں حدیث باب پہلے مسلک کے خلاف جمہور کی حجت ہے،

پھر اس ذکر کے بارے میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کوئی بھی ایسا ذکر جو اللہ تعالیٰ کی بڑائی پر دلالت کرتا ہو اس سے فریضۂ تحریمہ ادا ہوجاتا ہے، مثلاً اَللّٰهُ اَجَلّ یا اَللّٰهُ اَعْظَمُ کا صیغہ استعمال کرے تو اس کی نماز کا فریضہ ادا ہوجائے گا لیکن اعادۂ صلوٰۃ واجب ہوگا،

ائمہ ثلاثہ اور امام ابویوسفؒ صیغۂ تکبیر کی فرضیت کے قائل ہیں، اُن کے نزدیک تعظیم باری تعالیٰ کا کوئی اور صیغہ اس کے قائم مقام نہیں ہوسکتا، پھر صیغۂ تکبیر کی تعیین میں ان حضرات کا اختلاف

ہے، امام مالکؒ کے نزدیک صیغۂ تکبیر صرف "اللہ اکبر" ہے، امام شافعیؒ اس میں "اللہ اکبر" کو بھی شامل کرتے ہیں، اور امام ابو یوسفؒ ان دونوں کے ساتھ "اللہ الکبیر" کو بھی شامل کرتے ہیں،

یہ حضرات صیغۂ تکبیر کی فرضیت پر حدیثِ باب کے جملہ "تحریمها التکبیر" سے استدلال کرتے ہیں، کہ اس میں خبر معرّف باللام ہے، جو حصر کا فائدہ دیتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تحریمہ تکبیر میں منحصر ہے، جیسا کہ "مفتاح الصلوٰۃ" طہور میں منحصر ہے،

دراصل یہ اختلاف ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے، اور وہ یہ ہے کہ ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک فرض اور واجب میں کوئی فرق نہیں، اور فرض اور سنت کے درمیان ماموررات کا کوئی اور درجہ نہیں چنانچہ یہ حضرات اخبارِ آحاد سے بھی فرضیت ثابت ہونے کے قائل ہیں، اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک فرض اُس ماموربہ کا نام ہے جو کسی قطعی الثبوت نص سے قطعی الدلالۃ طریقہ پر ثابت ہوا ہو، اور اگر کوئی ماموربہ قطعی الثبوت نہ ہو یا قطعی الدلالۃ نہ ہو تو اس سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی، بلکہ وجوب ثابت ہوتا ہے، چنانچہ زیرِ بحث مسئلہ میں بھی حنفیہ کا استدلال آیتِ قرآنی "وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلّٰى" سے ہے، کہ اس میں مطلق اسمِ باری تعالیٰ کا بیان ہے، صیغۂ تکبیر کی کوئی خصوصیت نہیں، اور حدیثِ باب میں صیغۂ تکبیر کی جو تخصیص کی گئی ہے وہ خبرِ واحد ہونے کی بناء پر قطعی الثبوت نہیں، لہٰذا اس سے فرضیت تو ثابت نہیں ہوگی، البتہ وجوب ثابت ہوگا،

اس اصولی اختلاف کے ساتھ یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ یہ اختلاف نظریاتی نوعیت کا ہے، عملی اعتبار سے دونوں مذہبوں میں کوئی نمایاں فرق نہیں، کیونکہ صیغۂ تکبیر کے چھوڑ دینے سے نماز دونوں کے نزدیک واجب الاعادہ رہتی ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک اس صورت میں فرضیت بھی ساقط نہیں ہوتی، لہٰذا ان کے نزدیک ایسے شخص کو جو صیغۂ تکبیر کے ساتھ نماز کا اعادہ نہ کرے تارکِ صلوٰۃ کہا جائے گا، اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک ایسے شخص کو تارکِ واجب یا گنہگار تو کہیں گے، لیکن مطلق نماز کا تارک اسے نہیں کہا جائے گا، واللہ اعلم،

وتحلیلها التسلیم، صیغۂ سلام کے اندر بھی ویسا ہی اختلاف ہے، جیسا صیغۂ تکبیر میں ہے کہ ائمۂ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک خروج عن الصلوٰۃ کے لئے صیغۂ سلام یعنی "السّلام علیکم" فرض ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص صیغۂ سلام کے علاوہ کسی اور طریقے سے نماز کو ختم کرے تو اس کی نماز نہیں ہوتی، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فرض صرف خروج بصنع المصلی ہے[1]، اور صیغۂ سلام کے بارے میں مشائخِ حنفیہ کی دو روایتیں ہیں، امام طحاویؒ سے مروی ہے کہ وہ سنت ہے، اور شیخ ابن ہمامؒ

---

[1] وفی تبیین الحقائق (ج ۱ ص ۱۲۴ باب صفة الصلوٰة) الخروج من الصلوٰة بصنع المصلی فرض عند ابی حنیفةؒ علی تخریج البردعی اخذه من الاثنی عشریة قال ولو لم یبق علیه فرض لما بطلت صلاته فیها، وعلی تخریج الکرخی لیس بفرض وهو الصحیح علی ما نبیّنه فی موضعه

فرماتے ہیں کہ واجب ہی، دوسرا قول راجح اور مختار ہے، لہٰذا جو شخص صیغۂ سلام کے علاوہ کسی اور طریقہ سے نماز سے خارج ہو اس کا فریضہ تو ادا ہو جائے گا، لیکن نماز واجب الاعادہ رہے گی،

حدیث باب کا مذکورہ جملہ "وتحلیلها التسلیم" ائمۂ ثلاثہ کی دلیل ہے، کہ اس میں خبر معرّف باللام ہونے کی بنا پر مفید حصر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نماز سے حلال ہونا صیغۂ تسلیم کے ساتھ مخصوص ہی، حنفیہ کا موقف یہاں بھی وہی ہے کہ یہ خبر واحد ہے، جس سے وجوب ثابت ہو سکتا ہے فرضیت نہیں نیز حنفیہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اس واقعہ سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو تشہد کی تعلیم دے کر فرمایا "اذا قلت هذا او قضیت هذا فقد قضیت صلوٰتك ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد"[له] اس سے ثابت ہوا کہ قعود بقدر التشہد کے بعد کوئی اور فریضہ نہیں ہے، البتہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت اور حدیث باب کے الفاظ سے وجوب ضرور معلوم ہوتا ہے، سو ہم اس کے قائل ہیں،

بَابُ فِي نَشْرِ الْأَصَابِعِ عِنْدَ التَّكْبِيْرِ،

اذا کبر للصلوٰة نشر اصابعه، حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ نشر کے دو معنی ہیں، ایک ضد القبض یعنی انگلیوں کو سیدھا رکھنا جو موڑنے کی ضد ہے، اور دوسرے ضد الضم یعنی دو انگلیوں کے درمیان فاصلہ رکھنا جو ملانے کی ضد ہے، یہاں پر پہلے معنی مراد ہیں، لہٰذا فقہاء نے جو یہ فرمایا ہے کہ سجدہ کے وقت انگلیوں کو ضم کرنا اور رکوع کے وقت ان میں فاصلہ رکھنا مسنون ہے۔ اور باقی اوقات میں انگلیوں کو اپنے حال پر چھوڑ دینا چاہئے تو وہ اس حدیث کے خلاف نہیں ہے،

کان اذا دخل فی الصلوٰة رفع یدیه مدًّا، ای مادًّا یدیه، یہ نشر کے پہلے معنیٰ کے مطابق ہے،

واخطأ ابن یمان فی هذا الحدیث، ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ امام ترمذیؒ کے اس اعتراض کا منشاء اگر سند کا ضعف ہو تب تو اُن کا یہ کہنا درست ہو سکتا ہے کہ یحییٰ بن یمان سے اس روایت میں غلطی ہوئی، کیونکہ رجالِ سند کے بارے میں اُن کا قول حجت ہے، لیکن یہ خیال گذرتا ہے کہ شاید اس مقام پر امام ترمذیؒ نے یحییٰ بن یمان کا تخطیہ سند کی بناء پر نہیں، بلکہ متن کی بناء پر کیا ہو

له سنن ابی داؤد، ج ۱ ص ۱۳۹ باب التشہد،

کہ انھوں نے یحییٰ بن یمان کی روایت "عن ابی ھریرۃؓ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کبر للصلوٰۃ نشر اصابعہ" اور عبید اللہ بن عبد المجید کی روایت "سمعت ابا ھریرۃؓ یقول کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قام الی الصلوٰۃ رفع یدیہ مدًا[1]" کے معانی میں تعارض سمجھا، اور فرمایا کہ دوسری روایت صحیح ہے، اور پہلی غلط ہے، اگر بات یہی ہے تو امام ترمذیؒ کا یہ اعتراض درست نہیں، اس لئے کہ "نشر" کے ایک معنی "مد" کے عین مطابق ہیں، اور امام احمدؒ سے منقول ہے کہ انھوں نے "نشر" کے حقیقی معنی ضد القبض قرار دیئے ہیں، لہٰذا درحقیقت دونوں قسم کے الفاظ میں کوئی تعارض نہیں، اور نہ یحییٰ بن یمان کی حدیث کو خطا قرار دینے کی کوئی ضرورت ہے،

بَابٌ فِیْ فَضْلِ التَّکْبِیْرَۃِ الْاُوْلٰی

من صلی اربعین یومًا فی جماعۃ یدرک التکبیرۃ الاولی، تکبیر اولیٰ کا اطلاق بعض حضرات نے امام کے قراءت شروع کرنے سے پہلے پہلے وقت پر کیا ہے، اور بعض نے اشتراک فی التحریمۃ پر اور بعض نے رکوع سے قبل تک اور بعض نے ادراک التکبیرۃ الاولی کا مصداق ادراک الرکعۃ الاولیٰ کو قرار دیا ہے، زیادہ فقہاء اس آخری قول کی طرف مائل ہیں،

کتب لہ براءۃ من النار وبراءۃ من النفاق، اگرچہ براءۃ من النار سے براءۃ من النفاق خود بخود سمجھ میں آسکتی تھی، لیکن اس کو علٰحدہ اس لئے ذکر کیا کہ براءۃ من النار کا مظاہرہ تو آخرت میں ہوگا، مسلمانوں کو یہ حکم دیا گیا کہ وہ دنیا میں بھی ایسے شخص کو نفاق سے پاک تصور کریں، اسی حدیث سے صوفیاء کرامؒ نے چلوں کی اصل اخذ کی ہے، کیونکہ یہاں چالیسؔ دن کی تعیین کی گئی ہے، اگرچہ یہ حدیث ضعیف ہے، لیکن بعض دوسری آیات وروایات سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ چالیسؔ دن میں عادت ڈالنے کے معاملہ میں اللہ تعالیٰ نے خصوصی اثر رکھا ہے، اور اس کی اصل الاصول حضرت موسیٰ علیہ السلام کا کوہ طور پر چالیسؔ دن کا اعتکاف کرنا ہے، واللہ اعلم،

---

[1] یحییٰ بن یمان اور عبید اللہ بن عبد المجید دونوں کی مذکورہ روایتیں اسی باب میں امام ترمذیؒ نے نقل کی ہیں، ۱۲ مرتب عفی عنہ

بَابُ مَا یَقُوْلُ عِنْدَ افْتِتَاحِ الصَّلٰوۃِ

ثم یقول سبحانک اللّٰھم، امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ تکبیر اور سورۂ فاتحہ کے درمیان کوئی ذکر مسنون نہیں، بلکہ تکبیر کے بعد نماز کی ابتداء براہِ راست سورۂ فاتحہ سے ہوتی ہے، اُن کا استدلال ترمذی[1] میں حضرت انسؓ کی روایت سے ہے: "کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وابوبکر وعمر وعثمان یفتتحون القراءۃ بالحمد للّٰہ رب العالمین"

لیکن جمہور کے نزدیک تکبیر اور فاتحہ کے درمیان کوئی نہ کوئی ذکر مسنون ہے، امام مالکؒ کی دلیل کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ آپ کی مستدل حدیث میں افتتاح سے مراد افتتاح قراءت جہریہ ہے، لہٰذا قراءت سریہ اس کے منافی نہیں،

پھر اس میں اختلاف ہے کہ تکبیر اور سورۂ فاتحہ کے درمیان کونسا ذکر افضل ہے؟ شافعیہ کے نزدیک "توجیہ" افضل ہے، یعنی انی وجہت وجہی للذی فطر السموات والارض الخ پڑھنا افضل ہے، اور حنفیہ کے نزدیک "ثناء" افضل ہے،

امام ترمذیؒ نے اس باب میں ثناء کے ثبوت کے لئے حضرت ابوسعید خدریؓ اور حضرت عائشہؓ کی دو حدیثیں تخریج کی ہیں، لیکن یہ دونوں سنداً متکلم فیہ ہیں، البتہ حضرت انس بن مالکؓ کی حدیث اس باب میں صحیح اور ثابت ہے، قال کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اذا افتتح الصلوۃ قال سبحانک اللّٰھم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالیٰ جدک ولا الٰہ غیرک[2]

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے اپنے مسلک پر قرآن کریم کی اُس آیت سے استیناس کیا ہے، جو سورۂ انعام میں آئی ہے، اور اس میں "ھذا اکبر" کے، بعد انی وجہت

---

[1] ج ۱ باب فی افتتاح القراءۃ بالحمد للّٰہ رب العالمین،

[2] آثار السنن ص ۲، باب مایقرأ بعد تکبیر الاحرام قال النیموی بعد ذکر ہذا الحدیث، رواہ الطبرانی فی کتابہ المفرد فی الدعاء واسنادہ جید، اس کے بعد علامہ نیمویؒ نے طحاوی اور دارقطنی کے حوالہ سے سند صحیح کے ساتھ دو اثر ذکر کئے ہیں جن میں حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عثمان غنیؓ کے بارے میں ذکر ہے کہ وہ افتتاح صلوٰۃ میں ثناء پڑھا کرتے تھے ۱۲

مرتب عفی عنہ

...... وجهی للذی فطر السموات والارض الخ مذکور ہے، نیز بعض دوسری روایات سے بھی وہ استدلال کرتے ہیں) اور امام ابوحنیفہؒ نے سورۂ طور کی اس آیت سے استیناس کیا ہے، جس میں ارشاد ہے "وسبح بحمد ربک حین تقوم الخ"

وبحمدک، یا تو یہاں واؤ زائدہ ہے اور "بحمدک" "متلبسا" سے متعلق ہو کر فعل محذوف "اُسبح" کی ضمیر فاعل سے حال ہے، یا پھر واؤ عطف کے لئے ہے اور تقدیر عبارت اس طرح ہے "ونحمدک بحمدک" اس صورت میں واؤ زائدہ ہوگی، واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب،

بَابُ مَاجَاءَ فِیْ تَرْکِ الْجَھْرِ بِبِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

جہر بسملہ کا مسئلہ ان معرکۃ الآراء مسائل میں سے ہے جن میں ایک عرصہ تک زبانی اور قلمی مناظروں کا بازار گرم رہا ہے، اور مختلف علماء نے اس مسئلہ پر مستقل کتابیں لکھی ہیں جن میں امام دارقطنیؒ اور خطیب بغدادی کے رسائل بھی شامل ہیں، جو شافعیہ کی ترجمانی کے لئے لکھے گئے ہیں، حنفیہ میں سے اس موضوع پر سب سے مفصل کلام حافظ جمال الدین زیلعیؒ نے کیا ہے، انھوں نے "نصب الرایہ" میں اس مسئلہ پر تقریباً ساٹھ صفحات لکھے ہیں، اور اپنی عام عادت کے خلاف بڑے جوش وخروش کا مظاہرہ کیا ہے، اس تمام تنازع کے باوجود یہ حقیقت ہے کہ تسمیہ کے جہر واخفاء کے مسئلہ میں اختلاف جواز اور عدم جواز کا نہیں ہے، بلکہ محض افضل ومفضول کا اختلاف ہے،

تنقیح مذاہب

اس مسئلہ میں تنقیح مذاہب یہ ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک تسمیہ سرے سے مشروع ہی نہیں ہے، نہ جہراً نہ سراً، امام شافعیؒ کے نزدیک تسمیہ مسنون ہے، اور صلوات جہریہ میں جہر کے ساتھ اور سریہ میں سِر کے ساتھ پڑھا جائے گا، امام ابوحنیفہؒ، امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ کے نزدیک بھی تسمیہ مسنون ہے، البتہ اسے ہر حال میں سراً پڑھنا افضل ہے، خواہ صلوٰۃ جہری ہو یا سری، اس مسئلہ میں بعض اہل ظاہر مثلاً ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ بھی حنفیہ کے ساتھ ہیں، اور بعض محققین شافعیہ نے بھی اس مسئلہ میں حنفیہ کا مسلک اختیار کیا ہے،

ادلۂ مذاہب

امام مالکؒ کا استدلال عبداللہ بن مغفل کی حدیث باب سے ہے، جس میں انھوں نے اپنے صاحبزادہ کو بسم اللہ پڑھنے سے روکا، اور اسے بدعت قرار دیا، اور فرمایا "وقد صلیتُ مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومع ابی بکر وعمر وعثمان فلم اسمع احداً منھم یقولھا فلا تقلھا اذا انت صلیت فقل الحمد للہ رب العٰلمین"،

---

[۱] انظر آثار السنن، ص ۱، ج ۲، باب ما یقرأ بعد تکبیر الاحرام ۱۲

نیز آگے باب فی افتتاح القراءۃ بالحمد للہ رب العالمین کے تحت حضرت انسؓ کی حدیث آرہی ہے، قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر وعمر وعثمان یفتتحون القراءۃ بالحمد للہ رب العالمین، لیکن حنفیہ کی طرف سے ان دونوں روایتوں کا جواب یہ ہے کہ یہاں مطلق تسمیہ کی نہیں بلکہ جہر بالتسمیہ کی نفی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ حدیث باب ہی میں عبداللہ بن مغفل کے صاحبزادے فرماتے ہیں: "سمعنی ابی وانا فی الصلوٰۃ اقول بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" اس سے ظاہر یہی ہے کہ انھوں نے تسمیہ جہراً ہی پڑھا ہوگا، اسی پر عبداللہ بن مغفل نے فرمایا: "ای بنی محدث ایاک والحدث ولم ار احداً من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان ابغض الیہ الحدث فی الاسلام" گویا عبداللہ بن مغفل نے جہر بالتسمیہ پر نکیر فرمائی، لہٰذا حدیث باب میں "فلا تقلہا" کے الفاظ کو "فلا تجھر بہا" کے معنی پر محمول کیا گیا، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس روایت کے بعض طرق میں "قول" کے بجائے "جہر" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، جیسا کہ حافظ زیلعیؒ نے نصب الرایہ میں اس کی تفصیل بیان کی ہے، نیز "لا تقلہا" کو "لا تجھر بہا" کے معنی میں اس لئے بھی لیا جائے گا کہ مطلق تسمیہ بہت سی دوسری احادیث سے ثابت ہے، کما سیاتی تفصیلہ،

امام شافعیؒ نے جہر بسم اللہ کی تائید میں بہت سی روایات پیش کی ہیں، لیکن ان میں سے کوئی روایت بھی ایسی نہیں جو صحیح بھی ہو اور صریح بھی، چنانچہ حافظ زیلعیؒ نے نصب الرایہ میں ان کے تمام دلائل کی مفصل تردید کی ہے، یہاں اس پوری بحث کو نقل کرنا تو ممکن نہیں لیکن شافعیہ کے اہم دلائل اور ان پر تبصرہ درج ذیل ہے،

امام شافعیؒ کی سب سے مضبوط دلیل جس پر حافظ ابن حجرؒ وغیرہ نے اعتماد کیا ہے سنن نسائی[1] میں حضرت نعیم المجمر کی روایت ہے فرماتے ہیں: "صلیت وراء ابی ہریرۃؓ فقرأ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، ثم قرأ بامّ القرآن حتیٰ اذا بلغ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقال آمین فقال الناس آمین ویقوم کلما سجد اللہ اکبر واذا قام من الجلوس فی الاثنتین قال اللہ اکبر واذا سلم قال والذی نفسی بیدہ انی لاشبھکم صلوٰۃ برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم،

حافظ زیلعیؒ نے اس روایت کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ اوّلاً تو یہ روایت شاذ اور معلول ہے

---

[1] ج ا ص ۱۴۴ کتاب الافتتاح، قراءۃ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم،

کیونکہ حضرت ابوہریرہؓ کے کئی شاگردوں نے یہ واقعہ بیان کیا ہے، لیکن سوائے نعیم المجمر کے کوئی بھی قراءۃ تسمیہ کا یہ جملہ نقل نہیں کرتا اور اگر بالفرض اس کو معتبر مان بھی لیا جائے تب بھی یہ روایت شافعیہ کے مسلک پر صریح نہیں، کیونکہ قراءت کے لفظ سے بسم اللہ کی نفس قراءت ثابت ہوتی ہے، نہ کہ اس کا جہر، اس لئے کہ قراءت کے لفظ میں قراءت بالسّر کا بھی احتمال ہے، لہٰذا اس روایت سے شافعیہ کا استدلال تام نہیں،

شافعیہ کی دوسری دلیل سنن دارقطنی[1] میں حضرت معاویہؓ کا واقعہ ہے جسے حضرت انس بن مالکؓ نقل کرتے ہیں: "قال صلّی معاویة بالمدینة صلوٰة فجهر فيها بالقراءة فلم يقرأ بسم الله الرحمٰن الرحيم لأم القرآن ولم يقرأ للسورة التي بعدها ولم يكبّر حين يهوي حتى قضى تلك الصلوٰة فلمّا سلّم ناداه من سمع ذلك من المهاجرين والأنصار من كل مكان يا معاوية أسرقت الصلوٰة أم نسيت قال فلم يصلّ بعد ذلك إلا قرأ بسم الله الرحمٰن الرحيم لأم القرآن وللسورة التي بعدها وكبّر حين يهوي ساجداً (قال الدارقطني كلهم (أي رواته) ثقات، امام حاکمؒ نے بھی یہ روایت تخریج کی[2] اور اس کے بعد فرمایا "هذا حديث صحيح على شرط مسلمؒ اور خطیبؒ فرماتے ہیں ؟ هو اجود ما يعتمد عليه في هذا الباب"۔ حافظ جمال الدین زیلعیؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں[3] کہ اول تو یہ حدیث سنداً و متناً مضطرب ہے،

---

[1] ج ۱ ص ۳۱۱ باب وجوب قراءة بسم الله الرحمٰن الرحيم في الصلوٰة والجهر بها واختلاف الروايات في ذلك ۱۲

[2] مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۲۳۳) حدیث الجہر ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۱۲

[3] حافظ زیلعیؒ نصب الرایہ میں مذکورہ روایت کو مستدرک حاکم کے حوالہ سے نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "والجواب عنه بوجوه احدها ان مداره على عبد الله بن عثمان بن خثيم وهو ان كان من رجال مسلم لكنه متكلم فيه اسند ابن عدي الى ابن معين انه قال احاديثه غير قوية وقال النسائي لين الحديث ليس بالقوي فيه وقال الدارقطني ضعيف لينوه وقال ابن المديني منكر الحديث وبالجملة فهو مختلف فيه فلا يقبل ما تفرد به مع انه قد اضطرب في اسناده ومتنه وهو ايضاً من اسباب الضعف، اما في اسناده فان ابن خثيم تارةً يرويه عن ابي بكر بن حفص عن انسؓ وتارةً يرويه عن اسمٰعيل بن عبيد بن رفاعة عن ابيه وهاتان الروايتان عند الدارقطني ص ۳۱۱ وعند الشافعي في كتاب الأم ص ۹۳ ج ۱ وعند البيهقي ص ۴۹ ج ۲) وقد رجح الاولى البيهقي في كتاب المعرفة لجلالة راويها وهو ابن جريج ومال الشافعي الى ترجيح الثانية ورواه ابن خثيم ايضاً عن اسمٰعيل بن عبيد بن رفاعة عن ابيه عن جده فزاد ذكر الجد كذلك، رواه عنه اسمٰعيل بن عياش وهي عند الدارقطني، (باقی اگلے صفحہ پر)

اور ثانیاً یہ روایت کئی وجوہ سے معلول ہے، ایک تو اس لئے کہ حضرت انسؓ بصرہ میں رہتے تھے، اور حضرت معاویہؓ کے قدوم مدینہ کے وقت ان کا مدینہ آنا ثابت نہیں، دوسرے اس لئے کہ جن علماء مدینہ نے حضرت معاویہؓ پر اعتراض کیا وہ خود اخفاءِ تسمیہ کے قائل تھے، اور ان میں سے کوئی ایک بھی ایسا معلوم نہ ہو سکا جو جہر کا قائل ہو، پھر وہ جہر کا مطالبہ کیسے کر سکتے تھے؟

شافعیہ کی تیسری دلیل مستدرک حاکم میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے[۱] "قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجهر ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم" حافظ زیلعیؒ نصب الرایہ میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں "قال الحاکم اسنادہ صحیح ولیس لہ علۃ"

اس روایت کا حافظ زیلعیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف بلکہ قریب موضوع کے ہے اور حاکم کا اُسے صحیح قرار دینا ان کے تساہلِ معروف کی بنا پر ہے، چنانچہ حافظ ذہبیؒ نے بھی اس روایت کی تضعیف کی ہے، حقیقت یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی طرف منسوب اس روایت کے صحیح ہونے کا سوال ہی کیا پیدا ہوتا ہے، اس لئے کہ خود حضرت ابن عباسؓ سے اُن کا یہ قول ثابت ہے "الجهر ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم قراءۃ الاعراب"[۲]

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) والاولی عندہ وعند الحاکم والثانیۃ عند الشافعی۔ واما الاضطراب فی متنہ فتارۃ یقول صلی فبدأ ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم لام القرآن ولم یقرأبہا للسورۃ التی بعدہا کما تقدم عند الحاکم وتارۃ یقول فلم یقرأ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم حین افتتح القرآن وقرأ بام الکتاب کما ہو عند الدارقطنی فی روایۃ اسمٰعیل بن عیاش وتارۃ یقول فلم یقرأ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم لام القرآن ولا للسورۃ التی بعدہا کما ہو عند الدارقطنی فی روایۃ ابن جریج، ومثل ہذا الاضطراب فی السند والمتن مما یوجب ضعف الحدیث لانہ مشعر بعدم ضبطہ، الوجہ الثانی ان شرط الحدیث الثابت ان لایکون شاذاً ولا معللاً وھذا شاذ معلل الخ (نصب الرایۃ ج ۱، ص ۳۵۳ و ۳۵۴)، از مرتب عافاہ اللہ ۱۲

[۱] (ج ۱ ص ۲۰۸) حافظ زیلعیؒ نے یہ روایت مستدرک ہی کے حوالہ سے نقل کی ہے، لیکن احقر مستدرک میں یہ روایت تلاش کرنے سے قاصر رہا، البتہ مستدرک (ج ۱ ص ۲۳۲ و ۲۳۳) باب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرأ فی الصلوٰۃ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم فعدہا آیۃ کے تحت حضرت ابو ہریرہؓ سے یہی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے، "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجهر ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم" لیکن اس کی سند میں محمد بن قیس راوی ضعیف ہے، چنانچہ حافظ ذہبیؒ اس حدیث کے تحت فرماتے ہیں: "قلت محمد ضعیف"۔ از رشید اشرف عافاہ اللہ تعالیٰ،

[۲] مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۴۱۱) من کان لایجهر ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم، ۱۲

شوافع کی ایک دلیل اگلے باب (باب من رأی الجہر ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم) میں حضرت ابن عباسؓ ہی کی روایت ہے: "قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یفتتح صلوٰتہ ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم" لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو خود امام ترمذیؒ نے اس روایت کے بارے میں فرمایا "قال ابو عیسیٰ ولیس اسنادہ بذاک" دوسرے اس میں جہر کی تصریح بھی نہیں ہے، فلا یستتم بہ الاستدلال،

شوافع کے بنیادی دلائل یہی تھے جو اوپر بیان ہوئے، خطیب بغدادی اور امام دارقطنیؒ نے شافعیہ کی تائید میں اور بھی متعدد روایات جمع کی ہیں، لیکن حافظ زیلعیؒ نے نصب الرایہ میں ان میں سے ایک ایک پر تبصرہ کرکے انھیں ضعیف یا موضوع ثابت کیا ہے، مختصر یہ کہ شوافع کی مستدل روایات یا صحیح نہیں یا صریح نہیں، چنانچہ حافظ زیلعیؒ نے نصب الرایہ[1] میں اور علامہ ابن تیمیہؒ نے "فتاویٰ" میں نقل کیا ہے کہ جب امام دارقطنیؒ نے جہر بسملہ کی روایات جمع کیں اور اس موضوع پر ایک رسالہ تالیف کیا تو بعض مالکیہ اُن کے پاس آئے اور قسم دے کر اُن سے پوچھا کہ اس میں صحیح احادیث بھی ہیں یا نہیں! تو امام دارقطنیؒ نے جواب دیا "کل ما روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الجہر فلیس بصحیح واما عن الصحابۃ فمنھم صحیح وضعیف" اس سے بڑھکر ان مستدلات کی کمزوری کا اعتراف اور کیا ہوگا؟

دوسرے بہت سے محدثین نے بھی تصریح کی ہے کہ جہر بسملہ کے بارے میں کوئی حدیث صحیح نہیں، حافظ زیلعیؒ نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ روافض جہر بالتسمیہ کے قائل تھے، اور ان کے بارے میں یہ بات مشہور ہے کہ وہ "اکذب الناس فی الحدیث" ہیں، چنانچہ انھوں نے جہر بسملہ کی تائید میں بہت سی احادیث گھڑلی ہیں، چنانچہ بیشتر احادیث جہر میں سند کا مدار کسی نہ کسی رافضی پر ہے، یہی وجہ ہے کہ شیخین نے جہر بسملہ کی روایات تخریج نہیں کیں، حافظ زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس باب میں کوئی روایت صریحہ سنداً ثابت ہوتی تو میں دو مرتبہ قسم کھاکر کہتا ہوں کہ امام بخاریؒ اسے اپنی "صحیح" میں ضرور ذکر کرتے، کیونکہ امام بخاریؒ حنفیہ پر اعتراض کرنے میں خاصی دلچسپی لیتے ہیں، اور انھیں "قال بعض الناس" کے الفاظ سے یاد کرتے ہیں،

---

[1] ج ۱ص ۳۵۸ و ص ۳۵۹،

حنفیہ کے دلائل | جہاں تک حنفیہ کے مستدلات کا تعلق ہو اگرچہ وہ عدداً کم ہیں، لیکن سنداً بڑی جلیل القدر عظیم الشان اور صحت کے اعلیٰ معیار پر ہیں:۔

(۱) چنانچہ حنفیہ کی پہلی دلیل مسلم[1] شریف میں حضرت انسؓ کی روایت ہے، قال صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ فلم اسمع احداً منهم یقرأ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" یہی روایت نسائی[2] میں ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے: "صلیت خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وعمر وعثمان رضی اللہ عنہم فلم اسمع احداً منهم یجهر ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم" جس سے واضح ہوگیا کہ صحیح مسلم کی روایت میں قرأت کی نفی سے جہر کی نفی مراد ہے،

(۲) نسائی[3] ہی میں حضرت انسؓ سے ایک دوسری روایت ہے، "صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم یسمعنا قراءۃ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم وصلی بنا ابو بکر وعمر فلم نسمعها منهما" اس سے واضح ہوا کہ حضرت انسؓ کا منشا جہر تسمیہ کی نفی کرنا ہے نہ کہ نفس قراءت کی،

(۳) تیسری دلیل حضرت ابن عبداللہ بن مغفل کی حدیث باب ہے، جس میں فرماتے ہیں، "سمعنی ابی وانا فی الصلوٰۃ اقول بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، فقال لی ای بنی محدث ایاک والحدث قال ولم أر احداً من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان ابغض الیہ الحدث فی الاسلام وقد صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومع ابی بکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ فلم اسمع احداً منهم یقولها فلا تقلها اذا انت صلیت فقل الحمد للہ رب العٰلمین" اس روایت میں "لا تقلها" سے مراد "لا تجهر بها" ہے، اس لئے کہ حضرت انسؓ کی جو روایت ہم نے اوپر ذکر کی ہے اس میں جہر کی نفی ہے، لہٰذا یہاں بھی یہی مراد ہوگی،

اس پر شافعیہ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس میں عبداللہ بن مغفل کے صاحبزادہ مجہول ہیں لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ محدثین نے تصریح کی ہے کہ ان کا نام یزید ہے، اور ان سے تین راوی روایت کرتے ہیں، اور اصول حدیث کا قاعدہ ہے کہ جس شخص سے روایت کرنے والے دو ہوں اس کی جہالت رفع ہو جاتی ہے، اور یہاں تو اُن سے روایت کرنے والے دو سے زائد ہیں، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذیؒ

---

[1] (ج ا ص ۱۷۲) باب حجۃ من لا یجہر بالبسملۃ۔

[2] (ج ا ص ۱۴۴) کتاب الافتتاح، ترک الجہر ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم،

[3] (ج ا ص ۱۴۴) ترک الجہر ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم،

فرماتے ہیں "حدیث عبداللہ بن مغفل حدیث حسن" نیز اسی مفہوم کی روایت نسائیؒ میں بھی آئی ہے، اور امام نسائیؒ نے اس پر سکوت کیا ہے، جو اُن کے نزدیک کم از کم حسن ہونے کی دلیل ہے،

④ امام طحاویؒ وغیرہ نے روایت نقل کی ہے، "عن ابن عباسؓ فی الجھر ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم قال ذلك فعل الاعراب" [۲] نیز طحاویؒ ہی میں حضرت ابو وائل سے مروی ہے،[۳] "قال کان عمرؓ و علیؓ لا یجھران ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم ولا بالتعوذ ولا بالتامین"،

بہرحال یہ تمام روایات صحیح اور صریح ہونے کی بناء پر امام شافعیؒ کے مستدلات کے مقابلہ میں راجح ہیں،

بَابٌ فِی افْتِتَاحِ الْقِرَاءَةِ بِالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ،

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر وعمر وعثمان یفتتحون القراءۃ بالحمد للہ رب العالمین، یہ حدیث بھی اخفاءِ تسمیہ کے باب میں حنفیہ کی دلیل ہے، امام شافعیؒ نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ یہاں "الحمد للہ" بطورِ علم آیا ہے، اور مطلب یہ ہے کہ سورۂ فاتحہ ضمِ سورۃ سے پہلے پڑھا کرتے تھے، یہ مطلب نہیں ہے کہ "بسم اللہ" سراً پڑھا کرتے تھے، لیکن اس تاویل کا بعید ہونا محتاجِ بیان نہیں،

بسم اللہ جزءِ قرآن ہے یا نہیں؟ :- اس باب کا منشاء یہ مسئلہ بیان کرنا ہے کہ بسم اللہ قرآن حکیم کا جزء ہے یا نہیں! اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ سورۂ نمل میں حضرت سلیمان علیہ السلام کے خط کے ذیل میں جو "بسم اللہ" آئی ہے وہ تو باجماع قرآن حکیم کا جزء ہے،[۴] البتہ جو "بسم اللہ" سورۃ کے شروع میں پڑھی جاتی ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ قرآن کا

---

[۱] حدثنا ابن عبداللہ بن مغفل قال کان عبداللہ بن مغفل اذا سمع احدنا یقرأ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم یقول صلیت خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وخلف ابی بکر وخلف عمر رضی اللہ عنہما فما سمعت احداً منھم قرأ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، نسائی ج ۱ ص ۱۴۴ ترک الجہر ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم، مرتب عفی عنہ

[۲] شرح معانی الآثار ج ۱ ص ۱۰۰ باب قراءۃ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم فی الصلوٰۃ،

[۳] ج ۱ ص ۹۹ باب قراءۃ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم فی الصلوٰۃ،

[۴] انہ من سلیمان وانہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، سورۂ نمل آیت ۳۰، مرتب عفی عنہ

جزء نہیں ہے بلکہ دوسرے اذکار کی طرح ایک ذکر ہے، امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ سورۂ فاتحہ کا جزء تو ہے ہی پھر باقی سورتوں کا جزء ہے یا نہیں، اس میں ان کے دو قول ہیں اور اصح یہ ہے کہ باقی سورتوں کا بھی جزء ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ جزءِ قرآن تو ہے لیکن کسی خاص سورۃ کا جزء نہیں، بلکہ یہ آیت فصل[۱] بین السُّوَر کے لئے نازل کی گئی ہے،

امام شافعیؒ کا پہلا استدلال ان روایات سے ہے جو نماز میں جہر تسمیہ پر دلالت کرتی ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ جزءِ فاتحہ نہ ہوتی تو جہر مشروع نہ ہوتا، اس کا مفصل جواب پچھلے باب میں دیا جا چکا ہے، کہ جہر کی مسنونیت ثابت نہیں،

ان کا دوسرا استدلال سنن نسائی[۲] میں حضرت انس بن مالکؓ کی روایت سے ہے، قال بینما ذات یوم بین اظہرنا یرید النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذ اغفٰی[۳] اغفاءۃ ثم رفع رأسه متبسماً فقلنا له ما اضحکک یا رسول اللہ قال نزلت علیّ آنفاً سورۃ "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم إنا اعطیناک الکوثر فصل لربک وانحر ان شانئک ھو الابتر ثم قال ھل تدرون ما الکوثر الخ" شافعیہ کہتے ہیں کہ یہاں آپؐ نے سورۃ کی ابتداء بسم اللہ سے کی جو اس کے جزءِ سورۃ ہونے کی دلیل ہے، لیکن شافعیہ کے اس استدلال کا ضعف ظاہر ہے، کیونکہ بسم اللہ پڑھنے کی وجہ اس کا جزءِ سورۃ ہونا نہیں تھا، بلکہ آپؐ نے بسم اللہ کی تلاوت بغرض ابتداء فرمائی تھی،

شافعیہ کا تیسرا استدلال اس سے ہے کہ تمام مصاحف میں بسم اللہ ہر سورۃ کے ساتھ لکھی ہوئی ہے، کما استدل به النوویؒ، لیکن یہ بھی ضعیف استدلال ہے، کیونکہ مصاحف میں مکتوب ہونے سے جزءِ قرآن ہونا تو ثابت ہوتا ہے لیکن جزءِ سورۃ ہونا ثابت نہیں ہوتا،

احناف کے دلائل: - حنفیہ کی دلیل اول تو وہ روایات ہیں جن میں ترک الجہر بالتسمیہ مصرح ہے، کیونکہ ترک الجہر بالتسمیہ بسم اللہ کے سورۂ فاتحہ کا جزء نہ ہونے کی علامت ہے، اس کے علاوہ حدیثِ باب میں بھی قراءت کا افتتاح بسم اللہ کے بجائے الحمد للہ سے کرنے کا بیان ہے'

---

[۱] کما یدل علیه روایة ابن عباسؓ قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یعرف خاتمۃ السورۃ حتی تنزل بسم اللہ الرحمٰن الرحیم فاذا انزل بسم اللہ الرحمٰن الرحیم عرف ان السورۃ قد ختمت واستقبلت او ابتدأت سورۃ اخرٰی، رواہ البزار باسنادین رجال احدہما رجال الصحیح (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۰۹) مرتب عافاہ اللہ،

[۲] ج ۱ ص ۱۴۳ و ص ۱۴۴ قراءۃ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، [۳] الاغفاء السِّنَة وہی حالۃ الوحی غالباً، مرتب

جو عدم جزئیت پر دلالت کرتا ہے، یہاں بھی امام شافعیؒ نے وہی تاویل کی ہے، کہ الحمد للہ کا ذکر بطور علم ہو اور یہ بتلانا مقصود ہے کہ سورۂ فاتحہ ضم سورۃ سے پہلے پڑھتے تھے، لیکن یہ تاویل بعید ہے اور غیر متبادر الی الذہن ہے،

حنفیہ کی تیسری دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی معروف روایت ہے، عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان سورۃ من القرآن ثلاثون آیۃ شفعت لرجل حتی غفر لہ وھی تبارک الذی بیدہ الملک[1]، ھذا حدیث حسن، اور سورۂ ملک کی تیس آیتیں اسی وقت بنتی ہیں جبکہ بسم اللہ کو اس کا جزء نہ مانا جائے، ورنہ اگر بسم اللہ کو بھی اس کا جزء شمار کریں گے تو اکتیس[۳۱] آیات ہو جائیں گی،

حنفیہ کی چوتھی دلیل آیتِ قرآنی ہے، "ولقد آتیناك سبعا من المثانی والقرآن العظیم" اس میں سبع مثانی سے مراد اکثر مفسرین کے نزدیک سورۂ فاتحہ ہے، کیونکہ یہ اُن سات آیات پر مشتمل ہے جو نماز میں بار بار پڑھی جاتی ہیں، اور سورۂ فاتحہ کی سات آیات اُسی وقت بنتی ہیں جب کہ بسم اللہ کو سورۂ فاتحہ کا جزء نہ مانا جائے، ورنہ آیتیں آٹھ ہو جاتی ہیں، اس کی تائید ان صحیح احادیث سے بھی ہوتی ہے جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۂ فاتحہ کا نام "السبع المثانی" قرار دیا ہے[2]،

حنفیہ کی پانچویں دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی ایک طویل روایت ہے، جس میں وہ فرماتے ہیں "فانی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول قال اللہ تعالیٰ قسمت الصلوٰۃ بینی وبین عبدی نصفین ولعبدی ما سأل فاذا قال العبد الحمد للہ رب العلمین

---

[1] ترمذی ج ۲ ص ۱۱۴، ابواب فضائل القرآن عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باب ما جاء فی سورۃ الملک،

[2] کما فی روایۃ البخاری عن ابی سعید بن المعلی قال کنت اصلی فی المسجد فدعانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم اجبہ فقلت یا رسول اللہ انی کنت اصلی فقال الم یقل اللہ "استجیبوا للہ وللرسول اذا دعاکم" ثم قال لی لاعلمنک سورۃ ھی اعظم السور فی القرآن قبل ان تخرج من المسجد ثم اخذ بیدی فلما اراد ان یخرج قلت لہ الم تقل لاعلمنک سورۃ ھی اعظم سورۃ من القرآن قال "الحمد للہ رب العلمین" ھی السبع المثانی والقرآن العظیم الذی اوتیتہ (صحیح بخاری ج ۲ ص ۶۴۲، کتاب التفسیر باب ما جاء فی فاتحۃ الکتاب)۔

مرتب عافاہ اللہ

قال اللہ تعالیٰ حمدنی عبدی واذا قال الرحمٰن الرحیم، قال اثنیٰ علیَّ عبدی فاذا قال
مٰلک یوم الدین قال مجدنی عبدی وقال مرۃً فوّض الیَّ عبدی فلذا قال ایاک نعبد
وایاک نستعین قال ھذا بینی وبین عبدی ولعبدی ماسئل فاذا قال اھدنا الصراط
المستقیم صراط الذین انعمت علیھم غیر المغضوب علیھم ولا الضالین، قال ھٰذا
لعبدی ولعبدی ماسأل[۱]" یہ حدیث قدسی ہے، اور اس میں پوری سورۃ فاتحہ کی تفصیل اور ہر ہر
آیت کی فضیلت ظاہر کی گئی ہے، لیکن اس میں بسم اللہ کا تذکرہ نہیں۔ یہ "عدم جزئیۃ البسملۃ
للفاتحۃ" کی دلیل ہے،

یہ تو احناف کے دلائل تھے، امام مالکؒ بھی انہی ادلّہ سے استدلال کرتے ہیں اور فرماتے ہیں
کہ جب بسم اللہ نہ سورۂ فاتحہ کا جزء ہوئی اور نہ کسی اور سورۃ کا تو مجموعۂ قرآن کا جزء کیسے
بن سکتی ہے؟

اس کے جواب میں ہمارا کہنا یہ ہے کہ چونکہ بسم اللہ فصل بین السور کے لئے نازل ہوئی ہے
اس لئے کسی خاص سورۃ کا جزء نہیں، البتہ مجموعۂ قرآن کا جزء ہے، کیونکہ قرآن کریم کی تعریف
اس پر صادق آتی ہے، یعنی "کلام اللہ المنزل علیٰ محمد خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ
وسلم المکتوب فی المصاحف المنقول عنہ نقلاً متواتراً بلا شبہۃ" لہٰذا اسے لامحالہ
قرآن کریم کا جزء ماننا پڑے گا، واللہ اعلم بالصواب،

بَابُ مَاجَاءَ اَنَّهٗ لَاصَلٰوةَ اِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ

لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب، قرأ یقرأ عموماً بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے،
مثلاً "قرأتُ الکتابَ" کہتے ہیں نہ کہ "قرأتُ بالکتاب" لیکن حدیثِ باب میں اس کو بواسطۃ الباء
متعدی کیا گیا ہے، اس کی کیا وجہ ہے؟ اس کے جواب میں متعدد توجیہات کی گئی ہیں،

بعض حضرات نے فرمایا کہ حرف "ب" یہاں معنیٰ تبرک کی تضمین کے لئے ہے، اور تقدیر
عبارت دراصل اس طرح تھی "لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ ویتبرّک بفاتحۃ الکتاب" اور

---

[۱] صحیح مسلم ج ۱ ص ۱۶۹ و ۱۷۰ باب وجوب قراءۃ الفاتحۃ فی کل رکعۃ وانہ اذا لم یحسن الفاتحۃ ولا امکنہ
تعلّمہا قرأ ما تیسّر لہ غیرہا،

بعض حضرات نے فرمایا کہ یہاں "ب" زائد ہے، لیکن اس معاملہ میں سب سے بہتر توجیہ اور علمی تحقیق حضرت شاہ صاحبؒ نے "فصل الخطاب فی مسئلۃ ام الکتاب" میں بیان فرمائی ہے، اور وہ یہ کہ جو افعال بلا واسطہ متعدی ہوتے ہیں اُن کو کبھی کبھی "ب" کے واسطہ سے بھی متعدی کر دیا جاتا ہے، لیکن دونوں صورتوں میں معنی کا فرق ہوتا ہے، چنانچہ جب "ب" کا واسطہ نہ ہو تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ مفعول بہ کل مفعول ہے، یعنی مفعولیت میں کوئی اور اس کے ساتھ شریک نہیں، اور جب "ب" کا واسطہ ہو تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ مفعول بہ بعض مفعول ہے اور مفعولیت میں کوئی اور بھی اس کے ساتھ شریک ہے، چنانچہ "قرأ" کو جب بلا واسطہ متعدی کیا جائے تو اس کا مفعول کل مقروء ہوگا، اور مطلب یہ ہوگا کہ صرف اسی کو پڑھا گیا، کوئی اور چیز نہیں پڑھی گئی، اور جب "ب" کے ساتھ اس کو متعدی کیا جائے گا تو مفعول بہ بعض مقروء ہوگا، اور مطلب یہ ہوگا کہ مفعول بہ بھی پڑھا گیا اور اس کے ساتھ کچھ اور بھی، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قراءت کا بیان کرتے ہوئے احادیث میں "یقرأ بالطور"[1] "قرأ فی المغرب بالطور"[2] اور "کان یقرأ فی الفجر بق والقرآن المجید"[3] کے الفاظ آئے ہیں، اُن کا مطلب یہ ہے کہ سورۂ طور اور سورۂ ق تنہا نہیں پڑھیں، بلکہ ان کے ساتھ کچھ اور بھی پڑھا، یعنی سورۂ فاتحہ، اس کے برخلاف ایک روایت میں آتا ہے "قرأ علیہم سورۃ الرحمٰن"[4] یہاں حرف "ب" نہیں ہے، لہٰذا اس کا مطلب یہ ہے کہ صرف سورۂ رحمٰن پڑھی، اس کے ساتھ کچھ اور نہیں پڑھا، لہٰذا حدیث باب میں فاتحۃ الکتاب پر "ب" داخل کرنے سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ نماز میں صرف سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی جائے گی، بلکہ اس کے ساتھ کچھ اور بھی پڑھا جائے گا، یعنی ضم سورۃ کرنا ہوگا،

---

[1] کما فی البخاری ج ۱ ص ۱۰۶ فی باب الجہر بقراءۃ صلوٰۃ الفجر وقالت ام سلمۃؓ طفت وراء الناس والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ بالطور، مرتب عفی عنہ

[2] بخاری ج ۱ ص ۱۰۵ باب الجہر فی المغرب،

[3] مسلم ج ۱ ص ۱۸۷ باب القراءۃ فی الصبح،

[4] ترمذی ج ۲ ابواب التفسیر سورۃ الرحمٰن عن جابرؓ قال خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی اصحابہ فقرأ علیہم سورۃ الرحمٰن من اولہا الی آخرہا فسکتوا فقال لقد قرأتہا علی الجن لیلۃ الجن فکانوا احسن مردوداً منکم کنت کلما اتیت علی قولہ فبای آلاء ربکما تکذبان قالوا لا بشیء من نعمک ربنا نکذب فلک الحمد، مرتب عفی عنہ

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ قاعدہ صرف زمخشری کی کتاب المفصل میں مذکور ہے، نیز زمخشری ہی نے "کشاف" میں "وھزی الیک بجذع النخلۃ" کی تفسیر کے تحت جو کلام کیا ہے اس سے بھی مستفاد ہوتا ہے،

حدیث باب سے دو معرکۃ الآراء فقہی مسئلے متعلق ہیں، ایک مسئلہ قرات فاتحہ خلف الامام کا ہے، چنانچہ شافعیہ اس سے قرأۃ فاتحہ خلف الامام کے وجوب پر استدلال کرتے ہیں، وستأتی **هذه المسئلة انشاء الله تعالىٰ بتفاصيلها فى باب مستقل،**

دوسرا مسئلہ جو یہاں قابل ذکر ہے وہ یہ ہے کہ نماز میں سورۃ فاتحہ پڑھنا فرض ہے یا واجب: ائمہ ثلاثہ اسے فرض اور رکن صلوٰۃ مانتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ اس کے ترک سے نماز بالکل فاسد ہوجاتی ہے، ان کے نزدیک ضم سورۃ مسنون یا مستحب ہی یہ حضرات سورۂ فاتحہ کی فرضیت پر حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جبکہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قراءۃ فاتحہ فرض نہیں بلکہ واجب ہے، اور فرض مطلق قرات ہے، یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ حنفیہ کے نزدیک سورۂ فاتحہ اور ضم سورہ دونوں کا حکم ایک ہے، یعنی دونوں واجب ہیں، اور ان میں سے کسی ایک کے ترک سے فرض تو ساقط ہوجاتا ہے لیکن نماز واجب الاعادہ رہتی ہے،

حنفیہ کا استدلال قرآن کریم کی آیت "فاقرؤوا ما تیسر من القرآن" سے ہے: کہ اس میں "ما تیسر" کی قرات کو فرض قرار دیا گیا ہے، اور کسی خاص سورۃ کی تعیین نہیں کی گئی، امر مطلق کی تقیید خبر واحد سے نہیں ہوسکتی، نیز مسلم[۱] شریف میں حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے "من صلى صلوة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهى خداج ثلاثا غير تمام" خداج کا مفہوم ہے ناقص، اس حدیث میں سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز کو غیر تام تو کہا گیا، لیکن اصل صلوٰۃ کی نفی نہیں کی گئی، لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز کی ذات تو ثابت ہوجائے گی، البتہ صفات میں نقص رہے گا،

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے حنفیہ کی طرف سے اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں، ایک یہ کہ "لا" نفی کمال کے لئے ہے، لیکن محققین نے اس جواب کو پسند نہیں کیا،

---

[۱] ج ۱ ص ۱۶۹ باب وجوب قراءۃ الفاتحۃ فی کل رکعۃ وانہ اذا لم یحسن الفاتحۃ ولا امکنہ تعلمہا قرأ ما تیسر لہ غیرہا،

شیخ ابن ہمامؒ نے اس کی تردید کرتے ہوئے لکھا کہ اگر یہاں "لا" کو نفیِ کمال پر محمول کیا جائے تو پھر فاتحہ کو واجب کہنا بھی مشکل ہے، جیسا کہ "لاصلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد"[1] میں لا نفیِ کمال کے لئے ہے، لیکن مسجد میں نماز کا ادا کرنا واجب صلوٰۃ نہیں چنانچہ اگر جار المسجد مسجد کے بجائے گھر میں نماز پڑھ لے تو اس کی نماز واجب الاعادہ نہیں ہوتی، اس کا تقاضا یہی ہے کہ ترک فاتحہ کرنے والے کی نماز واجب الاعادہ بھی نہ ہو، حالانکہ خود حنفیہ اس کے قائل نہیں ہیں،

دوسرا جواب خود شیخ ابن ہمامؒ نے یہ دیا ہے کہ حدیث باب خبر واحد ہے، اور اس سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہو سکتی، لہٰذا ہم نے فرض تو مطلق قراءۃ کو کہا لیکن سورۂ فاتحہ کو واجب قرار دیا، اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ "لا" ہے تو نفیِ ذات ہی کے لئے لیکن نفی سے مراد یہ ہے کہ نماز واجب الاعادہ رہے گی،

لیکن حدیث باب کا سب سے زیادہ اطمینان بخش اور محققانہ جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے اپنی کتاب "فصل الخطاب فی مسئلۃ أم الکتاب" میں دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں "لا" نفیِ کمال کے لئے نہیں ہے بلکہ نفیِ ذات ہی کے لئے ہے، اور اس کا مقصد یہ ہے کہ عدم قراءۃ کی صورت میں نماز بالکل فاسد ہو جاتی ہے، گویا یہاں قراءت سے مراد تنہا قراءتِ فاتحہ نہیں، بلکہ مطلق قراءت ہے، اور مطلب یہ ہے کہ جو شخص مطلق قراءت نہ کرے، نہ ضم سورۃ کرے اور نہ فاتحہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوتی، گویا "لا" کے نفیِ ذات کے معنی اُس وقت پائے جائیں گے جب فاتحہ اور ضمِ سورۃ دونوں کو ترک کر دیا گیا ہو،

یہ توجیہ اس لئے زیادہ راجح ہو جاتی ہے کہ بعض روایات میں اس حدیث کے ساتھ "فصاعدًا" کی زیادتی مستند روایات سے ثابت ہے، جب یہ زیادتی ثابت ہوئی تو پوری عبارت اس طرح ہو گئی "لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب فصاعدًا"[2] جس کا ترجمہ یوں ہو گا کہ جو شخص فاتحہ اور "مازاد" نہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہو گی، لہٰذا اب اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ جب قراءت بالکل منتفی ہو جائے تب عدمِ صلوٰۃ کا حکم ہو گا، اور یہ مفہوم حنفیہ کے

---

[1] دار قطنی (ج ۱ ص ۴۲۰) باب الحث لجار المسجد علی الصلوٰۃ فیہ الا من عذر،

[2] کما فی سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۱۹) باب من ترک القراءۃ فی صلوٰتہ عن عبادۃ بن الصامت یبلغ بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ، مرتب عفی عنہ

"مسلک کے عین مطابق ہے، بعض روایات میں "فصاعداً" کے بجائے "فما زاد"[1] یا "وما تیسّر"[2] یا "وآیتین معها"[3] کے الفاظ بھی آئے ہیں، یہ تمام زیادتیاں سنداً صحیح ہیں، جیسا کہ ان کی تحقیق ان شاء اللہ قراءۃ خلف الامام کے مسئلہ میں آگے آئے گی،

اور اگر بالفرض یہ بھی مان لیا جائے کہ "فصاعداً" اور "فما زاد" وغیرہ کی زیادتی ثابت نہیں تب بھی فاتحۃ الکتاب پر "ما" کا داخل کرنا بذاتِ خود اس بات کی دلیل ہے کہ فاتحہ کے علاوہ کچھ اور بھی پڑھوانا مقصود ہے، جیسا کہ شروع میں بتایا جاچکا ہے، کہ قراءت کو متعدی بالباء کرنے سے معنی یہ ہوں گے، مفعول کُل مقرر نہیں ہے، بلکہ جزء مقرر ہے، لہٰذا اس حدیث سے حنفیہ کی تردید نہیں ہوتی، اس سے متعلق کچھ مزید بحث ان شاء اللہ قراءت خلف الامام میں آئے گی،

بَابُ مَاجَاءَ فِي التَّأْمِيْنِ

وقال آمین، تأمین کے معنی ہیں آمین کہنا، اور آمین کے معنی ہیں "استجب دعاءنا" یا "فلیکن کذلک" یا "لا تخیّب رجاءنا"

پھر بعض حضرات نے اسے عربی زبان کا لفظ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہ اسم فعل ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ سُریانی زبان کا لفظ ہے، اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ بائبل کے مختلف

---

[1] "عن ابی ہریرۃؓ قال امرنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان انادی انہ لاصلوٰۃ الا بقراءۃ فاتحۃ الکتاب فما زاد" ہذہ حجۃ علی القائلین بفرضیۃ الفاتحۃ فی الصلوٰۃ وایضاً قال (ای ابوہریرۃؓ) فی روایۃ اخری "قال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اخرج فناد فی المدینۃ انہ لاصلوٰۃ الا بقرآن ولو بفاتحۃ الکتاب فما زاد" وہذہ دلیل علی فرضیۃ مطلق القراءۃ، کلا الحدیثین مرویان فی سنن ابی داؤد ج ۱ ص ۱۱۸ باب من ترک القراءۃ فی صلوٰتہ، مرتب

[2] عن ابی سعید (الخدری) قال امرنا ان نقرأ بفاتحۃ الکتاب وما تیسر ابوداؤد ج ۱ ص ۱۱۸ باب من ترک القراءۃ فی صلوٰتہ وقال النیموی فی آثار السنن (ص ۸۴، باب فی قراءۃ الفاتحۃ) بعد ذکر هذا الحدیث رواہ ابوداؤد واحمد وابویعلی وابن حبان واسنادہ صحیح، مرتب تجاوز اللہ عن ذنبہ الجلی والخفی

[3] کما فی "الزوائد" وتخریج الہدایۃ (معارف السنن ج ۲ ص ۲۹۳ باب ماجاء انہ لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب،

صحیفوں میں یہ کلمہ بعینہا اسی طرح موجود ہے، نیز حافظ ابن حجرؒ نے "المطالب العالیہ" میں ایک روایت نقل کی ہے، کہ ایک یہودی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لفظ آمین سُنکر ہی مسلمان ہوا تھا،[۱]

تأمین کس کا وظیفہ ہے؟

پھر اس میں اختلاف ہے کہ آمین کہنا کس کا وظیفہ ہے؟ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ آمین کہنا مقتدی اور امام دونوں کا وظیفہ ہے، اور دونوں کے لئے سنت ہے، امام مالکؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے، لیکن اُن کی دوسری روایت جو ابن القاسم سے مروی ہے اور زیادہ مشہور بھی ہے وہ یہ ہے کہ آمین کہنا صرف مقتدی کا وظیفہ ہے امام کا نہیں، امام محمدؒ نے "موطأ"[۲] میں امام ابوحنیفہؒ کا مسلک بھی امام مالکؒ کے مسلک کے مطابق نقل کیا ہے، لیکن خود انہوں نے ہی... "کتاب[۳] الآثار" میں امام صاحبؒ کا مسلک جمہور کے مطابق بیان کیا ہے، چنانچہ کتاب الآثار میں وہ لکھتے ہیں: عن ابی حنیفة عن حماد عن ابراهیم "اربع یخافت بهن الامام سبحانك اللّٰهم وبحمدك والتعوذ من الشیطٰن وبسم الله الرحمٰن الرحیم وآمین"

اس کے بعد امام محمدؒ لکھتے ہیں "وبه ناخذ وهو قول ابی حنیفةؒ" اور کتاب الآثار ہی کے قول کو ظاہر الروایۃ قرار دے کر عام اصحابِ متون نے بھی اختیار کیا ہے، وہو المختار للفتوٰی،

امام مالکؒ حضرت ابوہریرہؓ وغیرہ کی مرفوع روایت سے استدلال کرتے ہیں: "انَّ[۴] رسول الله صلی الله علیه وسلم قال اذا قال الامام غیر المغضوب علیهم ولا الضآلین فقولوا آمین الخ" امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں تقسیم کار کر دی گئی ہے، کہ امام کا کام یہ ہے کہ وہ "ولا الضآلین" کہے، اور مقتدی کا کام یہ ہے کہ وہ "آمین" کہے، والقسمۃ تنافی الشرکۃ،

جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ درحقیقت اس حدیث کا مقصد وظائف کی تقسیم نہیں بلکہ مقصود یہ ہے کہ امام اور ماموم دونوں بیک وقت آمین کہیں، اس کا طریقہ یہ بتایا گیا کہ جس وقت امام "ولا الضآلین" کہہ کر فارغ ہو اس وقت فوراً "آمین" کہدیا جائے، تاکہ دونوں کی تأمین ایک ساتھ واقع ہو، اس لئے کہ امام بھی اسی وقت آمین کہے گا، چنانچہ سنن نسائی[۵] کی روایت میں یہ الفاظ بھی

---

[۱] روایت میں سلام کی حقانیت کا تو ذکر ہے لیکن اسلام لانے کا کوئی ذکر نہیں، چنانچہ روایت اس طرح ہے: "عن مجاہد ان یہودیاً مر باہل مسجد وہم یقولون آمین قال الیہودی والذی علّمکم (آمین) انکم لعلی الحق (مسند المطالب العالیۃ بزوائد المسانید الثمانیۃ (ص ۱۲۳ ج ۱) باب التأمین، مرتب عفی عنہ [۲] فقال (ای محمدؒ) فاما ابوحنیفةؒ فقال یؤمن من خلف الامام ولا یؤمن الامام (موطأ امام محمد، ص ۱۰۳، باب آمین فی الصلوٰۃ) مرتب عفی عنہ [۳] ص ۱۶،

[۴] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۰۸) باب جہر الماموم بالتأمین. [۵] (ج ۱ ص ۱۴۷) جہر الامام بآمین،

موجود ہیں" فان الملائکة تقول آمین وان الامام یقول آمین، نیز اگلے باب (باب ماجاء فی فضل التامین) میں حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع روایت آرہی ہے" اذا امن الامام فامنوا الخ" اس میں تامین امام مصرح ہے، نیز حدیث باب میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی آمین فرمایا، یہ تمام روایات جمہور کے مسلک پر بالکل واضح ہیں،

بحث جہرانتآمین والاخفاء بہ،

اس پر اتفاق ہے کہ آمین جہراً اور سراً دونوں طریقہ سے جائز ہے، لیکن افضلیت میں اختلاف ہے، شافعیہ اور حنابلہ آمین بالجہر کو افضل قرار دیتے ہیں، پھر امام شافعیؒ کا قول قدیم یہ ہے کہ امام اور مقتدی دونوں جہر کریں گے، اور قول جدید یہ ہے کہ امام اخفاء کرے گا اور مقتدی جہر، لیکن اُن کے نزدیک مختار قول قدیم ہے، چنانچہ حافظؒ فرماتے ہیں، وعلیہ الفتوی، امام ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک اخفاء افضل ہے، اور امام مالکؒ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے جیسا کہ" المدونة الکبریٰ" میں مصرح ہے، نیز فقہ مالکی کے مشہور اور مستند ترین مصنفؒ علامہ احمد دردیرؒ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، لہٰذا حافظ ابن حجرؒ کا یہ فرمانا درست نہیں کہ اس مسئلہ میں ائمہ اربعہ کی اکثریت شوافع کے ساتھ ہے،

یوں تو اس مسئلہ میں فریقین کی طرف سے بہت سی روایات دلیل کے طور پر پیش کی گئی ہیں، لیکن ایسی تمام روایات یا صحیح نہیں ہیں یا صریح نہیں، اس لئے اس مسئلہ میں حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیث باب مدار بحث بن گئی ہے، شافعیہ اور حنابلہ بھی اسی سے استدلال کرتے ہیں اور حنفیہ و مالکیہ بھی، اس لئے کہ اس سلسلہ میں یہی روایت صحیح ترین ہے،

دراصل وائل بن حجرؓ کی حدیث باب میں روایت کا اختلاف ہی، یہ روایت دو طریق سے مروی ہے ایک سفیان ثوریؒ کے طریق سے، جس کے الفاظ یہ ہیں:۔ عن وائل بن حجر قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأ غیر المغضوب علیھم ولا الضالین وقال آمین، ومد بھا صوتہ، دوسرے شعبہ کے طریق سے جس کے الفاظ یہ ہیں" ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأ غیر المغضوب علیھم ولا الضالین فقال آمین وخفض بھا صوتہ" امام ترمذیؒ نے ان دونوں طریق سے روایت کو اپنی جامع میں تخریج کیا ہے،

شافعیہ اور حنابلہ سفیان کی روایت کو ترجیح دے کر شعبہ کی روایت کو چھوڑ دیتے ہیں جبکہ حنفیہ و مالکیہ شعبہ کی روایت کو اصل قرار دے کر سفیان کی روایت میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ

میں "مدّ" سے مراد جہر نہیں، بلکہ آمین کی "ی" کو کھینچنا ہے،

شافعیہ نے سفیان کی روایت کو ترجیح دینے کے لئے شعبہ کی روایت پر چار اعتراضات کئے ہیں جن میں سے تین اعتراض امام ترمذیؒ نے بھی اس مقام پر ذکر کئے ہیں، اور چوتھا اعتراض انھوں نے "کتاب العلل الکبیر" میں ذکر کیا ہے، وہ اعتراضات یہ ہیں:۔

(۱) شعبہ سے سلمہ بن کہیل کے استاذ کا نام ذکر کرنے میں غلطی ہوئی ہے، اُن کا نام حجر ابن العنبس ہے، کما فی روایۃ سفیان، لیکن شعبہ نے حجر بن العنبس کے بجائے حجر ابو العنبس ذکر کیا ہے، حالانکہ ان کی کنیت ابو العنبس نہیں، بلکہ ابو السکن ہے،

(۲) شعبہ نے حجر بن العنبس اور وائل بن حجرؓ کے درمیان علقمہ بن وائل کا واسطہ بڑھا دیا ہے حالانکہ اُن دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے، کما فی روایۃ سفیان،

(۳) شعبہ نے حدیث کے متن میں "مدّ بہا صوتہ" کے بجائے "خفض بہا صوتہ" روایت کیا ہے، حالانکہ صحیح روایت "مدّ بہا صوتہ" ہے،

(۴) چوتھا اعتراض امام ترمذیؒ نے "العلل الکبیر" میں یہ کیا ہے کہ علقمہؒ کا سماع اپنے والد حضرت وائل بن حجرؓ سے ثابت نہیں، اس لئے کہ بقول امام بخاریؒ وہ اپنے والد کی وفات کے چھ ماہ بعد پیدا ہوئے تھے،

علامہ عینیؒ نے "عمدۃ القاری" میں ان تمام اعتراضات کا تفصیلی جواب دیا ہے،

پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ دراصل حجر کے والد اور بیٹے دونوں کا نام عنبس تھا، لہٰذا ان کو حجر ابو العنبس کہنا بھی صحیح ہے اور حجر بن العنبس بھی، چنانچہ ابن حبانؒ نے "کتاب الثقات" میں اس کی تصریح کی ہے کہ اُن کو حجر ابو العنبس بھی کہا جاتا ہے اور حجر بن العنبس بھی، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے بھی "تہذیب التہذیب" میں اس کا اعتراف کیا ہے، یہی وجہ ہے کہ اُن کا نام روایتوں میں دونوں طرح مذکور ہے، چنانچہ امام ابو داؤدؒ[۱] نے یہ روایت سفیان کے طریق سے نقل کی ہے، اور اس میں حجر بن العنبس کے بجائے حجر ابو العنبس ذکر کیا ہے، جیسا کہ شعبہ نے ذکر کیا ہے، اس کے برعکس امام ابن حبانؒ[۲] نے یہ روایت شعبہ کے طریق سے نقل کی ہے، اور اس میں

---

[۱] سنن ابو داؤد، ج ۱ ص ۱۳۲ و ۱۳۵ باب التأمین وراء الامام،

[۲] موارد الظمآن، ص ۱۲۴ حدیث ۴۴۷،

حجر ابو العنبس کے بجائے حجر ابن العنبس ذکر کیا ہے، اور امام دار قطنیؒ[۱] نے بھی یہ روایت نقل کی ہے اور اس میں یہ الفاظ ہیں: "عن حجر ابی العنبس وھو ابن عنبس، اس طرح تصریح ہوگئی کہ یہ ایک ہی شخصیت کے دو نام ہیں، لہٰذا شعبہ کی روایت پر اس اعتبار سے کوئی اشکال وارد نہیں کیا جا سکتا۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ ایک راوی کسی روایت کو بلاواسطہ بھی سنتا ہے اور بالواسطہ بھی اور دونوں طرح اسے روایت کر دیتا ہے، یہاں بھی ایسا ہی ہوا ہے، چنانچہ حجر بن العنبس نے یہ روایت دونوں طرح سنی تھی، ایک مرتبہ براہ راست حضرت وائل بن حجرؓ سے سنی جسے سفیان نے روایت کیا، اور دوسری مرتبہ علقمہ بن وائل کے واسطے سے سنی جسے... شعبہ نے روایت کیا، اس کی دلیل یہ ہے کہ ابو داؤد طیالسی[۲] نے بھی یہ روایت تخریج کی ہے جس میں سلمہ بن کہیل فرماتے ہیں: "سمعت حجراً ابا العنبس قال سمعت علقمة بن وائل یحدث عن وائل وسمعت من وائل"، اس طرح گویا حجر بن العنبس نے بذات خود اس بات کی تصریح کر دی کہ یہ روایت انھوں نے دونوں طرح سنی ہے، اس کے علاوہ علامہ نیمویؒ نے نقل کیا ہے کہ مسند احمد اور سنن ابو مسلم الکجی میں بھی یہ تصریح موجود ہے کہ حجر بن العنبس نے یہ روایت دونوں طرح سنی ہے[۳]، نیز دار قطنیؒ[۴] نے یہ روایت یزید بن زریع کے طریق سے تخریج کی ہے جس میں یزید کہتے ہیں "حد ثنا شعبة عن سلمة بن کہیل عن حجر ابی العنبس عن علقمة ثنا وائل او عن وائل بن حجر"، اس طرح یہ دوسرا اعتراض بھی لغو ہو جاتا ہے۔

---

[۱] سنن دار قطنی (ج ۱ ص ۳۳۳) باب التامین فی الصلوٰة بعد فاتحة الکتاب والجہر بہا، ۱۲

[۲] مسند ابو داؤد طیالسی (ص ۱۳۸ حدیث ۱۰۲۴)

[۳] مسند احمد میں روایت اس طرح ہے "حد ثنا محمد بن جعفر ثنا شعبہ عن سلمة بن کہیل عن حجر ابی العنبس قال سمعت علقمة بن وائل یحدث عن وائل وسمعت من وائل قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ اور ابو مسلم کجیؒ نے اپنی سنن میں یہ روایت اس طرح نقل کی ہے: "حد ثنا عمرو بن مرزوق ثنا شعبة عن سلمة بن کہیل عن حجر عن علقمة بن وائل عن وائل قال وقد سمعہ من وائل قال صلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ (حواشی آثار السنن ص ۹۷ و ۹۸ باب ترک الجہر بالتامین) مرتب عفی عنہ

[۴] سنن دار قطنی (ج ۱ ص ۳۳۴) باب التامین فی الصلوٰة بعد فاتحة الکتاب والجہر بہا ۱۲

رہا تیسرا اعتراض، سو وہ مذکورہ دو اعتراضات کے رفع ہونے کے بعد خود ہی رفع ہو جاتا ہے
کیونکہ شعبہ کو محدثین نے امیر المؤمنین فی الحدیث قرار دیا ہے، اور ان کی امامت وثقاہت مسلم ہے،
لہٰذا ان پر یہ بدگمانی قطعی طور سے بلا دلیل ہے کہ انھوں نے روایت میں اتنا بڑا تصرف کیا ہوگا کہ
"مدّ بہا" کی جگہ "خفض بہا" روایت کر دیا۔

اس کے جواب میں شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ محدثین نے شعبہ کے بارے میں یہ خیال ظاہر کیا ہے
کہ اُن کو کبھی کبھی وہم ہو جاتا ہے جبکہ سفیان ثوری اُن کے مقابلہ میں اثبت ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ محدثین کا یہ قول اسانید کے بارے میں ہے، یعنی شعبہ کو کبھی کبھی لوگوں
کے نام ذکر کرنے میں وہم ہو جاتا تھا، لیکن جہاں تک حفظ متون کا تعلق ہے اس میں شعبہ نہایت
قابلِ اعتماد ہیں، بلکہ اسانید میں اُن کے وہم کی وجہ یہ ہے کہ اُن کی زیادہ تر توجہ متنِ حدیث کی طرف
رہتی ہے، اس لئے بعض اوقات اسانید میں انھیں وہم ہو جاتا ہے، چنانچہ اس کو صاحب تحفۃ الاحوذی
نے بھی تسلیم کیا ہے، کہ اگرچہ شعبہ سے رجال کے ناموں وغیرہ میں کبھی کبھی غلطی ہو جاتی ہے، لیکن
اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے حافظہ کا زیادہ زور متن پر خرچ کرتے ہیں، ایسی صورت میں متنِ حدیث
میں اتنا بڑا وہم شعبہ کی طرف منسوب کرنا بہت بڑی زیادتی اور ناانصافی ہے، (دراجع للتفصیل
آثار السنن، ص ۹۸)۔

سماع علقمۃ عن ابیہ وائل بن حجر:۔

اب صرف چوتھا اعتراض باقی رہ جاتا ہے کہ علقمہ بن وائل کا سماع حضرت وائل بن حجرؓ
سے نہیں ہے، سو یہ انتہائی ضعیف اور لغو اعتراض ہے، واقعہ یہ ہے کہ علقمہ کا سماع اپنے والد سے
ثابت ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت وائل بن حجرؓ کے دو صاحبزادے ہیں، ایک عبدالجبّار
ابن وائل اور ایک علقمہ بن وائل، علقمہ بڑے ہیں اور عبدالجبار چھوٹے ہیں، درحقیقت حضرت
وائلؓ کے جن صاحبزادے کے بارے میں یہ بات کہی گئی ہے کہ وہ اپنے والد کی وفات کے چھ ماہ
بعد پیدا ہوئے تھے، وہ علقمہ نہیں بلکہ عبدالجبار بن وائل ہیں، چنانچہ امام ترمذیؒ ابواب الحدود
باب ماجاء فی المرأۃ اذا استکرہت علی الزنا میں ایک حدیث کے تحت لکھتے ہیں: "سمعت محمدا
یقول عبدالجبار بن وائل بن حجر لم یسمع من ابیہ ولا ادرکہ یقال انہ ولد
بعد موت ابیہ باشہر"، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ کا قول عبدالجبار بن وائل کے
بارے میں ہے نہ کہ علقمہ کے بارے میں بلکہ تحقیق یہ ہے کہ عبدالجبار کے بارے میں بھی یہ کہنا درست نہیں

کہ وہ اپنے والد کی وفات کے بعد پیدا ہوئے تھے، چنانچہ علامہ نیموی[1] نے ثابت کیا ہے کہ ان کی ولادت حضرت وائل بن حجر کی حیات میں ہوگئی تھی، پھر علقمہ تو ان سے بڑے ہیں، حضرت وائل کی وفات کے بعد ان کی ولادت اور حضرت وائل سے ان کے عدم سماع کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے؟ چنانچہ خود امام ترمذیؒ "باب ماجاء فی المرأة اذا استکرہت علی الزنا" ہی کے آخر میں علقمہ کے سماع کی تصریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "وعلقمة بن وائل بن حجر سمع من ابیه وهو اکبر من عبد الجبار بن وائل وعبد الجبار بن وائل لم یسمع من ابیه" اس کے علاوہ متعدد روایات میں صراحۃً ان کا سماع اپنے والد سے ثابت ہے، چنانچہ سنن نسائی[2] میں ایک روایت اس طرح آئی ہے "اخبرنا سوید بن نصر اخبرنا عبد الله بن المبارك عن قیس بن مسلم نا العنبری حدثنی علقمة ابن وائل حدثنی ابی قال الخ" اس میں تحدیث کی صراحت ہے، اور "سمعت" اور "حدثنی" الفاظ سماع میں سے ہیں، امام بخاریؒ نے بھی یہ روایت اپنے "جزء رفع الیدین" میں اس طرح تخریج کی ہے "حدثنا ابو نعیم الفضل بن دکین انبأنا قیس بن سلیم العنبری قال سمعت علقمة بن وائل بن حجر حدثنی ابی الخ" اور بھی متعدد روایات ایسی ہیں جن سے علقمہ کا سماع اپنے والد سے ثابت ہوتا ہے (انظر آثار السنن ص ۹۹)

بہرحال علقمہ کا سماع اپنے والد وائل بن حجر سے بلا شک وشبہ ثابت ہے،

روایتِ سفیان کی وجوہ ترجیح اور اُن کے جوابات:-

① امام ترمذیؒ نے سفیان کی روایت کا ایک متابع بھی ذکر کیا ہے، اور وہ ہے علاء بن الصالح الاسدی، لیکن یہ وجہ ترجیح اس لئے ناکافی ہے کہ علاء بن الصالح[3] باتفاق ضعیف ہیں، اس لئے ان کی متابعت کا کوئی اعتبار نہیں،

---

[1] آثار السنن (ص ۹۹ و ۱۰۰)

[2] (ج ۱ ص ۱۴۱) باب رفع الیدین عند الرفع من الرکوع،

[3] آثار السنن (ص ۹۹)

[4] قال النیموی فی آثار السنن (ص ۹۸) العلاء بن صالح لیس من الثقات الاثبات قال فی التقریب صدوق له اوهام وقال الذہبی فی المیزان، قال ابو حاتم کان من عتق الشیعة وقال ابن المدینی روی احادیث مناکیر ۱۲

(۲) دوسری وجہ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ علاء بن الصالح کے علاوہ محمد[1] بن سلمہ بن کہیل اور علی[2] بن صالح نے بھی سفیان کی متابعت کی ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ محمد بن سلمہ بھی نہایت ضعیف ہیں، امام ذہبیؒ نقل کرتے ہیں کہ علامہ جوزجانیؒ نے ان کے بارے میں فرمایا "ذاھب[3] واھی الحدیث" لہٰذا ان کی متابعت کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا، اور جہاں تک علی بن صالح کا تعلق ہے وہ بلاشبہ ثقہ ہیں، لیکن تحقیق یہ ہے کہ اُن کی روایت صرف ابوداؤد میں موجود ہے، اور اس کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ نے "التلخیص الحبیر فی تخریج الرافعی[4] الکبیر" میں لکھا ہے کہ درحقیقت ابوداؤد کی روایت میں علی بن صالح کا نام ذکر کرنے میں کسی کاتب یا راوی سے غلطی ہوگئی ہے، اصل میں یہ علاء بن صالح ہی تھا جسے غلطی سے علی بن صالح بنادیا گیا، اس کی دلیل علامہ نیمویؒ نے آثار السنن (ص ۹۸ و ۹۹) میں یہ بیان[5] کی ہے کہ یہ روایت تین طریقوں سے مروی ہے، ترمذی میں اس کی سند یہ ہے "عن محمد ابن ابان عن ابن نمیر عن العلاء ابن صالح عن سلمة بن کھیل" اور مصنف ابن ابی شیبہ میں اس کی سند یہ ہے "عن ابن نمیر عن العلاء بن صالح" اور ابوداؤد میں اس کی سند یہ ہے: "عن مخلد بن خالد الشعیری نا ابن نمیر نا علی بن صالح عن سلمة بن کھیل" اس سے واضح ہوا کہ ان تینوں روایتوں کا مدار عبداللہ بن نمیر پر ہے، اور ان کے دو شاگرد یعنی محمد بن ابان اور ابوبکر بن ابی شیبہ ان کے استاذ کا نام علاء بن صالح ذکر کرتے ہیں، جبکہ صرف مخلد بن خالد الشعیری اُن کا نام علی بن صالح ذکر کرتے ہیں، اور یہ بات طے شدہ ہے کہ محمد بن ابان اور ابوبکر بن ابی شیبہ دونوں شعیری کے مقابلہ میں احفظ ہیں، لہٰذا ان کی روایت راجح ہوگی، اس کی ایک دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ امام بیہقیؒ نے اپنی سنن میں سفیان کی روایت کے متابعات ذکر کرنے میں بہت کوشش کی ہے، اس کے باوجود وہ علاء بن صالح اور محمد بن سلمہ کے سوا کوئی متابع نہیں لاسکے، اگر علی بن صالح نے بھی سفیان کی متابعت کی ہوتی

---

[1] کما فی الدارقطنی (ج ۱ ص ۳۳۳ و ۳۳۴) باب التأمین فی الصلوٰۃ بعد فاتحۃ الکتاب والجہر بہا.... والبیہقی ج ۲ باب جہر الامام بالتأمین، ص ۵۷،

[2] کما فی سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۳۵) باب التأمین وراء الامام،

[5] آثار السنن (ص ۹۸)

خود حضرت وائل اس کو ذکر کرتے، لہٰذا ظاہر یہی ہے کہ روایت کے راوی علاء بن صالح ہیں نہ کہ علی بن صالح، اور علاء بن صالح ضعیف ہیں، لہٰذا شعبہ کے مقابلہ میں ان کی متابعت معتبر نہیں،

③ شوافع سفیان کی روایت کی تیسری وجہ ترجیح یہ بیان کرتے ہیں کہ خود شعبہ کی ایک روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ امام بیہقیؒ[۵۱] نے شعبہ سے ایک ایسی روایت نقل کی ہے جس میں خفض بھا صوته کے بجائے رافعاً بھا صوته کے الفاظ آئے ہیں۔

اس کا جواب علامہ نیمویؒ نے آثار السنن میں یہ دیا ہے کہ بیہقی کی یہ روایت شاذ ہے، کیونکہ یہ روایت شعبہ سے درجنوں طرق سے مروی ہے اُن میں سے صرف بیہقی کی روایت میں رافعاً بھا صوته کے الفاظ آئے ہیں جبکہ باقی تمام ائمہ وحفاظِ حدیث اُن سے خفض بھا صوته کے الفاظ نقل کرتے ہیں لہٰذا یہ روایت شاذ ہونے کی بنا پر ناقابلِ قبول ہے،

سفیان کی روایت کی تائید میں شوافع کی طرف سے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی ایک روایت بھی پیش کی جاتی ہے جو ابن ماجہ[۵۲] میں مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: ترك الناس التامين وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين قال آمين حتى يسمعها اهل الصف الاول فيرتج بها المسجد،

لیکن اس حدیث کا مدار بشر بن رافع پر ہے جو متفق علیہ طور پر ضعیف ہیں، علامہ نیمویؒ نے آثار السنن (ص ۹۵) میں حافظ ابن عبد البرؒ کا قول اُن کی کتاب "الانصاف" سے نقل کیا ہے، "اتفقوا على انكار حديثه وطرح ما رواه وترك الاحتجاج به لا يختلف علماء الحديث في ذلك"،

④ چوتھی وجہ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ سفیان ثوری شعبہ کے مقابلہ میں احفظ ہیں، جس کا اعتراف خود شعبہ نے کیا ہے، چنانچہ ان کا مقولہ مشہور ہے "سفیان احفظ منی"

اس کا جواب یہ ہے کہ بلا شبہ شعبہ کا یہ مقولہ ثابت ہے، اور یہ مقولہ سفیان کی روایت کے لئے وجہ ترجیح بن سکتا ہے، لیکن یہ تنہا ایک وجہ ترجیح اُن وجوہ ترجیح کا مقابلہ نہیں کر سکتی جو شعبہ کی روایت کو حاصل ہیں،

---

[۵۱] سنن کبریٰ بیہقی ج ۲ ص ۵۸، باب جہر الامام بالتامین،

[۵۲] (ص ۶۱) باب الجہر بآمین ۱۲

شعبہ کی روایت کی وجوہِ ترجیح :۔

(۱) سفیان ثوریؒ اپنی جلالتِ قدر کے باوجود کبھی کبھی تدلیس بھی کرتے ہیں، اس کے برخلاف شعبہ تدلیس کو اشدّ من الزنا سمجھتے تھے، اُن کا یہ مقولہ بھی مشہور ہے، "لأن اخرّ من السماء احب الی من ان أدلس" اس سے اُن کی غایت احتیاط معلوم ہوتی ہے،

(۲) سفیان ثوری اگرچہ جہر تأمین کے راوی ہیں، لیکن خود ان کا اپنا مسلک شعبہ کی روایت کے مطابق اخفار تأمین کا ہے،

(۳) شعبہ کی روایت اوفق بالقرآن ہے، ارشاد ہے: "اُدْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّ خُفْيَةً"، اور آمین بھی دعا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ قرآن میں "قَدْ أُجِيْبَتْ دَّعْوَتُكُمَا" کہا گیا ہے، حالانکہ حضرت ہارون علیہ السلام نے صرف آمین کہی تھی،

(۴) بعض دوسری صحیح روایات سے بھی شعبہ کی روایت کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ کی معروف حدیث ہے: "آن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا قال الامام غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین[۱] الخ، اس میں امام کے "ولا الضالین" کہنے کو آمین کہنے کے لئے مقرر کیا گیا ہے، اگر جہر آمین افضل ہوتا تو خود امام کے آمین کہنے کو ذکر کیا جاتا، لہٰذا اس روایت کا ظاہر اخفاء آمین پر دال ہے، ——— اس کے جواب میں اگلے باب (باب ماجاء فی فضل التأمین) میں حضرت ابوہریرہؓ ہی کی روایت پیش کی جاتی ہے "اذا أمّن الامام فأمّنوا"، لیکن اس میں جہر کی صراحت نہیں، بلکہ یہ بتایا گیا ہے کہ تأمین اُس وقت ہونی چاہئے جب امام آمین کہے، اور اس کا طریقہ پچھلی روایت میں بیان کر دیا گیا کہ وَلَا الضَّالِّيْنَ کہنے کے بعد آمین کہہ دیا جائے، اس لئے کہ امام اسی وقت آمین کہتا ہے، تو درحقیقت پچھلی روایت اس .... روایت کے لئے مفسّر ہے، اور دونوں کے مجموعہ سے حنفیہ ہی کے مسلک کی تائید ہوتی ہے،

دوسری روایت جس سے روایتِ شعبہ کی تائید ہوتی ہے اگلے سے پیوستہ باب (باب ماجاء فی السکتتین) میں حضرت سمرہؓ کی روایت ہے: "قال سکتتان حفظتهما عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فانکر ذلك عمران ابن حصین قال حفظنا سکتة فکتبنا الی أبیّ بن کعب بالمدینة فکتب أبیّ ان حفظ سمرة قال سعید فقلنا لقتادة

---

[۱] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۰۸) باب جہر المأموم بالتأمین ۱۲

ماھا تان السکتتان قال اذا دخل فی صلوٰتہ واذا فرغ من القراءۃ ثم قال بعد ذلک واذا قرأ ولا الضالین۔ اس سے معلوم ہوا کہ ولا الضالین کے بعد سکتہ ہوتا تھا، اگر آمین بالجہر ہوتا تو اس سکتہ کا کوئی مطلب نہیں رہتا، ان کے علاوہ اور بھی روایات کو تائید میں پیش کیا جا سکتا ہے،

⑤ اگر سفیان کی روایت کو جہر پر محمول کرکے اختیار کیا جائے تو شعبہ کی روایت کو بالکلیہ چھوڑنا پڑتا ہے، اس کے برخلاف اگر شعبہ کی روایت کو اختیار کیا جائے تو سفیان کی روایت کو بالکلیہ چھوڑنا لازم نہیں آتا، بلکہ اس کی مختلف توجیہات ہو سکتی ہیں، مثلاً ایک توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ مدّ بہا صوتہٗ سے مراد جہر نہیں ہے، بلکہ حرف مدّہ یعنی آمین کے الف اور یاء کو کھینچنا ہے،

اس توجیہ پر شافعیہ کی طرف سے یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ابوداؤد[1] میں "مدّ بہا صوتہٗ" کے بجائے "رفع بہا صوتہٗ" وارد ہوا ہے، اور علی بن صالح کی روایت میں "فجہر بآمین"[2] کے الفاظ آئے ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ "رفع بہا صوتہٗ" میں تو وہی توجیہ ہو سکتی ہے جو (مدّ) میں کی گئی، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اصل روایت "مدّ بہا صوتہٗ" ہو اور سفیان کے کسی شاگرد نے اس کو جہر پر محمول کرکے بالمعنی روایت کر دیا ہو، رہی دوسری روایت جس میں "جہر بآمین" آیا ہے، سو اس کے بارے میں پیچھے گذر چکا کہ وہ دراصل علاء بن صالح کی روایت ہے جو ضعیف ہے، اور اگر اس کو صحیح مان لیا جائے تب بھی وہ روایت بالمعنی پر محمول ہو سکتی ہے،

مذکورہ توجیہ پر شافعیہ کی طرف سے دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ ابوداؤد[3] میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت اس طرح مروی ہے: "قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا تلا غیر المغضوب علیہم ولا الضالین قال آمین حتی یسمع من یلیہ من الصف الاوّل، اس روایت میں حرف مدّہ کو کھینچنے والی تاویل نہیں چل سکتی،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت بشر بن رافع سے مروی ہے جن کے بارے میں پیچھے لکھا جا چکا

---

[1] ابوداؤد (ص ۱۳۴ و ۱۳۵) باب التامین وراء الامام،
[2] ابوداؤد ج ۱ ص ۱۳۵ باب التامین وراء الامام،
[3] ج ۱ ص ۱۳۵ باب التامین وراء الامام،

کو باتفاق محدثین ضعیف ہیں، نیز یحییٰ بن سعید القطان نے فرمایا کہ بشر بن رافع کے استاذ ابو عبد اللہ ابن عم ابی ہریرہؓ مجہول ہیں، لہٰذا یہ روایت سنداً قابلِ اعتماد نہیں، علاوہ ازیں اس کے متن میں بھی تضاد ہے، کیونکہ اس میں ایک طرف یہ کہا گیا ہے کہ آمین صرف صفِ اوّل کے وہ حضرات سنتے تھے جو آپؐ سے قریب تر ہوں، جبکہ یہی روایت سنن ابن ماجہ[1] میں بھی آئی ہے، جس میں "فیرتج بہا المسجد" کے الفاظ آئے ہیں، کما سبق، دونوں کا تضاد واضح ہے، لہٰذا اس روایت پر نہ روایۃً اعتقاد کیا جا سکتا ہے نہ درایۃً،

(۹) اس کے علاوہ اگر بالعرض آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی وقت جہرِ آمین ثابت ہو تو اس میں یہ بھی امکان ہے کہ آپؐ نے لوگوں کو تعلیم دینے کے خیال سے لفظ آمین زور سے کہہ دیا ہو، جیسا کہ متعدد روایات میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعض اوقات سرّی نمازوں میں بھی قراءت کا ایک آدھ کلمہ زور سے پڑھ دیتے تھے تاکہ لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ آپؐ کیا پڑھ رہے ہیں، بالخصوص حضرت وائل بن حجرؓ کا تعلق یمن سے تھا وہ صرف ایک دو مرتبہ مدینہ طیبہ آئے تھے، اس لئے کچھ بعید نہیں کہ آپؐ نے اُن کو سنانے کی غرض سے آمین جہراً کہا ہو...... اس کی تائید اُس روایت سے بھی ہوتی ہے جو حافظ ابو بشر الدولابی نے کتاب الاسماء والکنیٰ میں تخریج کی ہے، اس روایت میں وائل بن حجرؓ فرماتے ہیں "رأیتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین فرغ من الصلوٰۃ حتّٰی رأیتُ خدّہ من ھٰذا الجانب و من ھٰذا الجانب وقرأ (ای فی الصلوٰۃ) غیر المغضوب علیہم ولا الضالّین فقال آمین یمدّ بہا صوتہ ما أراہ إلّا لیُعلّمنا"، علامہ نیمویؒ آثار السنن[2] میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "قلت فیہ یحیی بن سلمۃ قوّاہ الحاکم وضعّفہ غیرہ"، بہرحال جمہور کے قول کے مطابق اگر یہ ضعیف بھی ہوں تب بھی اس روایت کی حیثیت ایک مؤید سے کم نہیں، نیز سننِ نسائی[3] میں حضرت وائل کی روایت میں یہ الفاظ بھی موجود ہیں، "فلمّا قرأ غیر المغضوب علیہم ولا الضالّین قال آمین فسمعتُہ وانا خلفہ" اس سے معلوم ہوا

---

[1] (ص ۶۱) باب الجہر بآمین ۱۲

[2] (ص ۹۳) فی حواشی باب الجہر بالتأمین ۱۲

[3] (ج ۱ ص ۱۴۷) قول المأموم اذا عطس خلف الامام، ۱۲

کہ ایسا ہر نہیں تھا جیسا شافعیہ وغیرہ کے یہاں معتاد ہے، بلکہ ایک ایسا جہر تھا جیسا کہ تعلیم کے لئے آپ احیاناً کیا کرتے تھے، نیز علامہ نیموی آثار السنن میں تحریر فرماتے ہیں: "قال الحافظ ابن القیم فی زاد المعاد فی باب قنوت النوازل فاذا جھر به الامام احیاناً لیعلم المأمومین فلا بأس بذلك فقد جھر عمرؓ بالاستفتاح لیعلم المأمومین وجھر ابن عباس بقراءة الفاتحة فی صلوة الجنازة لیعلمھم انھا سنة ومن ھذا ایضاً جھر الامام بالتأمین وھذا من الاختلاف المباح الذی لا یعنف فیه من فعله ولا من ترکه"، اسی طرح حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی بغرض تعلیم جہراً تعوذ پڑھنا ثابت ہے، کما نقل النیمویؒ فی کتابه، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بغرض تعلیم احیاناً جہر صحابہ کرامؓ بھی فرماتے تھے، اور یہ طریقہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو دیکھکر اختیار کیا گیا تھا، فثبت ان الجھر بآمین کان احیاناً لتعلیم المأمومین،

نیز یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول جہر کا ہوتا تو یہ جہر دن میں پانچ مرتبہ تمام صحابہ سنتے اور اس کی روایت حدِ تواتر تک پہنچ چکی ہوتی، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جہر کو روایت کرنے والے حضرت وائل بن حجرؓ کے سوا کوئی نہیں، اور اُن کی روایت بھی محتمل التأویل ہے، اور خود انہی سے شعبہ اخفاء بھی روایت کرتے ہیں کیا یہ بات اخفاءِ تأمین کے افضل ہونے کی ایک مضبوط دلیل نہیں؟

(۷) شعبہ کی روایت کی ایک وجہ ترجیح یہ بھی ہے کہ تعارض روایات کے وقت صحابہ کرامؓ کا عمل بڑی حد تک فیصلہ کن ہوتا ہے، اور شعبہ کی روایت صحابہ کے تعامل سے بھی مؤید ہے، چنانچہ امام طحاویؒ ابو وائل کی روایت نقل کرتے ہیں: "قال کان عمرؓ وعلیؓ لا یجھران ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم ولا بالتعوذ ولا بالتأمین"۔ اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس روایت کا مدار ابو سعید بقال پر ہے، جو محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں؛

اس کا جواب یہ ہے کہ ابو سعید بقال مختلف فیہ راوی ہیں بعض حضرات نے اگرچہ ان کی تضعیف کی ہے، لیکن بعض دوسرے علماءِ محدثین مثلاً ابن جریج، حاکم، اور ابو زرعہ نے اُن کی توثیق بھی کی ہے، اور علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد میں اُن کے بارے میں لکھتے ہیں "ثقة مدلس"

له شرح معانی الآثار ج ۱ ص ۹۹ باب قراءة بسم اللہ الرحمٰن الرحیم فی الصلوٰة ۱۲

اور حافظ ابن حجرؒ نے بھی فتح الباری میں ایک ایسی حدیث کی تحسین کی ہے جس کا مدار ابوسعید بقال پر ہے، نیز امام ترمذیؒ نے علل کبریٰ میں ان کے بارے میں امام بخاریؒ کا قول نقل کیا ہے، ھو مقارب الحدیث، اس سے معلوم ہوا کہ یہ امام بخاریؒ کے نزدیک بھی ثقہ ہیں، لہٰذا ان کی روایت درجۂ حسن سے کم نہیں، اسی طرح حضرت عمرؓ کا اثر ہے "اربع یخفین عن الامام التعوذ وبسم اللہ الرحمن الرحیم وآمین واللّٰھم ربنا ولک الحمد"[۵۲۱] نیز عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں بھی سندِ صحیح سے ثابت ہے کہ وہ اخفاءِ تامین پر عامل[۵۲۲] تھے، اس طرح حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ جیسے جلیل القدر فقہاء سے اخفاءِ تامین ثابت ہو جاتا ہے، جبکہ اس کے برخلاف کسی بھی صحابی سے جہرِ تامین پر عمل کرنا منقول نہیں، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے بارے میں روایت ہے کہ وہ اپنے زمانۂ خلافت میں جہر بالتامین کرتے تھے[۵۲۳]، لیکن اول تو حضرت ابن الزبیرؓ کا اثر حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کے آثار کا مقابلہ نہیں کر سکتا، دوسرے بعض روایات سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ ابن الزبیرؓ کے زمانہ میں کچھ حضرات نے آمین پڑھنے کو بدعت سمجھ کر بالکل ترک کر دیا تھا، ایسے حضرات کی تردید کے لئے حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ نے جہر شروع کر دیا ہو تو کچھ بعید نہیں، بہرحال حضرت ابن الزبیرؓ اور وائل بن حجرؓ کے سوا کسی بھی صحابی سے جہرِ تامین ثابت نہیں، نہ قولاً نہ فعلاً جبکہ اُن دونوں کی روایات بھی محتمل التاویل ہیں، کما مر، کیا یہ بات اس امر کی دلیل قاطع نہیں کہ جہرِ تامین افضل نہیں، بلکہ اس کا اخفاء افضل ہے،

شافعیہ بیہقی[۵۲۴] میں حضرت عطاءؒ کے اثر سے بھی استدلال کرتے ہیں جو فرماتے ہیں: "أدركت مائتين من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في هذا المسجد إذا قال الإمام غير المغضوب عليهم ولا الضالين سمعت لهم رجة بآمين"

حضرت شاہ صاحبؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ یہ اثر معلول ہے، کیونکہ حضرت

---

۵۲۱ کنز العمال (ج ۴ ص ۲۴۹) کتاب الصلوٰۃ من قسم الافعال ادب الماموم و متعلق بہ بحوالہ ابن جریر ۱۲

۵۲۲ کما فی مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۰۸) ۱۲

۵۲۳ انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۴۱۹) فی بقیۃ بحث التامین و اسرارہ ۲

۵۲۴ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۵۹) باب جہر الماموم بالتامین ۱۲

عطاءؒ کا دوسو صحابہ سے ملاقات کرنا ثابت نہیں، اور حضرت حسن بصریؒ ان سے عمر میں بڑے ہیں، پھر بھی اُن کی ملاقات صرف ایک سو بیس صحابۂ کرام سے ہوئی تھی، اس کے علاوہ حضرت عطاء کی مراسیل اضعف المراسیل ہیں، کما صرح بہ السیوطی فی تدریب الراوی،

اس تمام قیل وقال کے بعد یہ یاد رکھنا بھی ضروری ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف محض فضیلت کا ہے، ورنہ دونوں طریقوں کے جواز پر فریقین متفق ہیں، لہٰذا اس کو وجہِ نزاع بنانا کسی طرح درست نہیں، واللہ سبحانہٗ اعلم وعلمہٗ اتم واحکم،

بَابُ مَاجَاءَ فِي السَّكْتَتَيْنِ

نقلنا لقتادة ماھا تان السکتتان، قراءۃ فاتحہ سے پہلے ایک سکتہ متفق علیہ ہے جس میں ثناء پڑھی جاتی ہے، صرف امام مالکؒ کی ایک روایت اس کے خلاف ہے، دوسرا سکتہ سورۂ فاتحہ کے بعد ہے، حنفیہ کے نزدیک اس میں سراً آمین کہی جائے گی، اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک سکوت محض ہوگا، ایک تیسرا سکتہ قراءت کے بعد رکوع سے پہلے ہے، جو سانس ٹھیک کرنے کے لئے ہے، شافعیہ اور حنابلہ اس سکتہ کو مستحب قرار دیتے ہیں، حنفیہ میں سے علامہ شامیؒ نے یہ تفصیل بیان کی ہے کہ اگر قراءت کا اختتام اسماءِ حسنیٰ میں سے کسی اسم پر ہو رہا ہو جیسے وھو العزیز الحکیم تو سکتہ مستحب نہیں، بلکہ اس کا تکبیر کے ساتھ وصل کرنا اولیٰ ہے، اور اگر ختتام کسی اور لفظ پر ہو تو سکتہ کرنا چاہئے، لیکن محققین حنفیہ نے یہ فرمایا کہ اس تفصیل کا مبنیٰ محض قیاس ہے، اور حدیثِ باب میں حضرت قتادہؒ کا قول قراءت کے بعد سکتہ کی سنیت پر دلالت کر رہا ہے، اس لئے قیاس کے مقابلہ میں اس کو ترجیح ہونی چاہئے، اور سکتہ کو مسنون ماننا چاہئے،

ثم قال بعد ذلك واذا قرأ ولا الضالين، یہاں سوال ہوتا ہے کہ یہ تو تین سکتے ہوگئے حالانکہ اوپر تثنیہ کا صیغہ آیا تھا، (یعنی ماھا تان السکتتان)

اس کا جواب بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ درحقیقت "واذا قرأ ولا الضالين" پچھلے جملہ یعنی "اذا فرغ من القراءۃ" ہی کا بیان ہے، اور بعض نے یہ فرمایا کہ حضرت سمرہؓ اور ابی بن کعبؓ نے جن سکتتین کی طرف اشارہ کیا تھا وہ تو "اذا فرغ من القراءۃ" پر ختم ہوگئے، بعد میں حضرت قتادہؒ نے "واذا قرأ ولا الضالين" کہہ کر اپنی جانب سے ایک تیسرے سکتہ کا بیان فرمایا،

واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب،

وهذا اختتام الجزء الاوّل من "تقریر جامع الترمذی" المسمّٰی "بدرس الترمذی" لاستاذنا المشفق وشیخنا المدقّق ومولانا المحقق "محمد تقی العثمانی" زاده الله شرفًا وکرامةً واقبالًا وسعادةً وافادنا بعلومه الٰی یوم القیامة، ویلیه الجزء الثانی ان شاء الله تعالٰی اوّله "باب ماجاء فی وضع الیمین علی الشمال فی الصّلٰوة".

والحمد لله الذی بنعمته تتمّ الصّالحات والصّلٰوة والسّلام علٰی سیّدنا مُحمّد صاحب المعجزات وعلٰی آله واصحابه اُولی الکمالات صلٰوةً وسلامًا دائمین ما تعاقبت الاوقات وتواصلت البرکات،

ضبطه ورتّبه وخرّج احادیثه احقر الانام "رشید اشرف" عافاه الله وعافاه التاریخ ۲۸ من شوال المکرّم ۱۳۹۹ھ یوم الجمعة المبارک۔

تمام شد جلد اوّل

ضمیمہ بابت صفحہ ۲۸۳

جھینگے کی شرعی حیثیت

یہ مقالہ حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کی مایہ ناز تالیف "تکملہ فتح الملہم" کا حصہ ہے ضرورت اور اہمیت کے پیش نظر احقر کی فرمائش پر مولانا عبدالمنتقم صاحب نے اس کا ترجمہ فرمایا۔ جو پیش خدمت ہے۔ (میمن)

بعد میں تکملہ فتح الملہم کی تالیف کے دوران اس مسئلے کی مزید تحقیق کا موقع ملا، اس موقع پر تکملہ فتح الملہم میں جو کچھ لکھا گیا، اس کا ترجمہ یہ ہے:

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلاة والسلام على رسوله الكريم ،

اما بعد!

"جھینگے" کو عربی زبان میں "روبیان" یا "اربیان" کہا جاتا ہے، مصری زبان میں اس کا نام "جمری" ہے اور انگریزی میں اسے Prawn Shrimp کہتے ہیں۔ ائمہ ثلاثہ (یعنی حضرت امام مالک، حضرت امام شافعی اور حضرت امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ) کے نزدیک جھینگے کے حلال ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، کیونکہ ان کے ہاں تمام سمندری حیوانات حلال ہیں، اور احناف کے نزدیک جھینگے کا جواز اس بات پر موقوف ہے کہ آیا یہ مچھلی ہے یا نہیں؟

بہت سے ماہرین لغت نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ جھینگا مچھلی کی ایک قسم ہے چنانچہ ابن درید نے جمہرۃ اللغۃ میں کہا کہ **واربیان ضرب من السمک** "اربیان (جھینگا) مچھلی کی ایک قسم ہے۔" جلد ۳ صفحہ ۳۱۴)

لغت کی مشہور کتاب قاموس وتاج العروس میں بھی جھینگے کو مچھلی میں شمار کیا گیا ہے۔ (جلد ا صفحہ ۱۴۶)

اسی طرح علامہ دمیری نے اپنی کتاب "حیواۃ الحیوان" میں فرمایا کہ **"الروبيان هو سمك صغير جدا احمر"** "جھینگا بہت چھوٹی مچھلی ہے جس کا رنگ سرخ ہوتا ہے۔" (جلد ا صفحہ ۴۷۳)

ماہرین لغت کی ان تصریحات کی بناء پر احناف میں سے بہت سے حضرات نے جھینگے کے حلال ہونے کا فتویٰ دیا ہے، جیسا کہ صاحب فتاویٰ حمادیہ وغیرہ۔ ہمارے شیخ المشائخ حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمتہ اللہ علیہ نے اپنی کتاب "امداد الفتاویٰ" میں فرمایا

سمک کے کچھ خواص لازمہ کسی حیوان میں ثابت نہ ہونے
کہ ان کے انتفاء سے سمکیت منتفی نہ ہو جائے ... بمدار صرف

مدول مبصرین کی معرفت پر رہ گیا ہے۔ اس وقت میرے پاس
حیوٰۃ الحیوان دمیری کی جو کہ ماہیات حیوانات سے بھی باحث
ہے موجود ہے، اس میں تصریح ہے الروبیان هو سمک صغیر جدا
بہر حال احقر کو اس وقت تو اس کے سمک ''مچھلی ہونے میں بالکل اطمینان ہے

ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا. والله اعلم. (امداد الفتاویٰ جلد ۴ صفحہ ۱۰۳)

لیکن موجودہ دور کے علم حیوانات کے ماہرین ''جھینگا'' کو مچھلی میں شمار نہیں کرتے، بلکہ ان کے نزدیک ''جھینگا'' پانی کے حیوانات کی ایک مستقل قسم ہے ان کا کہنا ہے کہ جھینگا کیکڑے کے خاندان کا ایک فرد ہے، نہ کہ مچھلی کی کوئی قسم۔ ماہرین حیوانات کے ہاں مچھلی کی تعریف یہ ہے:

﴿ هو حيوان ذو عمود فقري يعيش في الماء و يسبح بعو اماته و يتنفس بغلصمته ﴾

''وہ ریڑھ کی ہڈی والا جانور ہے جو پانی میں رہتا ہے، اپنے پروں سے تیرتا ہے اور گلپھڑوں سے سانس لیتا ہے''۔
(انسائیکلوپیڈیا آف بریٹانیکا ۹/۲۰۵ مطبوعہ ۱۹۵۰ء)

اس تعریف کے رو سے جھینگا مچھلی میں داخل نہیں ہے۔ کیونکہ جھینگے میں ریڑھ کی ہڈی بھی نہیں ہے اور نہ جھینگا گلپھڑوں سے سانس لیتا ہے۔ نیز جدید علم حیوان، حیوانات کو دو بڑی قسموں میں تو تقسیم کرتا ہے۔

۱۔ الحیوانات الفقریۃ (Vertebrate)

۲۔ الحیوانات غیر الفقریۃ (Invertebrate)

پہلی قسم ان حیوانات کی ہے جن میں ریڑھ کی ہڈی ہوتی ہے اور جس میں اعصابی نظام بھی موجود ہوتا ہے اور دوسری قسم ان حیوانات کی ہے جن میں ریڑھ کی ہڈی نہیں ہوتی۔ اس تقسیم کے لحاظ سے مچھلی حیوانات کی پہلی قسم میں شمار ہوتی ہے جبکہ جھینگا دوسری قسم میں شمار ہوتا ہے۔ انسائیکلوپیڈیاں آف بریٹانیکا (۶/۳۶۳ مطبوعہ ۱۹۸۸ء) کے مطابق نوے فیصد حیوانات کا تعلق اس دوسری قسم سے ہے۔ نیز یہ قسم تمام چھال والے جانور اور حشرات الارض کو بھی شامل ہے۔

اسی طرح مستانی نے دائرۃ المعارف میں مچھلی کی تعریف ان الفاظ سے کی ہے۔

﴿حيوان من خلق الماء و آخر رتبة الحيوانات الفقرية دمه احمر يتنفس في الماء بواسطة خياشيم وله كسائر الحيوانات الفقرية هيكل عظمي ﴾

''مچھلی پانی میں رہنے والا جانور ہے۔ ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں میں اس کا درجہ آخر میں ہے اس کا خون سرخ

ہے ناک کے بانسوں کے ذریعہ وہ سانس لیتا ہے اور دوسرے ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں کی طرح اس کا ڈھانچہ بھی بہت بڑا ہوتا ہے۔" (دائرۃ المعارف جلد ۱۰ صفحہ ۶۰)

محمد فرید وجدی نے مچھلی کی تعریف اس طرح کی ہے۔

﴿السمک من الحیوانات البحریة وهو یکون الرتبة الخامسة من الحیواناتا الفقریة دمها بارد احمر یتنفس من الهواء الذائب فی الماء بواسطة خیاشیمها وهی محلاة باعصاء تمکنها من المعیشة دائما فی الماء و تعوم فی بواسطة عوامات ولبعضها عوامة واحدة﴾

" مچھلی سمندری جانوروں میں سے ہے اور ریڑھ کی ہڈی والے جانوروں مین اس کا درجہ پانچویں نمبر پر ہے اس کا خون ٹھنڈا سرخ ہے، پانی میں تحلیل شدہ ہواؤں سے خیشوم کے ذریعہ وہ سانس لیتی ہے اور وہ ایسے اعضاء سے آراستہ ہے جن کی مدد سے اس کے لئے ہمیشہ پانی میں رہنا آسان ہے، مچھلی اپنے پروں کے ذریعہ پانی میں تیرتی ہے اور بعض مچھلی کا صرف ایک ہی پر ہوتا ہے۔"

مچھلی کی یہ تعریفات جھینگے پر صادق نہیں آتیں، ان تعریفات کی رو سے جھینگا اس لئے مچھلی سے خارج ہو جاتا ہے کہ جھینگے میں ریڑھ کی ہڈی نہیں ہوتی، لہذا اگر ہم ماہرین حیوانات کے قول کا اعتبار کریں تو جھینگا مچھلی نہیں ہے اور اس صورت میں حنیفہؒ کے اصل مذہب کے مطابق اس کا کھانا جائز نہیں ہوگا۔ لیکن یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا جھینگے کے مچھلی ہونے یا نہ ہونے میں ماہرین حیوانات کی ان علمی تحقیقات کا اعتبار کیا جائے گا یا عرف عام یعنی لوگوں میں متعارف اصطلاحی مفہوم کا اعتبار کیا جائے؟ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ دو جگہوں کے عرف اگر آپس میں مختلف ہوں تو اس صورت میں اہل عرب کا عرف معتبر ہوگا۔ کیونکہ حدیث میں مردہ سمندری جانوروں سے سمک (مچھلی) کا جو استثناء کیا گیا ہے وہ عربی زبان کی بنیاد پر کیا گیا ہے۔ (لہذا کسی جانور کے سمک میں داخل ہونے یا نہ ہونے میں عربی زبان کا عرف معتبر ہوگا۔ مترجم) اور پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ ابن درید فیروز آبادی ، زبیدی اور دمیری جیسے ماہرین لغت اس بات پر متفق ہیں کہ جھینگا مچھلی ہے۔

لہذا اس تفصیل کے مطابق احناف میں سے جن حضرات نے "علم حیوان" کی بیان کردہ تعریف کی روشنی میں جھینگے کو مچھلی سے خارج سمجھا انہوں نے اس کے کھانے کو ممنوع قرار دیا، اور جن حضرات فقہاء نے اہل عرب کے عرف کے مطابق جھینگے کو مچھلی میں شمار کیا انہوں نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا۔

جواز کا قول اس لئے راجح معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے مسائل میں شریعت کا مزاج یہ ہے کہ وہ لوگوں کے عام عرف کا اعتبار کرتا ہے، فنی باریکیوں کو نہیں دیکھتا۔ لہذا فتویٰ دیتے وقت جھینگے کے مسئلہ میں سختی کرنا مناسب نہیں

ہے، بالخصوص جبکہ بنیادی طور پر یہ مسئلہ اجتہادی ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جھینگے کے حلال ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، نیز کسی مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف تخفیف کا باعث ہے البتہ پھر بھی جھینگا کھانے سے اجتناب کرنا زیادہ مناسب زیادہ احوط اور زیادہ اولی ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

أحكام الترفيه والألعاب

في

ضوء الشريعة الإسلامية

تأليف

فضيلة الشيخ محمود أشرف العثماني

أستاذ الحديث والنائب بدار الإفتاء بجامعة دار العلوم كراتشي

نقله إلى العربية

الأستاذ لقمان حكيم

المدرس بجامعة دار العلوم كراتشي

ناشر

مكتبة دار العلوم كراتشي

درسِ ترمذی

شیخ الاسلام

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم

شیخ الحدیث جامعہ دار العلوم کراچی

کی تقریر جامع ترمذی

ترتیب وتحقیق

مولانا رشید اشرف سیفی

مکتبہ دار العلوم کراچی

درسِ ترمذی

شیخ الاسلام
حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم
شیخ الحدیث جامعہ دار العلوم کراچی
کی تقریر "جامع ترمذی"

ترتیب و تحقیق
مولانا رشید اشرف سیفی
استاذ الحدیث جامعہ دار العلوم کراچی

مکتبہ دار العلوم کراچی

باہتمام : محمد قاسم کلکتی

طبع جدید : شوال ۱۴۳۱ھ ستمبر 2010ء

فون : 5042280 - 5049455

ای میل mdukhi@gmail.com

ملنے کے پتے

مکتبہ دارالعلوم احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی ﴿ ناشر ﴾

- ادارۃ المعارف احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- مکتبہ معارف القرآن احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور
- دارالاشاعت اردو بازار کراچی
- بیت الکتب گلشن اقبال نزد اشرف المدارس کراچی

انتساب

اس جلیل القدر ہستی کے نام جسے دنیا شیخ طریقت مفسر قرآن فقیہ النفس مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب (رحمۃ اللہ تعالیٰ) جیسے گراں قدر القاب و نام سے یاد کرتی ہے۔

وہ عظمت اسلام کا تابندہ ستارہ
توصیف سے جسکی مری عاجز ہے زباں آج
وہ گنج گراں مایہ علوم نبوی کا
عالم میں اسی فیض کے دریا ہیں رواں آج
وہ مفتی اعظم وہ معارف کا خزینہ
وہ جس کے فتاویٰ سے منور ہے جہاں آج

شفقت و رحمت کا یہ ہردلعزیز پیکر تمام تر عظمتوں کے ساتھ "نانا محترم" ہونے کی نسبت سے بھی ہمیشہ اس ناکارہ (جسے ان کے سایۂ عاطفت میں پروان چڑھنے کی سعادت حاصل رہی) کی عقیدت و محبت کا محور رہا۔

قرب قرابت کی سعادت کے ساتھ اگر ان کے اسوہ کی اتباع بھی نصیب ہوجائے تو زہے نصیب۔

اعلی اللہ درجاتہٖ فی اعلیٰ علیین

رشید اشرف سیفی
عفا اللہ عنہٗ

باسمہ تعالیٰ

خلاصۃ الفہارس

بقیۃ ابواب الصلوٰۃ

ابواب الوتر

ابواب الجمعۃ

ابواب العیدین

ابواب السفر

ابواب متفرقہ

ابواب الزکوٰۃ

ابواب الصوم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فہرستِ ابواب و مضامینِ "درسِ ترمذی" جلد ثانی

صفحہ	ابواب ومضامین

ابوابُ الزکوٰۃ ۳۹۵
عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

تمت الفهارس بعون الله تعالى وكرمه

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۝

عرضِ مُرتّب

الحمد للہ وکفیٰ وسلامٌ علیٰ عبادہ الذین اصطفیٰ!

باری تعالیٰ کا انعام اور اس کا شکر ہے کہ "درسِ ترمذی" جلد ثانی تکمیل کو پہنچی، اس کے انتظار میں عزیز طلبہ کو جو کوفت اٹھانی پڑی، ان کے خطوط سے احقر کو اس کا بخوبی اندازہ ہے، اور اس تاخیر پر احقر ان سے معذرت خواہ ہے۔ تاخیر کا سبب جہاں اس کام کی مشکلات ہیں وہاں اس کا بڑا سبب احقر کی علمی بے مائیگی اور تہی دامنی ہے، اس لئے کہ اس تحقیقی کام کے لئے جن علمی صلاحیتوں کی ضرورت ہے وہ احقر میں بالکل ناپید ہیں، عافیت کا راستہ تو یہی تھا کہ احقر اس علمی ذمہ داری کو قبول نہ کرتا، لیکن اپنے مشفق ماموں اور محسن و مربّی استاذِ محترم مدام اقبالہم کے حکم کی تعمیل میں یہ کام شروع کر رکھا ہے، اللہ تعالیٰ آسان فرمائے اور اپنے فضل سے بحسن و خوبی پایۂ تکمیل کو پہنچائے، وما ذٰلک علی اللہ بعزیز۔

الحمد للہ یہ اطلاعات باعثِ شکر و مسرت ہیں کہ علمی طبقہ میں یہ کتاب مقبول ہو رہی ہے، بالخصوص طلبۂ حدیث اس سے کافی نفع محسوس کر رہے ہیں، اللہ تعالیٰ اپنی بارگاہ میں بھی اس کتاب کو شرفِ قبولیت عطا فرمائے اور اسے استاذِ محترم مدظلہم اور اس ناکارہ کے لئے ذخیرۂ آخرت بنائے، اور احقر کو پورے اخلاص کے ساتھ مزید علمی و دینی خدمات کی توفیق عطا فرمائے (آمین)

"درسِ ترمذی" کی یہ جلد، جلدِ اول سے اس حیثیت سے ممتاز ہے کہ اس میں احادیث و آثار اور مذاہبِ فقہاء کے مکمل حوالے دینے کا نسبۃً زیادہ اہتمام کیا گیا ہے اور باقاعدہ حواشی بھی لکھے گئے ہیں جو انشاء اللہ مفید ثابت ہوں گے، نیز استاذِ محترم کی امالی میں چھٹے ہوئے اہم ابواب کی ضروری مختصر شرح بھی لکھ دی گئی ہے، بعض کی شرح خود استاذِ محترم نے لکھی جبکہ بعض ابواب کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے، ایسے تمام ابواب کے آخر میں بطور علامت "از مرتب عفا اللہ عنہ" لکھ دیا گیا ہے۔

احقر کو اپنی کم علمی اور نا اہلی کا پورا اعتراف ہے اور احقر یہ سمجھتا ہے کہ ان امالی کی ضبط و ترتیب

اور تعلیق و تحقیق میں غلطیاں رہ گئی ہوں گی، اس لئے اپنے محترم عزیز طلبہ اور دوسرے اہلِ علم حضرات سے احقر کی عاجزانہ درخواست ہے کہ ایسی تمام غلطیوں کی نشاندہی فرما کر ممنون فرمائیں تاکہ ان کی اصلاح کی جاسکے۔

اس کتاب کی ترتیب و تحقیق میں ہر مشکل مرحلہ پر استاذِ محترم کی علمی و فکری رہنمائی ہر قسم کے جذباتِ شکر و احسان کے اظہار سے بالاتر ہے۔

ولو أنني أوتيت كل بلاغة   وأفنيت بحر النطق في النظم والنثر
لما كنت بعد الكل إلا مقصراً   ومعترفاً بالعجز عن واجب الشكر

البتہ اس سلسلہ میں احقر، عزیزم مولوی نور البشر سلمہ کا شکریہ ادا کرنا ضروری سمجھتا ہے جو اس کتاب کی ترتیب و تصحیح میں احقر کے دستِ راست بنے رہے، اللہ تعالیٰ انہیں جزائے خیر دے اور ان کے علم و عمل میں ترقیات عطا فرمائے، اس کام کے ذیل میں ان کو علم حدیث سے جو مناسبت ہوگئی ہے وہ انشاء اللہ ان کے روشن علمی مستقبل میں اہم کردار ادا کرے گی۔

آخر میں اپنے قابلِ احترام عزیز طلبہ سے عاجزانہ درخواست ہے کہ وہ احقر، اس کے والدین، اساتذۂ کرام اور حضرت استاذِ محترم مدظلہم (جن کے فیوض سے ہم مستفید ہو رہے ہیں) کو اپنی مقبول دعاؤں میں یاد رکھیں۔

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب

ناکارہ

رشید اشرف سیفی
عفا اللہ عنہ
دار العلوم کراچی ۱۴
دوشنبہ ۱۱ رجب المرجب ۱۴۰۳ھ مطابق ۲۵ اپریل ۱۹۸۳ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بقیۃ ابواب الصلوٰۃ

باب ما جاء فی وضع الیمین علی الشمال فی الصلوٰۃ

«فیأخذ شماله بیمینه» یہاں دو مسئلے اختلافی ہیں:۔

وضعِ یدین یا ارسالِ یدین؟

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ قیام کے وقت وضع الیدین کیا جائے یا نہیں؟ جمہور کے نزدیک قیام کے وقت ہاتھ باندھنا مسنون ہے، البتہ امام مالکؒ اپنی مشہور روایت کے مطابق ارسالِ یدین کے قائل ہیں ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ فرائض میں ارسال مسنون ہے، اور نوافل میں وضع الیدین کما فی عارضۃ الاحوذی، امام مالکؒ کے مسلک کی تائید میں کوئی حدیث مرفوع ہمارے علم میں نہیں البتہ بعض آثار ملتے ہیں، مثلاً مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۹۱ و ۳۹۲) پر حضرت ابن زبیرؓ حضرت حسن بصریؒ، حضرت ابراہیم نخعیؒ، حضرت سعید بن المسیبؒ اور سعید بن جبیرؒ سے منقول ہے کہ وہ ارسالِ یدین کے قائل تھے، بہر حال حدیثِ باب ان کے خلاف حجت ہے،

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ہاتھوں کو کس جگہ باندھا جائے؟ حنفیہ اور سفیان ثوریؒ، اسحٰق ابن راہویہ اور شافعیہ میں سے ابو اسحٰق مروزی کے نزدیک ہاتھوں کو ناف کے نیچے باندھنا مسنون ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک ایک روایت میں تحت الصدر اور دوسری روایت میں علی الصدر ہاتھ باندھنا مسنون ہے، امام احمدؒ سے تین روایتیں منقول ہیں، ایک امام ابو حنیفہؒ کے مطابق، ایک امام شافعیؒ کے مطابق، اور ایک یہ کہ دونوں طریقوں میں اختیار ہے،

درحقیقت اس اختلاف کا اصل سبب حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت میں الفاظ کا اختلاف ہے، صحیح ابن خزیمہ[1] میں حضرت وائل سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سینہ پر ہاتھ باندھتے تھے، اور مسند بزار میں انہی سے "عند[2] صدرہ" اور مصنف ابن ابی شیبہ میں "تحت[3] السرۃ" کے الفاظ منقول ہیں،

شافعیہ پہلی دو روایتوں کو اختیار کرتے ہیں، جبکہ حنفیہ نے اس آخری روایت کو اختیار کیا ہے، یہاں یہ واضح رہے کہ مصنف ابن ابی شیبہ کا جو نسخہ حیدرآباد دکن سے شائع ہوا ہے اس میں حضرت وائل بن حجر کی اس روایت میں "تحت السرۃ" کے الفاظ احقر کو نہیں[4] ملے لیکن علامہ نیمویؒ نے آثار السنن[5] میں لکھا ہے کہ مصنف ابن ابی شیبہ کے اکثر نسخوں میں یہ الفاظ موجود ہیں،

یہاں یہ بھی مخفی نہ رہے کہ سند کے اعتبار سے یہ تینوں روایتیں ضعیف ہیں، صحیح ابن خزیمہ کی روایت اس لئے ضعیف ہے کہ اس کا مدار مؤمل[6] بن اسمٰعیل پر ہے جو ضعیف ہیں، نیز حضرت وائل کی یہ حدیث دوسری کتب حدیث میں بھی ثقات سے مروی ہو کر آئی ہے، لیکن ان میں سے کوئی بھی "علی الصدر" کی زیادتی نقل نہیں کرتا، نیز حافظ ابن حجر نے فتح[7] الباری میں ایک مقام پر تصریح کی ہے کہ "مؤمل بن اسمٰعیل عن سفیان الثوری" کا طریق ضعیف ہے، اور

---

[1] انظر التلخیص الحبیر فی تخریج احادیث الرافعی الکبیر (ج ا ص ۲۲۴) تحت رقم ۳۳۱) باب صفۃ الصلوٰۃ، مرتب

[2] مجمع الزوائد، ج ۲ ص ۱۳۴ باب صفۃ الصلوٰۃ والتکبیر فیہا،

[3] انظر معارف السنن ج ۲ ص ۴۳۲ واعلاء السنن ج ۲ ص ۱۴۳، باب وضع الیدین تحت السرۃ وکیفیۃ الوضع، وآثار السنن ص ۷۰، باب فی وضع الیدین تحت السرۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] انظر مصنف ابن ابی شیبۃ، ج ا ص ۳۹۰ (طبع حیدرآباد دکن بھارت ۱۳۸۶ھ)

[5] ص ۷۰، باب فی وضع الیدین تحت السرۃ، ۱۲

[6] قال الماردینی "مؤمل ہذا قیل انہ دفن کتبہ فکان یحدث من حفظہ فکثر خطاؤہ کذا ذکر صاحب الاکمال، وفی المیزان قال البخاری: منکر الحدیث وقال ابو حاتم: کثیر الخطاء وقال ابو زرعہ: فی حدیثہ خطأ کثیر" ملخصاً من آثار السنن ص ۶۵ باب فی وضع الیدین علی الصدر)

[7] ج ۹ ص ۲۰۶،

یہ روایت اسی طریق سے مروی ہے، پھر یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ سفیان ثوری جو اس حدیث میں مؤمل بن اسمٰعیل کے استاذ ہیں، خود وضع الیدین تحت السرہ کے قائل ہیں،

بعض حضرات نے صحیح ابن خزیمہ کی روایت کی تصحیح کے سلسلہ میں یہ کہا ہے کہ ابن خزیمہ کا اپنی کتاب میں اس حدیث کو ذکر کرنا بجائے خود اس بات کی دلیل ہے کہ یہ روایت اُن کے نزدیک صحیح ہے، کیونکہ امام ابن خزیمہ نے اپنی کتاب میں صرف صحیح احادیث لانے کا التزام کیا ہے، لیکن یہ خیال درست نہیں، چنانچہ ہم مقدمہ میں بھی ذکر کر چکے ہیں کہ صحیح ابن خزیمہ نفس الامر کے اعتبار سے صحیح مجرد نہیں ہے، چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے "تدریب الراوی" میں لکھا ہے کہ صحیح ابن خزیمہ میں بعض احادیث ضعیف اور منکر بھی آگئی ہیں،

اس پر بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ قاضی شوکانیؒ نے نیل الاوطار میں یہ حدیث نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ "صححه ابن خزیمة" جس کا حاصل یہ ہوا کہ ابن خزیمہ نے یہ حدیث صرف ذکر ہی نہیں کی بلکہ اس کی تصحیح بھی کی ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ قاضی شوکانیؒ نے یہ جملہ اس لئے لکھا ہے کہ اُن کے خیال میں ابن خزیمہ کا کسی حدیث کو اپنی صحیح میں صرف روایت کردینا ہی اس کی صحت کی دلیل تھا، جس کی دلیل یہ ہے کہ شوکانی کے زمانہ میں صحیح ابن خزیمہ دستیاب نہیں تھی، کہ وہ اس کو دیکھ کر تصحیح نقل کرتے، بلکہ صحیح ابن خزیمہ تو حافظ ابن حجرؒ ہی کے زمانہ میں نایاب ہوگئی تھی، اور خود حافظ ابن حجرؒ کے پاس بھی اس کا مکمل نسخہ نہیں تھا، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ شوکانیؒ کے پاس صحیح ابن خزیمہ نہیں تھی، اور انھیں اس روایت کا صحیح ابن خزیمہ میں موجود ہونا کسی اور ذریعہ سے معلوم ہوا تھا، پھر چونکہ ان کے نزدیک ابن خزیمہ کا کسی روایت کو اپنی صحیح میں ذکر کرنا ہی تصحیح کے مرادف تھا، اس لئے انھوں نے "رواہ ابن خزیمة وصححه" لکھ دیا، پہلے ہم یہ بات محض قیاس سے کہتے تھے لیکن اب الحمد للہ چند سال قبل صحیح ابن خزیمہ کی دو جلدیں شائع ہوکر منظرِ عام پر آگئی ہیں، ان کی مراجعت کرنے سے اس قیاس کی پوری تصدیق ہوگئی، کیونکہ امام ابن خزیمہؒ نے اس میں یہ حدیث مؤمل بن اسمٰعیل کے طریق سے تخریج کرنے کے بعد اس پر سکوت کیا ہے، صراحۃً اس کی تصحیح نہیں کی[۵۱]، اور کسی حدیث پر حافظ ابن خزیمہ کا سکوت اس کے صحیح ہونے کی دلیل نہیں، کیونکہ ان کا طرز یہ ہے کہ وہ امام ترمذیؒ کی طرح حدیث کی حیثیت

---

[۵۱] صحیح ابن خزیمہ (ج ۱ ص ۲۴۳) رقم الحدیث ۴۷۹،

بیان کرتے ہیں، اس لئے کسی حدیث پر محض ان کے سکوت سے اُس حدیث کی صحت لازم نہیں آتی بالخصوص جبکہ وہ مؤمل بن اسمٰعیل جیسے ضعیف راوی کا تفرد ہو، نیز حضرت وائل کی یہ حدیث دوسری کتب حدیث میں بھی ثقات سے مروی ہو کر آئی ہے، ان میں سے کوئی بھی "علی الصدر" کی زیادتی نقل نہیں کرتا، چنانچہ علامہ نیموی نے آثار السنن میں ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ اور مسند احمد وغیرہ کے حوالہ سے حضرت وائل بن حجرؓ کی اس حدیث کو متعدد طرق سے نقل کیا ہے، ان کے علاوہ مسند ابوداؤد طیالسی[۲] اور صحیح ابن حبان[۳] میں اس کے مزید طرق ہیں ان میں سے کسی طریق میں بھی سینہ پر ہاتھ باندھنا مذکور نہیں، بلکہ علامہ ابن القیم نے بھی "اعلام الموقعین" میں یہ اعتراف کیا ہے کہ مؤمل بن اسمٰعیل کے سوا کوئی یہ زیادتی نقل نہیں کرتا، لہٰذا ان تمام راویوں کے مقابلہ میں مؤمل جیسے ضعیف راوی کا تفرد حجت نہیں ہو سکتا،

رہی مسند بزار والی روایت جس میں "عند صدرہ" کے الفاظ آئے ہیں سو اس کا مدار محمد بن حجرؒ پر ہے، حافظ ذہبیؒ اُن کے بارے میں لکھتے ہیں "لہٗ مناکیر"[۴]، لہٰذا یہ روایت بھی قابل استدلال نہیں ہے،

امام شافعیؒ مسند احمد میں حضرت ہلب کی ایک روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں، کہ "کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینصرف عن یمینہ وعن شمالہ ویضع ھٰذہ علی صدرہ"

اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ نیموی نے آثار السنن میں مضبوط دلائل سے ثابت کیا ہے کہ اس روایت کے الفاظ میں تصحیف ہوئی ہے اور یہ اصل میں "یضع ھٰذہ علی ھٰذہ" تھا جس کو غلطی سے کسی نے "یضع ھٰذہ علی صدرہ" بنا دیا، لہٰذا اس

---

[۱] رواہ احمد من طریق عبداللہ بن الولید عن سفیان عن عاصمؒ واحمد والنسائیؒ من طریق زائدہ عن عاصمؒ وابوداؤد وابن ماجہ من طریق بشر بن المفضل عن عاصم، وابن ماجہ من طریق عبداللہ بن ادریسؒ واحمد من طریق عبدالواحد وزہیر بن معاویۃ وشعبہ عن عاصم کلہم بغیر ہٰذہ الزیادۃ (ملخصاً من آثار السنن، ص ۶۵)

[۲] فاخرجہ من طریق سلام بن سلیم عن عاصم (ص ۱۳۷، حدیث نمبر ۱۰۲۰) ۱۲

[۳] فاخرجہ من طریق شعبہ عن سلمۃ بن کہیل حجر بن العنبس عن علقمۃ عن وائل (موارد الظمآن ص ۱۲۴ رقم الحدیث ۴۴۷) ۱۲

[۴] کما نقل الہیثمی فی الزوائد، ج ۲ ص ۱۳۵، باب صفۃ الصلوٰۃ والتکبیر فیہا ۱۲

[۵] ص ۶۷ و ۶۸،

روایت سے بھی استدلال درست نہیں،

شافعیہ کا ایک اور استدلال سننِ بیہقی میں حضرت علیؓ کے ایک اثر سے ہے، کہ انھوں نے آیتِ قرآنی فصل لربك وانحر کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا: "وضع یدہ الیمنی علی وسطیدہ الیسری ثم وضعہا علی صدرہ" (بیھقی ج۲ ص۳۰) لیکن علامہ ماردینیؒ نے الجوہر النقی میں ثابت کیا ہے کہ اس روایت کی سند اور متن دونوں میں اضطراب ہے، امام بیہقیؒ نے آیت کی یہی تفسیر حضرت ابن عباسؓ سے بھی نقل کی ہے، لیکن اس کی سند میں روح بن المسیب ہیں، جن کے بارے میں ابن حبانؒ کا قول ہے: "یروی الموضوعات لا تحل الروایۃ عنہ" (الجوھر النقی ۲: ۳۰)، اور علامہ ساعاتیؒ "مسند احمدؒ" کی تبویب کی شرح میں لکھتے ہیں: "نسبۃ ھذا التفسیر الی علی وابن عباس لا تصح کما قال ابن کثیرؒ والصحیح نحر البدن (الفتح الربانی، ص ۱۷۴، ج ۳)

دلائلِ احناف! حنفیہ کی طرف سے سب سے پہلی دلیل حضرت وائل کی مصنف ابن ابی شیبہ والی روایت ہے: "قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یضع یمینہ علی شمالہ فی الصلوٰۃ تحت السرۃ"[1]

لیکن احقر کی نظر میں اس روایت سے استدلال کمزور ہے، اول تو اس لئے کہ اس روایت میں "تحت السرۃ" کے الفاظ مصنف ابن ابی شیبہ[2] کے مطبوعہ نسخوں میں نہیں ملے، اگرچہ علامہ نیمویؒ نے "آثار السنن" میں "مصنف" کے متعدد نسخوں کا حوالہ دیا ہے، کہ اُن میں یہ زیادتی مذکور ہے، تب بھی اس زیادتی کا بعض نسخوں میں ہونا اور بعض میں نہ ہونا اس کو مشکوک ضرور بنا دیتا ہے[5] پھر حضرت وائل بن حجرؓ کی یہ روایت مضطرب المتن ہے، کیونکہ بعض میں "علی صدرہ"[3] بعض میں... "عند صدرہ"[4] اور بعض میں "تحت السرۃ" کے الفاظ مروی ہیں، اور اس شدید اضطراب

---

[1] کما فی آثار السنن (ص ۶۹) باب فی وضع الیدین تحت السرۃ، ۱۲

[2] (ج ۱ ص ۳۹۰) کتاب الصلوٰۃ، وضع الیمین علی الشمال فی الصلوٰۃ (طبع حیدرآباد، ہند)

[3] کما فی آثار السنن (ص ۶۴) باب فی وضع الیدین علی الصدر) نقلاً عن صحیح ابن خزیمہ، لکن قال النیمویؒ وفی اسنادہ نظر وزیادۃ "علی صدرہ" غیر محفوظۃ" مرتب عفی عنہ

[4] قال النیموی: اخرج ابن خزیمۃ فی ہذا الحدیث "علی صدرہ" والبزار "عند صدرہ" (آثار السنن، ص ۶۵، طبع المکتبۃ الامدادیۃ، ملتان) مرتب عفی عنہ

[5] کما فی اکثر نسخ مصنف ابن ابی شیبۃ قالہ النیموی. انظر آثار السنن (من ص ۶۹ الی ص ۷۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

کی صورت میں کسی کو بھی اس سے استدلال نہ کرنا چاہیے،

حنفیہ کا دوسرا استدلال سنن ابی داؤد کے بعض نسخوں میں حضرت علیؓ کے اثر سے ہے[1]؛ "أن من السنة وضع الكف على الكف في الصلوة تحت السرة"[2] یہ روایت ابوداؤد کے ابن الاعرابی والے نسخے میں موجود ہے، کما فی بذل المجہود، نیز یہ مسند احمدؒ (ص ۱۱۰ ج ۱) اور بیہقیؒ (ص ۳۱ ج ۲) میں بھی مروی ہے، اور اصولِ حدیث میں یہ بات طے شدہ ہے کہ جب کوئی صحابی کسی عمل کو سنت کہے تو وہ حدیث مرفوع کے حکم میں ہوتی ہے، اگرچہ اس روایت کا مدار عبدالرحمٰن ابن اسحٰق پر ہے، جو ضعیف ہے، لیکن چونکہ اس کی تائید صحابہ کرامؓ وتابعینؒ کے آثار سے ہو رہی ہے، اس لئے اس سے استدلال صحیح اور درست ہے، چنانچہ حضرت ابو مجلزؒ حضرت انسؓ، حضرت ابوہریرۃؓ وغیرہم کے آثار "الجوہر النقی"[3] اور مصنف ابن ابی شیبہؒ وغیرہ میں دیکھے جاسکتے ہیں[4] یہ تمام آثار حنفیہ کی تائید کرتے ہیں،

شیخ ابن ہمام فتح القدیر میں فرماتے ہیں کہ روایات کے تعارض کے وقت ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا تو وہ حنفیہ کی تائید کرتا ہے، کیونکہ ناف پر ہاتھ باندھنا تعظیم کے زیادہ لائق ہے، البتہ عورتوں کے لئے سینہ پر ہاتھ باندھنے کو اس لئے ترجیح دی گئی کہ اس میں ستر زیادہ ہے، واللہ اعلم،

---

[1] کما نقل البنوری فی معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۱ و ۴۴۴)

[2] روایۃ اخرجہ ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ (ج ۱ ص ۳۹۱، وضع الیمین علی الشمال، بہذہ الالفاظ عن علیؓ قال "من سنۃ الصلوۃ وضع الایدی علی الایدی تحت السرر" ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

[3] عن ابی ہریرۃ قال "وضع الکف علی الکف فی الصلوۃ تحت السرۃ" وعن انس قال "ثلاث من اخلاق النبوۃ تعجیل الفطر، وتاخیر السحور، ووضع الید الیمنی علی الیسری فی الصلوۃ تحت السرۃ" ۱۲ ملخصًا من الجوہر النقی علی السنن الکبری للبیہقی (ج ۲ ص ۳۱ و ۳۲، باب وضع الیدین علی الصدر فی الصلوۃ ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

[4] حدثنا یزید بن ہارون قال اخبرنا الحجاج بن حسان قال سمعت ابا مجلز او سألتہ قال قلت کیف یصنع قال یضع باطن کف یمینہ علی ظاہر کف شمالہ ویجعلہا اسفل من السرۃ" وعن ابراہیم قال "یضع یمینہ علی شمالہ فی الصلوۃ تحت السرۃ"، انظر مصنف ابن ابی شیبۃ (ج ۱ ص ۳۹۰ و ۳۹۱) وضع الیمین علی الشمال ۱۲ مرتب عفی عنہ

باب ما جاء فی التکبیر عند الرّکوع والسّجود؛

"کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یکبّر فی کل خفض و رفع" یہ تغلیب پر محمول ہے، کیونکہ رفع من الرکوع کے وقت باتفاق تکبیر کے بجائے تحمید مسنون ہے، اور اب اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ اس ایک موقع کے علاوہ ہر خفض و رفع کے وقت تکبیر کہی جائے گی البتہ شروع میں اس بارے میں کچھ اختلاف تھا۔ چنانچہ بعض حضرات رکوع میں جاتے وقت تکبیر کو مشروع نہیں کہتے تھے، امام ترمذیؒ نے یہ باب انہی کی تردید کے لئے قائم کیا ہے، ان حضرات کا خیال یہ تھا کہ حضرت عثمانؓ حضرت معاویہؓ، زیاد بن ابی سفیانؓ اور دوسرے بنو امیہ عند الخفض تکبیر نہیں کہتے تھے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ در حقیقت حضرت عثمانؓ خفض کے وقت تکبیر بہت آہستہ کہتے تھے، جس سے بعض لوگوں نے یہ سمجھا کہ وہ بالکل تکبیر نہیں کہتے، اور حضرت معاویہؓ نے اسی کے مطابق اُن کی اقتدار کی، اور زیاد نے حضرت معاویہؓ کی، لیکن بعد میں احادیث کثیرہ اور اکثر صحابہ کرام کے تعامل کی بنا پر اس پر اجماع منعقد ہو گیا، کہ عند الخفض بھی تکبیر کہی جائے گی،

باب رفع الیدین عند الرکوع

رفع یدین عند التحریمہ سب کے نزدیک متفق علیہ ہے کہ وہ مشروع ہے، صرف شیعوں کا فرقہ زیدیہ اس کا قائل نہیں، اسی طرح رفع الیدین عند السجود وعند الرفع منہ باتفاق متروک ہے، البتہ رفع یدین عند الرکوع وعند الرفع منہ میں اختلاف ہے۔ شافعیہ وحنابلہ ان دونوں مواقع پر بھی رفع کے قائل ہیں، محدثین کی ایک بڑی جماعت بھی ان کے مسلک کی حامی ہے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک ترکِ رفع کا ہے، اگرچہ امام مالکؒ سے ایک روایت شافعیہ کے مطابق ہے لیکن خود امام شافعیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک ترکِ رفع نقل کیا ہے، اور امام مالکؒ کے شاگرد ابن القاسم بھی یہی نقل کرتے ہیں، نیز ابن رشدؒ مالکی نے "بدایۃ المجتہد" میں اسی کو امام مالکؒ کا قول مختار قرار دیا ہے، چنانچہ مالکیہ کے ہاں مفتیٰ بہ قول ترکِ رفع ہی کا ہے،

یہاں یہ واضح رہے کہ ائمہ اربعہ کے درمیان یہ اختلاف محض افضلیت اور عدم افضلیت کا ہے نہ کہ جواز اور عدم جواز کا، چنانچہ دونوں طریقے فریقین کے نزدیک بلاکراہت جائز ہیں، البتہ محدثین میں سے امام اوزاعی، امام حمیدی اور امام ابن خزیمہ رفع یدین کو واجب کہتے تھے، (ذکرہ الحافظ فی فتح الباری ج ۲ ص ۱۸۴) لیکن جب اس مسئلہ پر مناظروں کا بازار گرم ہوا، طویل بحثیں چلیں، اور فریقین کی طرف سے غلو اور شدت اختیار کی گئی، تو بعض شافعیہ نے بھی ترکِ رفع پر فساد کا حکم دیدیا، اور حنفیہ میں سے صاحب "منیۃ المصلّی" نے رفعِ یدین کو مکروہ لکھ دیا، لیکن حقیقت وہی ہے جو ہم نے بیان کی، کہ نہ شافعیہ کے مذہب میں ترکِ رفع مفسدِ صلوٰۃ ہے نہ حنفیہ کے ہاں رفع مکروہ ہے،

جہاں تک روایات کا تعلق ہے حقیقت یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رفعِ یدین اور ترکِ رفع دونوں ثابت ہیں،

حضرت شاہ صاحبؒ نے "رفع الیدین" کے مسئلہ پر ایک مستقل رسالہ "نیل الفرقدین فی رفع الیدین" کے نام سے لکھا ہے، اس میں وہ تحریر فرماتے ہیں کہ رفعِ یدین کی احادیث معنیً متواتر ہیں، جبکہ ترکِ رفع کی احادیث عملاً متواتر ہیں، یعنی ترکِ رفع پر تواتر بالتعامل پایا جاتا ہے،

اس کی دلیل یہ ہے کہ عالمِ اسلام کے دو بڑے مراکز یعنی مدینہ طیبہ اور کوفہ تقریباً بلا استثناء ترکِ رفع پر عامل رہے ہیں،

مدینۂ طیبہ کے ترکِ رفع پر تعامل کی دلیل یہ ہے کہ علامہ ابن رشدؒ نے "بدایۃ المجتہد" میں لکھا ہے کہ امام مالکؒ نے ترکِ رفعِ یدین کا مسلک تعاملِ اہلِ مدینہ کو دیکھ کر اختیار کیا ہے اور اہلِ کوفہ کے تعامل کی دلیل یہ ہے کہ محمد بن نصر مروزی شافعی تحریر فرماتے ہیں کہ "ما اجمع مصر من الامصار علی ترک رفع الیدین ما اجمع علیہ اھل الکوفۃ" اور کوفہ کی علمی حیثیت کا بیان مقدمہ میں آچکا ہے، اس لئے جب عالمِ اسلام کے یہ دو عظیم مرکز ترکِ رفع پر کاربند تھے تو اس سے تواتر بالتعامل ثابت ہو گیا،

امام شافعیؒ نے اہلِ مکہ کے تعامل کا اعتبار کیا ہے، اس بارے میں حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ عمل حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ کے عہدِ خلافت سے شروع ہوا، کیونکہ وہ رفعِ یدین کے قائل تھے، اور ان کی وجہ سے تمام اہلِ مکہ میں رفعِ یدین رواج پا گیا،

جہاں تک رفعِ یدین کے ثبوت کا تعلق ہے حنفیہ اس کے منکر نہیں، البتہ جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ ترکِ رفع احادیث سے ثابت نہیں دلائل کے ساتھ اس کی تردید ضرور کرتے ہیں،-----

لیکن اس کے ساتھ ہی حنفیہ یہ بات بھی مانتے ہیں کہ اسناد کے لحاظ سے ان احادیث کی تعداد زیادہ ہے جن میں رفعِ یدین کی تصریح پائی جاتی ہے، جبکہ ان کے مقابلہ میں ترکِ رفع کی تصریح کرنے والی روایات عدداً کم ہیں،

لیکن اس مقام پر حضرت شاہ صاحبؒ "نیل الفرقدین" میں فرماتے ہیں کہ "یہاں یہ بات نہیں بھولنی چاہئے کہ قائلینِ عدمِ رفع کا مسلک عدمی ہے، اور اس لحاظ سے وہ روایات بھی ان کی دلیل ہیں جو صفتِ صلوٰۃ کو بیان کرتی ہیں، لیکن رفع اور ترکِ رفع سے ساکت ہیں، اس لئے کہ اگر رفعِ یدین ہوا ہوتا تو صفتِ صلوٰۃ کو بیان کرتے وقت احادیث ان کے ذکر سے ساکت نہ ہوتیں" اگر حضرت شاہ صاحبؒ کی اس تحقیق کو لیا جائے تو قائلینِ عدمِ رفع کی مؤید روایات کی تعداد احادیثِ رفع سے بھی زیادہ ہو جاتی ہے،

حنفیہ چونکہ رفعِ یدین کو ثابت مانتے ہیں، اس لئے وہ رفع یدین کی روایات پر کوئی جرح نہیں کرتے، لہٰذا رفع یدین کے مسئلہ پر ہماری آئندہ گفتگو کا منشاء یہ ثابت کرنا نہیں کہ رفع یدین ناجائز ہے، یا احادیث سے ثابت نہیں، بلکہ ہمارا منشاء محض یہ ثابت کرنا ہے کہ ترکِ رفع بھی احادیث

سے ثابت ہو، اور یہی طریقہ راجح اور افضل ہے،

امام بخاریؒ نے "جزء رفع الیدین" میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ ترکِ رفع پر کوئی حدیث سنداً ثابت نہیں، لیکن حقیقت یہ ہو کہ یہ امام بخاریؒ کا تسامح ہے، چنانچہ بہت سے کبار محدثین نے اُن کی تردید فرمائی ہے، واقعہ یہ ہے کہ ترکِ رفع کے ثبوت پر متعدد صحیح روایات موجود ہیں، چنانچہ یہاں سب سے پہلے ہم انہی کو ذکر کرتے ہیں،

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت

سب سے پہلی روایت حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے جسے اکثر اصحابِ سنن نے روایت کیا ہے: "عن علقمة قال قال عبد الله بن مسعودؓ الا اصلی بكم صلوٰة رسول الله صلی الله علیه وسلم فصلّی فلم یرفع یدیه الا فی اوّل مرّة"[1]، یہ حدیث حنفیہ کے مسلک پر صریح بھی ہے اور صحیح بھی، لیکن اس پر مخالفین کی طرف سے متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں:

① امام ترمذیؒ نے اسی باب میں عبداللہ بن المبارک کا قول نقل کیا ہے، "قد ثبت حدیث من یرفع وذکر حدیث[2] الزهری عن سالم عن ابیه ولم یثبت حدیث ابن مسعود ان النبی صلی الله علیه وسلم لم یرفع الا فی اول مرة"

اس کا جواب یہ ہو کہ درحقیقت ترکِ رفع کے سلسلہ میں حضرت ابن مسعودؓ سے دو حدیثیں مروی ہیں، ایک کے الفاظ یہ ہیں: "ان النبی[3] صلی الله علیه وسلم لم یرفع الّا فی اول مرة" اور دوسری کے الفاظ یہ ہیں: "الا اصلی بکم صلوٰة رسول الله صلی الله علیه وسلم فصلّی فلم یرفع یدیه الّا فی اوّل مرّة" (کما ذکر) حضرت عبداللہ بن المبارک کا قول پہلی روایت کے بارے میں ہے کہ وہ ثابت نہیں، نہ کہ دوسری روایت کے بارے میں، جس کی واضح دلیل یہ ہو کہ سننِ[4] نسائی میں یہی حدیث خود حضرت عبداللہ بن المبارک سے اس طرح مروی ہو: "اخبرنا

---

[1] لفظ للترمذی، ج ۱ ص ۵۸ باب رفع الیدین عند الرکوع، وانظر سنن النسائی (ج ۱ ص ۱۶۱) کتاب الامامة باب الرخصة فی ترک ذلک (الرفع عند الرکوع)، وسنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۰۹) باب من لم یذکر الرفع عند الرکوع ۱۲ مرتب تجاوز الله عن ذنوبه

[2] انظر سنن النسائی (ج ۱ ص ۱۶۱) باب رفع الیدین حذو المنکبین عند الرفع من الرکوع ۱۲ مرتب عفی عنه

[3] تعلیقات آثار السنن (ص ۱۰۱) باب ترک رفع الیدین فی غیر الافتتاح ۱۲

[4] (ج ۱ ص ۵۸) باب ترک ذلک (ای الرفع للرکوع) ۱۲ مرتب عافاه الله،

سوید بن نصر حدثنا عبد اللہ بن المبارک عن سفیان عن عاصم بن کلیب عن عبد الرحمٰن بن الاسود عن علقمۃ عن عبد اللہ قال: الا اخبرکم بصلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فقام فرفع یدیہ اوّل مرۃ ثم لم یعد.“ ثابت ہوا کہ عبد اللہ ابن المبارک کا قول پہلی روایت سے متعلق ہے، نہ کہ دوسری سے، لہٰذا ان کے قول کو دوسری روایت پر چسپاں کرنا درست نہیں، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے بھی عبد اللہ بن المبارک کا یہ قول نقل کرنے کے بعد مستقل سند سے ”الا اصلی بکم“ والی روایت نقل کی ہے، اور آگے فرمایا ہے:
”وفی الباب عن البراء بن عازب' قال ابو عیسیٰ: حدیث ابن مسعود حدیث حسن وبہ یقول غیر واحد من اہل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم و التابعین وھو قول سفیان واہل الکوفۃ“ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث خود امام ترمذیؒ کی نظر میں قابلِ استدلال ہے بلکہ جامع ترمذیؒ کے عبد اللہ بن سالم بصری والے نسخہ میں (جو پیر جھنڈو سندھ کے کتب خانہ میں موجود ہے) عبد اللہ بن المبارک کے قول پر باب ختم ہو گیا ہے، اور اس کے بعد ایک اور باب قائم کیا گیا ہے: ”باب من لم یرفع یدیہ الا فی اوّل مرۃ“ اور اس میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی ”الا اصلی بکم“ والی حدیث نقل کی گئی ہے، وھو الموافق لعادتہ فی المسائل الخلافیۃ بین الحجازیین والعراقیین بافراد الباب لکل منھم“ حکاہ الشیخ البنوری فی معارف السنن[1]، اس سے صاف واضح

---

[1] ج ۲ ص ۴۸۳) حضرت مولانا بنوری نور اللہ مرقدہ کے قول کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام ترمذیؒ کی عادت یہ ہے کہ وہ ہر باب کے تحت ایک دو حدیثیں ذکر کرنے کے بعد ”وفی الباب عن فلان وفلان“ فرما کر اس باب سے متعلقہ دوسری احادیث کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں اور متعلقہ احادیث کی طرف اشارہ کرنے میں ان کا صنیع یہ ہے کہ ہر باب کے تحت صرف ایک مرتبہ ہی ”وفی الباب“ کا عنوان لاتے ہیں، لیکن باب رفع الیدین عند الرکوع کے تحت امام ترمذیؒ نے دو مرتبہ ”وفی الباب“ ذکر کیا ہے، ایک حضرت ابن عمرؓ کی رفع یدین والی روایت کے بعد اور اس کے تحت تمام رفع یدین والی ہی روایات کا حوالہ ہے، اور ”وفی الباب“ کا دوسرا عنوان حضرت ابن مسعودؓ کی ترکِ رفع والی حدیث کے بعد ہے، اور اس کے تحت حضرت براء بن عازب کی روایت کا حوالہ ہے جو ترکِ رفع سے متعلق ہے، اس سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ درحقیقت عبد اللہ بن المبارک کے قول پر ”باب رفع الیدین عند الرکوع“ ختم ہو گیا، اور پہلا ”وفی الباب“ اسی سے متعلق تھا، اور اس کے بعد دوسرا باب ”باب لم یرفع یدیہ الا فی اوّل مرۃ“ تھا، جس کے لئے ”وفی الباب عن البراء بن عازب“ فرمایا گیا، واللہ اعلم، مرتب تجاوز اللہ عن ذنبہ الجلی والخفی،

ہے کہ عبداللہ بن المبارک کا مذکورہ قول دوسری روایت کے بارے میں نہیں ہے،

② دوسرا اعتراض اس حدیث پر یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار عاصم بن کلیب پر ہی، اور یہ اُن کا تفرد ہے،

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو عاصم بن کلیب مسلم کے رواۃ میں سے ہیں، اور ثقہ ہیں، لہٰذا ان کا تفرد مضر نہیں، دوسرے امام ابوحنیفہؒ نے ان کی متابعت کی ہے، چنانچہ مسندِ امام اعظمؒ[1] میں یہ حدیث "حماد عن ابراھیم عن الاسود" کے طریق سے مروی ہے، اور یہ سلسلۃ الذہب ہی،

③ تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کو عاصم بن کلیب سے روایت کرنے میں سفیان اور ان سے روایت کرنے میں وکیع متفرد ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر سفیان اور وکیع جیسے ائمۂ حدیث کے تفردات کو بھی رد کیا جانے لگے تو دنیا میں کس کا تفرد قابلِ قبول ہو سکتا ہے؟ نیز امام ابوحنیفہؒ کے طریق میں نہ سفیان ہیں نہ وکیع، نیز سفیان سے روایت کرنے میں وکیع کے متفرد ہونے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اس لئے کہ اُن کے بہت سے متابعات موجود ہیں، چنانچہ نسائی[2] میں عبداللہ بن المبارک اور ابوداؤد[3] میں معاویہ، خالد بن عمرو اور ابوحذیفہ وغیرہ نے وکیع کی متابعت کی ہے،

④ چوتھا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ عبدالرحمٰن بن الاسود کا سماع علقمہ سے نہیں ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ عبدالرحمٰن بن الاسود ابراہیم نخعی کے معاصر ہیں، اور ابراہیم نخعی کا سماع علقمہ سے ثابت ہے، لہٰذا عبدالرحمٰن بن الاسود بھی علقمہ کے معاصر ہوئے، اور امام مسلمؒ کے نزدیک حدیث کی صحت کے لئے نفسِ معاصرت کافی ہے، لہٰذا یہ حدیث صحیح علیٰ شرطِ مسلم ہے، علاوہ ازیں امام ابوحنیفہؒ نے یہ حدیث عبدالرحمٰن بن الاسود کے بجائے ابراہیم نخعیؒ سے روایت کی ہے، اور علقمہ سے ان کا سماع شبہ سے بالاتر ہے،

⑤ پانچواں اعتراض امام بخاریؒ نے "جزء رفع الیدین" میں کیا ہے اور وہ یہ کہ یہ حدیث معلول ہے، اور معلول ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس روایت میں "ثم لم یعد" کی زیادتی عاصم بن کلیب

---

[1] جامع المسانید (ج ۱ ص ۳۵۵) الباب الخامس فی الصلاۃ، الفصل الثالث ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] ج ۱ ص ۱۵۸، باب ترک ذٰلک (ای الرفع للرکوع) ۱۲

[3] ج ۱ ص ۱۰۹، باب من لم یذکر الرفع عند الرکوع ۱۲

کے شاگردوں میں سے صرف سفیان ثوریؒ نقل کرتے ہیں (کما فی روایۃ النسائی) اور عاصم بن کلیب کے ایک دوسرے شاگرد عبداللہ بن ادریس کی کتاب میں یہ زیادتی موجود نہیں،

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ اگر یہ زیادتی ثابت نہ ہو تب بھی حنفیہ کے لئے مضر نہیں، کیونکہ ان کا استدلال اس کے بغیر بھی پورا ہو سکتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ زیادتی ثابت ہے، اس لئے کہ یہ سفیان ثوری کی زیادتی ہے اور سفیان عبداللہ بن ادریس کے مقابلہ میں احفظ ہیں، "ویاللعجب سفیان اذا رُوی لھم الجھر بآمین کان احفظ الناس ثم اذا رُوی ترك الرفع صار انسی الناس؟"

⑨ آخر میں ابوبکر بن اسحٰق شافعیؒ نے بطور اعتراض یہ کہا ہے کہ جس طرح حضرت ابن مسعودؓ کو تطبیق فی الرکوع کے نسخ کا علم نہ ہوا تھا اسی طرح رفع یدین کے مسئلہ میں بھی وہ لاعلم رہے یا ان سے سہو ہو گیا،

لیکن اس گستاخانہ اعتراض کی لغویت اتنی ظاہر ہے کہ جواب دینے کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی طرف عدم علم کی نسبت خود معترض کے وقار کو مجروح کرتی ہے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ظاہر ہے کہ "افقہ الصحابہ" اور "حبر الامۃ" ہیں، اور سالہا سال تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھتے رہے جبکہ حضرت ابن عمرؓ بچوں کی صف میں کھڑے ہوتے تھے، لہٰذا حضرت ابن مسعودؓ کی طرف عدم علم اور سہو کی نسبت تحکم محض کے سوا کچھ نہیں،

لہٰذا صحیح یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث پر عائد کئے جانے والے تمام اعتراضات غلط ہیں، یہی وجہ ہے کہ اس حدیث کو بہت سے محدثین نے صحیح یا حسن قرار دیا ہے، جن میں امام ترمذیؒ، علامہ ابن عبدالبر، علامہ ابن حزم اور حافظ ابن حجر وغیرہ بھی داخل ہیں، لہٰذا اس حدیث کے قابل استدلال ہونے میں کوئی شبہ نہیں،

حضرت براء بن عازبؓ کی روایت

حنفیہ کی دوسری دلیل حضرت براء بن عازبؓ کی روایت ہے: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا افتتح الصلوٰۃ رفع یدیہ الی قریب من اذنیہ ثم لا یعود"[1]

---

[1] لفظہ لابی داؤد (ج ۱ ص ۱۰۹) باب من لم یذکر الرفع عند الرکوع واخرجہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار (ص ۱۱۰ ج ۱) باب التکبیر للرکوع والتکبیر للسجود والرفع من الرکوع ہل مع ذلك رفع ام لا؟ وایضاً اخرجہ ابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ص ۲۳۶ ج ۱) تحت باب من کان یرفع یدیہ فی اوّل تکبیرۃ ثم لا یعود ۱۲ مرتب عفی عنہ

اس حدیث کی سند پر بھی متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں ؛

۱ــــ ایک یہ کہ امام ابوداؤدؒ نے اسے ضعیف قرار دیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: "قال ابوداؤدؒ هذا الحدیث لیس بصحیح"

اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابوداؤدؒ نے یہ حدیث تین طرق سے ذکر کی ہے جن میں سے تیسرے طریق میں ایک راوی محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ ہیں جو ضعیف ہیں، امام ابوداؤدؒ نے "هذا الحدیث لیس بصحیح" کہہ کر اسی طریق کی تضعیف کی ہے، جبکہ شروع کے دو طرق کی سند پر انہوں نے کوئی کلام نہیں کیا بلکہ سکوت کیا ہے۔

۲ــــ دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اس حدیث کے آخر میں "ثم لا یعود" کی زیادتی صرف شریک کا تفرد ہے، چنانچہ امام ابوداؤدؒ لکھتے ہیں "روی هذا الحدیث هشیم وخالد وابن ادریس عن یزید ولم یذکروا "ثم لا یعود"

اس کا جواب یہ ہے کہ شریک اس زیادتی کی روایت میں منفرد نہیں، بلکہ ان کے بہت سے متابعات موجود ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ نے "نیل الفرقدین فی رفع الیدین" میں فرمایا کہ[1] حافظ ماردینیؒ نے "الجوہر النقی" میں نقل کیا ہے کہ "کامل بن عدی" میں ہشیم اور اسرائیل بن یونس نے بھی یہ زیادتی ذکر کی ہے، نیز دارقطنی اور "معجم طبرانی اوسط" میں حمزۃ الزیات نے شریک کی متابعت کی ہے، اور خود سنن ابی داؤد میں یہی روایت "لا یعود" کی زیادتی کے ساتھ شریک کے علاوہ سفیانؒ کے طریق سے بھی مروی ہے، لہٰذا شریک کے تفرد کا اعتراض بے بنیاد ہے،

۳ــــ تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ سفیان بن عیینہ کا قول ہے کہ یزید بن ابی زیاد جب تک مکہ مکرمہ میں تھے اس وقت تک حضرت براء بن عازب کی یہ روایت "ثم لا یعود" کی زیادتی کے بغیر روایت کرتے تھے، پھر جب وہ کوفہ آئے تو وہاں انھوں نے یہ جملہ روایت کرنا شروع کر دیا امام بیہقیؒ نے اس اضافہ کے بارے میں سفیان بن عیینہ کا یہ مقولہ نقل کیا ہے "اظن ان اهل الکوفة لقنوه فتلقن" گویا اہلِ کوفہ نے اس تلقین کے ذریعہ انھیں اس زیادتی کے روایت کرنے پر مجبور کر دیا تھا، اسی اعتراض کی طرف امام ابوداؤدؒ نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے "حدثنا عبداللہ بن محمد الزهری نا سفیان عن یزید نحو حدیث شریک لم یقل

---

[1] ص ۹۵ و ۹۶،

"ثم لا یعود" قال سفیان قال لنا بالکوفۃ بعد "ثم لا یعود"

حضرت شاہ صاحبؒ نے "نیل الفرقدین" میں اس اعتراض کا مفصل جواب دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ سفیان بن عیینہ کی طرف اس قول کی نسبت درست نہیں ہے، اول تو اس لئے کہ امام بیہقیؒ نے سفیان بن عیینہ کا یہ قول محمد بن حسین البربھاری اور ابراہیم الرمادی کے واسطہ سے نقل کیا ہے اور یہ دونوں راوی انتہائی ضعیف ہیں، بربھاری کے بارے میں حافظ ذہبیؒ نے برقانی کا قول نقل کیا ہے کہ وہ کذاب ہے اور رمادی کے بارے میں خود حافظ ذہبیؒ نے "میزان الاعتدال" میں لکھا ہے کہ وہ سفیان بن عیینہ کی طرف ایسے اقوال منسوب کرتا تھا جو انھوں نے نہیں کہے، لہٰذا یہ روایت چنداں قابلِ اعتبار نہیں،

اس کے علاوہ تاریخی اعتبار سے بھی یہ بات بالکل غلط ہے، کیونکہ اگر سفیان بن عیینہ کے اس قول کو درست مان لیا جائے تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یزید بن ابی زیاد پہلے مکّہ مکرمہ میں مقیم تھے، اور بعد میں کوفہ آئے، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ یزید بن ابی زیاد کی ولادت ہی کوفہ میں ہوئی تھی، اور وہ ساری عمر کوفہ ہی میں رہے لہٰذا اہلِ کوفہ کی تلقین سے روایت کے بدلنے کا کوئی مطلب ہی نہیں، مزید یہ کہ یزید ابن ابی زیاد کی وفات ۱۳۶ھ میں ہوئی، اور سفیان کی ولادت ۱۰۷ھ میں گویا یزید بن ابی زیاد کی وفات کے وقت سفیان بن عیینہ کی عمر انتیس ۲۹ تیس کے لگ بھگ تھی، اور خود سفیان بن عیینہ بھی کوفی ہیں، اور ان کے بارے میں یہ بات طے شدہ ہے کہ وہ مکہ مکرمہ ۱۶۳ھ میں گئے ہیں، معلوم ہوا کہ سفیان جب مکّہ گئے ہیں اس وقت یزید بن ابی زیاد کی وفات کو تقریباً ستائیس سال گذر چکے تھے، پھر یہ کیسے ممکن ہو کہ سفیان بن عیینہ یہ حدیث یزید بن ابی زیاد سے مکہ میں بھی سُن لیں، اور اس کے بعد کوفہ میں بھی؟ لہٰذا سفیان کی طرف اس مقولہ کی نسبت درست نہیں،

لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ امام ابوداؤدؒ بھی سفیان کے قول سے واقف معلوم ہوتے ہیں، اس لئے کہ وہ سفیان کے طریق سے روایت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں، "قال سفیان قال لنا بالکوفۃ بعد "ثم لا یعود" (کما ذکرنا فی ما سبق) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سفیان کا مقولہ ثابت ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر امام ابوداؤدؒ نے جو مقولہ نقل کیا ہے اس میں تلقین کی کوئی صراحت نہیں، بلکہ یہ ممکن ہو کہ یہ روایت دونوں طرح مروی ہو اختصاراً یعنی "لا یعود" کی زیادتی کے بغیر اور تفصیلاً یعنی "لا یعود" کی زیادتی کے ساتھ، اور ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ ایک راوی کسی

حدیث کو بعض اوقات مختصراً روایت کرتا ہے اور بعض اوقات تفصیلاً، یہاں بھی صحیح یہ ہے کہ یزید بن ابی زیاد اسے دونوں طرح روایت کرتے ہیں، جیساکہ سنن دارقطنی[۵۱] میں عدی بن ثابت اس کو دونوں طرح روایت کرتے ہیں، اور یہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ کسی حج کے موقع پر یہ دونوں حضرات اکٹھے ہو گئے ہوں، وہاں سفیان بن عیینہ نے یہ حدیث یزید بن ابی زیاد سے بغیر اس زیادتی کے سنی ہو اور پھر دوبارہ کوفہ میں "لا یعود" کی زیادتی کے ساتھ سنی ہو" ولیس ذلك اضطراباً ولا تلقناً وانما هو اختصار مرة وتفصیل اخرٰی"

حضرت ابن عباسؓ کی روایت

حنفیہ کا تیسرا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث سے ہے جسے طبرانی نے مرفوعاً[۵۲] اور ابن ابی شیبہ نے موقوفاً[۵۳] روایت کیا ہے، "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ترفع الایدی[۵۴] فی سبعة مواطن افتتاح الصلوٰة، واستقبال البیت والصفا والمروة والموقفین وعند الحجر" (لفظہ للطبرانی) صاحب ہدایہ نے بھی اسی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ ان سات مقامات میں تکبیر افتتاح کا تو ذکر ہے لیکن رکوع اور رفع من الرکوع کا کوئی ذکر نہیں، حضرت شاہ صاحبؒ نے "نیل الفرقدین" میں (ص ۱۱۹) ثابت کیا ہے کہ یہ حدیث قابل استدلال ہے،

اس حدیث پر دو اعتراض کئے گئے ہیں، پہلا اعتراض اس پر یہ کیا جاتا ہے کہ یہ الحکم عن المقسم کے طریق سے مروی ہے، اور محدثین نے فرمایا ہے کہ حکم نے مقسم سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں، اور یہ حدیث ان میں سے نہیں ہے،

حافظ زیلعیؒ اور بعض دوسرے حنفی محدثین نے اس کے جواب میں یہ ثابت کیا ہے کہ حکم نے مقسم سے ان چار احادیث کے علاوہ دوسری احادیث بھی سنی ہیں، اور محدثین کا یہ مقولہ استقرائی ہے، چنانچہ امام احمدؒ نے ایسی احادیث کی تعداد پانچ بتلائی ہے، جبکہ امام ترمذیؒ نے

---

[۵۱] (ج ۱ ص ۱۱۰، طبع المطبع الفاروقی دہلی) باب ذکر التکبیر و رفع الیدین عند الافتتاح والرکوع والرفع منہ واختلاف الروایات ۱۲ مرتب

[۵۲] مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۰۳) باب رفع الیدین فی الصلوٰة ۱۲

[۵۳] مصنف ابن ابی شیبہ جلد اول، ص ۲۳۶ و ۲۳۷ من کان یرفع یدیہ فی اول تکبیرة ثم لا یعود ۱۲

[۵۴] وفی روایة لاترفع الایدی الا فی سبعة مواطن حین یفتتح الصلوٰة وحین یدخل المسجد الحرام الخ رواہ الطبرانی فی الکبیر کذا فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۰۲ و ۱۰۳) وکذا فی روایة مصنف ابن ابی شیبہ ۲ مرتب عفی عنہ

اپنی جامع میں متعدد ایسی احادیث نقل کی ہیں جو ان پانچوں کے علاوہ ہیں، اور حافظ زیلعیؒ نے نصب الرایہ (ج ۱ ص ۱۹۰ و ما بعدہا) میں کچھ دوسری احادیث بھی شمار کرائی ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ ختم کا تقسیم سے سماع صرف انہی روایات میں منحصر نہیں، لہٰذا محض اس استقراء کی بناء پر اس حدیث کو رد نہیں کیا جا سکتا،

پھر اس پر دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ یہ رفعاً و وقفاً مضطرب ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اضطراب نہیں، بلکہ حدیث دونوں طرح مروی ہے، اور ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ ایک صحابی بعض اوقات کسی حدیث کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر دیتا ہے اور بعض اوقات نہیں کرتا، اور طبرانی نے مرفوع حدیث امام نسائیؒ کے طریق سے روایت کی ہے، اور ان کے بارے میں یہ بات معروف ہے کہ "انہ لا یروی ساقطاً ولا عن ساقطٍ" لہٰذا یہ حدیث قابلِ استدلال ہے،

حضرت عباد بن زبیر کی روایت

حافظ ابن حجرؒ نے "الدرایۃ فی تخریج احادیث الہدایۃ" میں حضرت عباد بن زبیر کی مرفوع روایت نقل کی ہے: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا افتتح الصلوٰۃ رفع یدیہ فی اول الصلوٰۃ ثم لم یرفعہما فی شیٔ حتی یفرغ"، حافظ ابن حجرؒ نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ "لینظر فی اسنادہ" حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میں نے حافظ کے اس حکم کی تعمیل کی تو پتہ چلا کہ اس کے تمام رجال ثقہ ہیں، البتہ عباد بن زبیر تابعی ہیں، لہٰذا یہ حدیث مرسل ہے، اور مرسل ہمارے اور جمہور کے نزدیک حجت ہے، لہٰذا محض اس کے مرسل ہونے کی بناء پر اس حدیث پر کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا،

حضرت جابر بن سمرہؓ کی حدیث

بعض حنفیہ نے صحیح مسلمؒ میں حضرت جابر بن سمرہؓ کی مرفوع حدیث سے استدلال کیا ہے: "قال خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال مالی اراکم رافعی ایدیکم کانہا اذناب خیل شمس اسکنوا فی الصلوٰۃ" یہ حدیث سنداً صحیح ہے، لیکن اس کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ

لہ اخرجہ البیہقی فی الخلافیات کما فی نصب الرایہ (ج ۱ ص ۴۰۴) و فی نسخۃ المطبع العلوی (ص ۲۱۰) ۱۲

ک (ج ۱ ص ۱۸۱) کتاب الصلوٰۃ باب الامر بالسکون فی الصلوٰۃ والنہی عن الاشارۃ بالید و رفعہا عند السلام" ۱۲

نے تلخیص الحبیر میں امام بخاریؒ کا یہ قول نقل کیا ہے: "من احتج بحدیث جابر بن سمرہ علی منع الرفع عند الرکوع فلیس لہ حظ من العلم" اس لئے کہ یہ حدیث رفع الیدین عند السلام سے متعلق ہے نہ کہ عند الرکوع سے، چنانچہ صحیح مسلم ہی میں اس روایت کا دوسرا طریق عبیداللہ بن القبطیہ سے مروی ہے، جس میں یہ تصریح ہے کہ یہ حدیث رفع الیدین عند السلام سے متعلق ہے، "عن عبید اللہ بن القبطیہ عن جابر بن سمرۃ قال کنا اذا صلینا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قلنا السلام علیکم ورحمۃ اللہ، السلام علیکم ورحمۃ اللہ واشار بیدہ الی الجانبین فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علام تومون بایدیکم کانہا اذناب خیل شمس انما یکفی احدکم ان یضع یدہ علی فخذہ ثم یسلم علی اخیہ من علی یمینہ وشمالہ" اس صراحت کے بعد حضرت جابر بن سمرہ کی حدیث کو رفع الیدین عند الرکوع کی ممانعت پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔

حافظ زیلعیؒ نے "نصب الرایہ" میں امام بخاریؒ کے اس اعتراض کا جواب دینے کی کوشش کی ہے، اور فرمایا ہے کہ ابن القبطیہ کا طریق رفع الیدین عند السلام سے متعلق ہے اور باقی طرق ہر قسم کے رفع یدین سے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جن طرق میں رفع الیدین عند السلام کی تصریح نہیں ہے ان میں "اسکنوا فی الصلوٰۃ" کا جملہ مروی ہے، جبکہ ابن القبطیہ کے طریق میں یہ جملہ موجود نہیں، جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حکم نماز کے کسی درمیانی رفع یدین سے متعلق ہے، رفع یدین عند السلام سے نہیں، کیونکہ سلام کے وقت جو عمل کیا جائے وہ خروج من الصلوٰۃ کا عمل ہے، اس کو "فی الصلوٰۃ" نہیں کہا جا سکتا۔

لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ اس حدیث سے حنفیہ کا استدلال مشتبہ اور کمزور ہے، کیونکہ ابن القبطیہ کی روایت میں سلام کے وقت کی جو تصریح موجود ہے اس کی موجودگی میں ظاہر اور متبادر یہی ہے کہ حضرت جابرؓ کی یہ حدیث رفع عند السلام ہی سے متعلق ہے، اور دونوں حدیثوں کو الگ الگ قرار دینا جب کہ دونوں کا راوی بھی ایک ہے اور متن بھی قریب قریب ہے بعد سے خالی نہیں، حقیقت یہی ہے کہ حدیث ایک ہی ہے اور رفع عند السلام سے متعلق ہے، ابن القبطیہ کا طریق مفصل ہے، اور دوسرا طریق مختصر و مجمل، لہٰذا دوسرے طریق کو پہلے طریق پر ہی

لہ (ج ۱ ص ۲۲۱) باب صفۃ الصلوٰۃ، فصل فیما عارض ذلک (ای رفع الیدین عند الرکوع) ۱۲

لہ (ج ۱ ص ۱۸۱) باب الامر بالسکون فی الصلوٰۃ والنہی عن الاشارۃ بالید ورفعہا عند السلام ۱۲

محمول کرنا چاہتے، شاید یہی وجہ ہے کہ حضرت شاہ صاحب نور اللہ مرقدہٗ نے اس حدیث کو حنفیہ کے دلائل میں ذکر نہیں کیا،

آثارِ صحابہؓ اور حنفیہ کا مسلک

احادیثِ مرفوعہ کے علاوہ حنفیہ کے مسلک کی تائید میں بے شمار آثارِ صحابہؓ و تابعینؒ ملتے ہیں، چنانچہ طحاوی میں حضرت اسودؒ سے مروی ہے: "قال رأیت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ یرفع یدیہ فی اوّل تکبیرۃ ثم لا یعود"[1] طحاویؒ ہی میں حضرت علیؓ کا اثر بھی ہے: "ان علیاً رضی اللہ تعالیٰ عنہ کان یرفع یدیہ فی اوّل تکبیرۃ من الصلوٰۃ ثم لا یرفع بعد"، اسی طرح حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اثر ہے: "عن ابراھیم قال کان عبد اللہ لا یرفع یدیہ فی شیئ من الصلوٰۃ اِلّا فی الافتتاح"[3] نیز طحاوی ہی میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ جو رفعِ یدین کی حدیث کے راوی ہیں، اور جن کی روایت قائلینِ رفع کے نزدیک سب سے زیادہ مایۂ ناز ہے ان کے بارے میں مروی ہے: "حدثنا ابن ابی داؤد قال ثنا احمد بن یونس قال ثنا ابوبکر بن عیاش عن حصین عن مجاھد قال صلّیت خلف ابن عمرؓ فلم یکن یرفع یدیہ اِلّا فی التکبیرۃ الاولیٰ من الصلوٰۃ"[4]،

---

[1] شرح معانی الآثار، طبع المکتبۃ الرحیمیۃ (ج ۱ ص ۱۱۱) باب التکبیر للرکوع والتکبیر للسجود والرفع من الرکوع ہل مع ذلک رفع ام لا، وانظر مصنف ابن ابی شیبۃ (ج ۱ ص ۲۳۷) من کان یرفع یدیہ فی اول تکبیرۃ ثم لا یعود ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] (ج ۱ ص ۱۱۰) باب التکبیر للرکوع والتکبیر للسجود والرفع من الرکوع ہل مع ذلک رفع ام لا، امام طحاویؒ حضرت علیؓ کے اس اثر کو ذکر کرنے کے بعد آگے چل کر فرماتے ہیں "فانّ علیاً لم یکن لیری النبی صلی اللہ علیہ وسلم یرفع ثم یترک ہو الرفع بعدہ اِلّا وقد ثبت عندہ نسخ الرفع فحدیث علیؓ اذا صح ففیہ اکثر الحجۃ لقول من لا یری الرفع ۱۲ مرتب عفاہ اللہ

[3] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۱۱) باب التکبیر للرکوع الخ وانظر المصنف لابن ابی شیبۃ (ج ۱ ص ۲۳۶) من کان یرفع یدیہ فی اوّل تکبیرۃ ثم لا یعود، والمصنف لعبد الرزاق (ج ۲ ص ۷۱) باب تکبیرۃ الافتتاح ورفع الیدین رقم الحدیث ۲۵۳۳ و ۲۵۳۴، ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] طحاوی (ج ۱ ص ۱۱۰) باب التکبیر للرکوع والتکبیر للسجود الخ وانظر المصنف لابن ابی شیبۃ (ج ۱ ص ۲۳۷) من کان یرفع یدیہ فی اوّلِ مرۃ ثم لا یعود ۱۲

اس پر بعض حضرات یہ اعتراض کرتے ہیں، کہ ابو بکر بن عیاش آخر عمر میں مختلط ہو گئے تھے، اس کا جواب یہ ہے کہ ابو بکر بن عیاش بخاری کے رواۃ میں سے ہیں اور آخر عمر میں بیشک مختلط ہو گئے تھے لیکن یہ حدیث آخر عمر کی نہیں کیونکہ اس کو ان سے روایت کرنے والے احمد بن یونسؒ ہیں جنہوں نے ان سے اختلاط سے پہلے کی روایتیں لی ہیں۔

ایک اعتراض اس پر یہ بھی کیا جاتا ہے کہ اگرچہ مجاہدؒ حضرت ابن عمرؓ کا عمل ترکِ رفع نقل کرتے ہیں، لیکن طاؤسؒ نے مجاہدؒ کے خلاف حضرت ابن عمرؓ کا عمل رفع الیدین عند الرکوع وعند الرفع منہ بھی روایت کیا ہے[1] جو ان کی روایت مرفوعہ کے مطابق ہے، لیکن اس کے جواب میں امام طحاویؒ نے دونوں میں یہ تطبیق دی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ شروع میں اپنی روایت مرفوعہ کے مطابق عمل کرتے ہوں گے لیکن بعد میں جب انہیں افضلیت رفع یدین کے نسخ کا علم ہوا ہوگا تو انہوں نے رفع یدین چھوڑ دیا ہوگا۔ اس کے علاوہ ہم شروع میں یہ کہہ چکے ہیں کہ رفع اور ترکِ رفع دونوں ثابت اور جائز ہیں۔ لہٰذا اگر حضرت ابن عمرؓ نے کبھی ایک طریقہ پر اور کبھی دوسرے طریقہ پر عمل کیا ہو تو کچھ بعید نہیں۔

خلاصہ یہ کہ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ جیسے فقہاء صحابہ جو بلاشبہ افقہ الصحابہ ہیں ترکِ رفع پر عامل رہے ہیں[2]۔ صحابۂ کرامؓ کے علاوہ بے شمار تابعینؒ کے آثار بھی حنفیہ کی تائید میں ہیں جو مختلف کتبِ حدیث میں دیکھے جا سکتے ہیں۔

قائلینِ رفعِ یدین کے دلائل

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث

قائلینِ رفعِ یدین کا سب سے بڑا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے ہے۔ قال: رأیت رسول اللہ صلی اللہ

---

[1] طحاوی (ج ۱ ص ۱۱۰) باب التکبیر للرکوع والتکبیر للسجود الخ ومصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۶۹) باب تکبیرۃ الافتتاح ورفع الیدین، رقم الحدیث ۲۵۲۵۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] قال النیموی الصحابة رضی اللہ عنہم ومن بعدہم مختلفون فی ھذا الباب واما الخلفاء الاربعة فلم یثبت عنہم رفع الأیدی فی غیر تکبیرة الاحرام واللہ اعلم بالصواب۔ وراجع للتفصیل آثار السنن (ص ۱۰۴ إلی ص ۱۱۱) باب ترك رفع الیدین فی غیر الافتتاح۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

علیہ وسلم اذا افتتح الصلوٰۃ یرفع یدیہ حتی یحاذی منکبیہ واذا رکع و واذا رفع رأسہ من الرکوع" (اللفظ للترمذی)[1]

جہاں تک اس حدیث کے ثبوت کا تعلق ہے ہم اس کے منکر نہیں بلکہ بلاشبہ یہ حدیث اصح مافی الباب اور اس کی سند سلسلۃ الذہب ہے لیکن اس کے باوجود افضلیت کے قول کے لئے حنفیہ نے اس حدیث کو اس لئے ترجیح نہیں دی کہ رفع یدین کے مسئلہ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایات اتنی متعارض ہیں کہ ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا مشکل ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے، یہ روایت چھ طریقوں سے مروی ہے:

ا ـــــ پیچھے گذرا ہے کہ امام طحاویؒ نے حضرت ابن عمرؓ سے صرف تکبیر افتتاح کے وقت رفع یدین روایت کیا ہے[2] اس سے صاف واضح ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پاس اس معاملہ میں کوئی حدیث مرفوع ضرور ہوگی چنانچہ امام مالکؒ نے "المدونۃ الکبریٰ"[3] میں حضرت ابن عمرؓ سے ایک حدیث مرفوع اس طرح روایت کی ہے کہ اس میں صرف تکبیر افتتاح کے وقت رفع یدین کا ذکر ہے اس کی تائید ایک اور روایت سے بھی ہوتی ہے جو امام بیہقیؒ نے خلافیات میں روایت کی ہے اس میں بھی صراحت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر افتتاح کے بعد رفع یدین

---

[1] وأخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص ۱۰۲) باب رفع الیدین إذا کبر وإذا رکع واذا رفع ، ومسلم فی کتابه (ج ۱ ص ۱۶۸) باب استحباب رفع الیدین حذو المنکبین مع تکبیرة الاحرام والرکوع وفی الرفع من الرکوع الخ ، والنسائی فی سننه (ج ۱ ص ۱۵۸) باب رفع الیدین للرکوع حذو المنکبین ، وابوداؤد فی سننه (ج ۱ ص ۱۰۷) باب رفع الیدین ، وابن ماجه فی سننه باب رفع الیدین اذا رکع واذا رفع رأسه من الرکوع ، وعبد الرزاق فی مصنفه (ص ۶۶/ج ۲) باب تکبیرة الافتتاح ورفع الیدین رقم الحدیث ۲۵۱۸ ، وآخرون ۱۲ مرتب تجاوز الله عن ذنبه الجلی والخفی ۱۲

[2] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۱۰) باب التکبیر للرکوع والتکبیر للسجود والرفع من الرکوع هل مع ذلك رفع أم لا ؟ ۱۲ مرتب

[3] (ج ۱ ص ۷۱) کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۴۷۳) ۱۲ مرتب

کا اعادہ نہیں فرماتے تھے [۱]

۲۔۔۔امام مالکؒ نے "مؤطأ" میں حضرت ابن عمرؓ سے ایک مرفوع حدیث نقل کی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا افتتح الصلوٰۃ رفع یدیہ حذو منکبیہ وإذا رفع رأسہ من الرکوع رفعھما کذلک ایضاً الخ [۲]" اس میں صرف دو مرتبہ رفع یدین مذکور ہے ایک تکبیر تحریمہ کے وقت دوسرے رفع من الرکوع کے وقت، رکوع میں جاتے وقت رفع یدین کا ذکر نہیں۔

۳۔۔۔صحاح ستہ [۳] میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث اس طرح آئی ہے کہ اس میں تکبیر تحریمہ، رکوع اور رفع من الرکوع تینوں مواقع پر رفع یدین کا ذکر ہے۔

۴۔۔۔صحیح بخاری [۴] میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک روایت اس طرح مروی کہ اس میں چار جگہ رفع یدین کا ذکر ہے، ایک تکبیر افتتاح، دوسرے رکوع تیسرے رفع من الرکوع کے وقت اور چوتھے "واذا قام من الرکعتین" یعنی قعدۂ اولیٰ سے اٹھتے وقت۔

۵۔۔۔امام بخاریؒ نے جزء رفع الیدین [۵] میں ایک حدیث حضرت ابن عمرؓ سے اس طرح روایت کی ہے کہ اس میں سجدہ میں جاتے وقت بھی رفع یدین کا ذکر ہے [۶]

---

[۱] اخرجه البیهقی فی الخلافیات عن عبد اللہ بن عون الخراز ثنا مالک عن الزهری عن سالم عن ابن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدیه إذا افتتح الصلوٰۃ ثم لا یعود، کذا فی نصب الرایه (ج ۱ ص ۴۰۱ طبع المطبع العلوی هند) تحت عنوان "احادیث اصحابنا"۔ مرتب عفی عنہ

[۲] مؤطأ إمام مالکؒ ص۶۱، إفتتاح الصلوٰۃ، پھر مؤطأ امام مالکؒ ہی میں صفحہ ۶۱ پر عبد اللہ بن عمرؓ کا عمل بھی اسی روایت کے مطابق مروی ہے۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۳] تمام کے حوالے پیچھے ذکر کئے جاچکے ہیں ۱۲ مرتب عفی عنہ [۴] (ج ۱ ص ۱۰۲) باب رفع الیدین اذا قام من الرکعتین

[۵] کما حکاہ البنوریؒ فی معارف السنن (ج ۲ ص ۴۷۴) ۱۲

[۶] وکذا فی المعجم الأوسط للطبرانی عن ابن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدیه عند التکبیر للرکوع وعند التکبیر حین یهوی ساجداً، وقال الهیثمیؒ رواہ الطبرانی فی الاوسط وهو فی الصحیح خلا التکبیر للسجود واسنادہ صحیح ۱۲ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (ج ۲ ص ۱۰۲) باب رفع الیدین فی الصلوٰۃ ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ۔

اس طرح پانچ مواقع پر رفع یدین ثابت ہوتا ہے (۱) تکبیر افتتاح (۲) رکوع ،
(۳) رفع من الرکوع (۴) واذا قام من الرکعتین (۵) وحین یھوی ساجدًا ۔

۶ ـــــ امام طحاویؒ نے مشکل الآثار[1] میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث مرفوع اس طرح روایت کی ہے کہ اس میں "عند کل خفض ورفع ورکوع وسجود وقیام وقعود وبین السجدتین" رفع یدین کا ذکر موجود ہے ۔

اس طرح حضرت ابن عمرؓ سے رفع یدین کے بارے میں چھ طریقے ثابت ہوئے ۔ امام شافعیؒ نے ان روایات میں سے تیسری روایت پر عمل کرتے ہوئے صرف ایک طریقہ کو اختیار کیا ہے، اور باقی کو چھوڑ دیا ہے، جبکہ دوسری روایات بھی قابل استدلال ہیں اور صحیح یا کم از کم حسن اسانید سے ثابت ہیں ۔ لہٰذا اگر حنفیہ نے ان میں سے پہلی قسم کی روایت کو اختیار کرتے ہوئے کسی ایک طریقہ کو اپنایا ہے تو صرف انہی پر اعتراض کیوں ؟ جبکہ حنفیہ کے پاس پہلی روایت کو اختیار کرنے کی ایک ایسی معقول وجہ بھی موجود ہے جس سے باقی روایات کی توجیہ بھی ہو جاتی ہے اور وہ یہ کہ افعالِ صلوٰۃ میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کے احکام حرکت سے سکون کی طرف منتقل ہوتے رہے ہیں مثلاً پہلے نماز میں کلام جائز تھا پھر منسوخ ہوگیا ، پہلے عمل کثیر مفسدِ صلوٰۃ نہ تھا پھر اسے مفسد قرار دے دیا گیا، پہلے التفات جائز تھا پھر اس کو منسوخ کر دیا گیا ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں رفع یدین بھی بکثرت ہوتا تھا اور ہر انتقال کے وقت مشروع تھا پھر اس میں کمی کی گئی اور صرف پانچ مقامات پر مشروع رہ گیا پھر اور کمی کی گئی اور چار جگہ مشروع رہ گیا پھر اس میں کمی ہوتی چلی گئی یہاں تک کہ وہ صرف تکبیر افتتاح کے وقت باقی رہ گیا ۔ واللہ اعلم ۔

اس پر بعض شوافع یہ اعتراض کرتے ہیں کہ امام بیہقیؒ نے اپنی سنن میں حضرت ابن عمرؓ سے ایک روایت اس طرح نقل کی ہے "عن ابن عمرؓ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان إذا افتتح الصلوٰۃ رفع یدیہ وإذا رکع وإذا رفع رأسہ من الرکوع وکان لا یفعل ذلک فی السجود، فما زالت تلک صلوٰتہ حتی لقی اللہ تعالیٰ"[2] اس سے معلوم ہوتا ہے

---

[1] کما نقلہ الحافظ فی الفتح (ج ۲ ص ۱۸۵) کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۴۷۴) ۱۲

[2] ذکرھا النیموی فی آثار السنن (ص ۱۰۱ و ۱۰۲) باب ما استدل بہ علی ان رفع الیدین فی الرکوع واظب علیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما دام حیًّا ، نقلاً عن السنن الکبریٰ للبیہقی وقال : رواہ البیہقی وھو حدیث ضعیف بل موضوع ۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل تین مرتبہ رفع یدین تھا ، اور یہی طریقہ پچھلے تمام طریقوں کے لئے ناسخ تھا ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ " فمازالت تلك صلٰوتہٗ " کی زیادتی انتہائی ضعیف بلکہ موضوع ہے ۔ وجہ یہ ہے کہ اس میں عصمہ بن محمد الانصاری اور عبدالرحمٰن بن قریش راوی انتہائی ضعیف اور متہم بالوضع ہیں ، لہٰذا اس روایت کا کوئی اعتبار نہیں ، اور ہو بھی کیسے سکتا ہے جب کہ حضرت ابن عمرؓ سے یہ ثابت ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد تکبیرِ افتتاح کے وقت رفع یدین کیا بعد میں نہیں [۱] اگر یہ طریقہ منسوخ ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد آپ ایسا نہ کرتے ۔ اس اثر پر ابوبکر بن عیاش کے ضعف کا اعتراض کیا جاتا ہے لیکن اس کا جواب پیچھے دیا جا چکا ہے ۔

شافعیہ اپنے مسلک کے اثبات پر اور بھی بہت سی روایات پیش کرتے ہیں جن میں مالک [۲] بن الحویرثؓ ، حضرت ابوحمید [۳] ساعدیؓ اور حضرت وائل بن حجرؓ [۴] وغیرہ کی روایات بطورِ خاص قابلِ ذکر ہیں لیکن ہمیں ان سے بحث کرنے اور ان کا جواب دینے کی حاجت نہیں کیونکہ ہم ثبوتِ رفع یدین کا انکار نہیں کرتے ، البتہ ہم نے ترک رفع یدین کی روایات کو بہت سی وجوہ کی بنا پر ترجیح دی ہے ۔

ترکِ رفع یدین کی وجوہِ ترجیح

① ترک رفع یدین کی روایات اوفق بالقرآن ہیں کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے " وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ " جس کا تقاضا یہ ہے کہ نماز میں حرکت کم سے کم ہو ، لہٰذا ان احادیث میں

---

[۱] كما مر عن مجاهد باحالة شرح معاني الآثار (ج ۱ ص ۱۱۰) باب التكبير للركوع والتكبير للسجود والرفع من الركوع هل مع ذلك رفع أم لا ، وانظر المصنف لابن ابي شيبة (ج ۱ ص ۲۳۷) من كان يرفع يديه في اول مرة ثم لا يعود ، ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۲] انظر صحيح البخاري (ج ۱ ص ۱۰۲) باب رفع اليدين إذا كبر وإذا ركع وإذا رفع ۱۲ مرتب عفی عنہ ۔

[۳] طحاوی (ج ۱ ص ۱۰۹) باب التكبير للركوع والتكبير للسجود والرفع من الركوع هل مع ذلك رفع ام لا ۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ ۔

[۴] سنن ابي داؤد (ج ۱ ص ۱۰۵) باب رفع اليدين ۱۲ م

حرکتیں کم ہوں گی وہ اس آیت کے زیادہ مطابق ہوں گی ۔

(۲) حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں کوئی اختلاف یا اضطراب نہیں نہ ان کا عمل اس کے خلاف منقول ہے بلکہ ان سے صرف ترک رفع ہی ثابت ہے جبکہ حضرت ابن عمرؓ کی روایتوں میں اختلاف بھی ہے اور خود ان سے ترک رفع بھی ثابت ہے ۔

(۳) احادیث کے تعارض کے وقت صحابہ کرامؓ کے تعامل کو بڑی اہمیت حاصل ہوتی ہے، جب ہم اس پہلو سے دیکھتے ہیں تو حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا عمل ترک رفع پاتے ہیں جیساکہ ان حضرات کے آثار پیچھے ذکر کئے جاچکے ہیں اور یہ تینوں حضرات صحابہ کرامؓ کے علوم کا خلاصہ ہیں ۔ ان کے مقابلہ میں جن سے رفع منقول ہے وہ زیادہ تر کمسن صحابہ ہیں جیسے حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن زبیرؓ ۔

(۴) اہل مدینہ اور اہل کوفہ کا تعامل ترک رفع رہا ہے جبکہ دوسرے شہروں میں رافعین اور تارکین دونوں موجود تھے ۔

(۵) نماز کی تاریخ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے افعال حرکت سے سکون کی طرف منتقل ہوئے ہیں، یہ امر بھی ترک رفع کی ترجیح کو مقتضی ہے کما بیّنا فی ما سبق ۔

(۶) صحیح مسلم میں حضرت جابر بن سمرۃؓ کی روایت " قال خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال مالی اراکم رافعی ایدیکم کأنھا أذناب خیل شمس أسکنوا فی الصلوۃ " اگرچہ رفع الیدین عند السلام سے متعلق ہے (کما مرّ) لیکن پھر بھی اسکنوا فی الصلوۃ " کے جملہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رفع الیدین کو سکون فی الصلوۃ کے منافی قرار دیا اور سکون فی الصلوۃ کی ترغیب دی، لہٰذا اس حدیث سے حنفیہ کا استدلال اگرچہ تام نہ ہو لیکن ایک درجہ میں ان کے مسلک کی تائید ضرور ہو جاتی ہے ۔

(۷) حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کے تمام رُواۃ فقیہ ہیں اور خود ابن مسعودؓ رفع یدین کے تمام راویوں کے مقابلہ میں أفقہ ہیں اور حدیث مسلسل بالفقہاء دوسری احادیث کے مقابلہ میں راجح ہوتی ہے ۔

لہ (ج۱ ص ۱۸۱) باب الامر بالسکون فی الصلوۃ الخ ۱۲ مـ

مناظرۃ الامام الاعظمؒ والاوزاعیؒ

اس سلسلہ میں اس مناظرہ کا ذکر مناسب ہوگا جو امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ کے درمیان پیش آیا۔ ہوا یہ کہ ایک مرتبہ مکہ مکرمہ کے دار الحناطین میں فقیہ امت امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ جمع ہو گئے اور وہاں رفع یدین کا مسئلہ زیر بحث آگیا تو امام اوزاعیؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے فرمایا " مابالكم (وفي رواية مابالكم يا أهل العراق!) لاترفعون ايديكم في الصلوٰة عند الركوع وعند الرفع منه ؟" امام صاحبؒ نے جواب دیا "لأجل انه لم يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه شئ (أي لم يصح سالمًا عن المعارض)" اس پر امام اوزاعیؒ نے فرمایا "كيف لايصح ؟ وقد حدثني الزهري عن سالم عن أبيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم " أنه كان يرفع يديه اذا افتتح الصلوٰة وعند الركوع وعند الرفع منه" اس پر امام اعظمؒ نے فرمایا "وحدثنا حماد عن ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لايرفع يديه الا عند افتتاح الصلوٰة ولا يعود لشئ من ذلك" یہ سن کر امام اوزاعیؒ نے اعتراض کیا " احدثك عن الزهري عن سالم عن ابيه و تقول حدثني حماد عن ابراهيم ؟ " امام اوزاعیؒ کے اعتراض کا منشاء یہ تھا کہ میری سند عالی ہے کیونکہ اس کی سند میں صحابی تک صرف دو واسطے ہیں زہری اور سالم جبکہ آپ کی سند میں صحابی تک تین واسطے ہیں حماد، ابراہیم، علقمہ، لہٰذا علوِّ اسناد کی بناء پر میری روایت راجح ہے۔ اس پر امام ابوحنیفہؒ نے جواب دیا " كان حماد افقه من الزهري وكان ابراهيم افقه من سالم وعلقمة ليس بدون ابن عمر في الفقه وان كانت لابن عمر صحبة و له فضل وعبد الله هو عبد الله " اس پر امام اوزاعیؒ خاموش ہو گئے۔ امام سرخسیؒ اور شیخ ابن ہمامؒ اس مناظرہ کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں " إن أبا حنيفة رجح روايته بفقه

له ذكرها الامام السرخسي في كتابه المبسوط (ج ۱ ص ۱۴) وابن الهمام في الفتح (اي فتح القدير، ج ۱ ص ۲۱۹) والحارثي في جامع المسانيد (ج ۱ ص ۳۵۲ و ۳۵۳) و الموفق المكي في " المناقب " من طريق سليمان الشاذكوني عن سفيان بن عيينة (كذا في معارف السنن ج ۲ ص ۴۹۹) مرتب عفی عنہ

الرواۃ کما رجح الأوزاعی بعلو الاسناد وھو المذھب المنصور عندنا لأن الترجیح بفقہ الرواۃ لا بعلو الاسناد "

یہاں دو باتیں قابلِ نظر ہیں، ایک یہ کہ امام ابوحنیفہؒ نے جو یہ فرمایا کہ علقمہ ابن عمرؓ سے فقہ میں کم نہیں اگرچہ حضرت ابن عمرؓ کو صحابیت کی فضیلت حاصل ہے۔ اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ ابونعیم نے " حلیۃ الأولیاء" میں قابوس بن ابوظبیان سے نقل کیا ہے کہ میں نے اپنے والد سے پوچھا " لأیّ شیءٍ کنت تأتی علقمۃ وتدع اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ؟ تو ابوظبیان نے جواب میں فرمایا " رأیت اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یسألون علقمۃ ویستفتونہ " اس سے علقمہ کی فقاہت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

دوسری بات یہ کہ امام ابوحنیفہؒ نے علوّ اسناد کے مقابلہ میں راویوں کے افقہ ہونے کو ترجیح دی۔ ترجیح کا یہ طریقہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد " وربّ حامل فقہ إلیٰ من ھو افقہ منہ " سے ماخوذ ہے جس سے معلوم ہوا کہ راوی میں فقاہت کی صفت، ایک مطلوب اور قابلِ ترجیح صفت ہے۔

پھر " الترجیح بفقہ الرواۃ لا بعلو الاسناد " یہ صرف امام ابوحنیفہؒ ہی کا اصول نہیں بلکہ دوسرے محدثین بھی اسے تسلیم کرتے ہیں چنانچہ امام حاکمؒ نے اپنی کتاب " معرفۃ علوم الحدیث (ص ۱۱)" میں اپنی سند کے ساتھ علی بن خشرمؒ کا یہ قول نقل کیا ہے " قال لنا وکیع أیّ الاسنادین أحبّ إلیک " الأعمش عن أبی وائل عن عبد اللہ " أو " سفیان عن منصور عن

لہ اور یہ کوئی مستبعد نہیں اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ کوئی غیر صحابی فقہی مہارت میں کسی صحابی کے برابر یا اس سے بھی بڑھ کر ہو جس کی دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے " فربّ حامل فقہ غیر فقیہ وربّ حامل فقہ إلیٰ من ھو افقہ منہ " فی حدیث ابن مسعودؓ فی مشکوۃ المصابیح (ص۳۵ الفصل الثانی من کتاب العلم) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ۔

۲ہ ص ۹۸ ج ۲ ترجمۃ ۱۶۴ ۔ ۱۲

۳ہ وذکرہ الحافظ فی تھذیب التھذیب (ص ۲۷۸ ج ۷) ولفظہ قال قابوس بن ابی ظبیان عن ابیہ: "ادرکتُ ناسًا من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یسألون علقمۃ ویستفتونہ" ۱۲

ابراھیم عن علقمة عن عبد الله " علی بن خشرمؒ فرماتے ہیں کہ میں نے جواب دیا "الاعمش عن ابی وائل " تو وکیعؒ نے فرمایا " یا سبحان الله ! الاعمش شیخ وابو وائل شیخ، و سفیان فقیہ ومنصور فقیہ وابراھیم وعلقمة فقیہ ، وحدیث یتداولہ الفقھاء خیر من حدیث یتداولہ الشیوخ " اس سے معلوم ہوا کہ عام محدثین کے نزدیک بھی حدیث مسلسل بالفقہاء علو اسناد کے مقابلہ میں راجح ہے ، وھذا آخر ما أردنا ایرادہٗ فی ھذا البحث والله سبحانہ و تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم ۔

باب ما جاء فی التسبیح فی الرکوع والسجود

"وذالك ادناہ" اس پر اتفاق ہے کہ تسبیحات کے لئے کوئی عدد وجوباً متعین نہیں البتہ کم از کم تین کو مستحب کہا گیا ہے اور حدیث میں تین کی مقدار کو " ادنیٰ " قرار دینے کا مطلب یہی ہے کہ یہ ادنیٰ مقدار مستحب ہے نہ کہ ادنیٰ مقدار واجب ۔

"وما أتی علیٰ آیة رحمة الا وقف وسأل الخ" حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک قرارت کے دوران اس قسم کی دُعا کرنا نوافل کے ساتھ مخصوص ہے ، جبکہ شافعیہ اور حنابلہ اسے نوافل وفرائض دونوں میں عام مانتے ہیں ، ان کا استدلال حدیث باب ہی سے ہے کہ اس میں نوافل اور فرائض کی کوئی تفصیل نہیں کی گئی ۔

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ امام مسلمؒ نے بھی یہ روایت تخریج کی ہے[1] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ روایتِ باب کا واقعہ صلوٰۃ اللیل سے متعلق ہے لہٰذا شوافع وحنابلہ کا اس سے استدلال کرنا درست نہیں ۔ والله اعلم

---

[1] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۴) باب استحباب تطویل القراءة فی صلوٰة اللیل ، عن حذیفة قال صلیت مع النبی صلی الله علیہ وسلم ذات لیلة فافتتح البقرة فقلت یرکع عند المائة ...... پھر آگے چلکر فرماتے ہیں " إذا مرّ بآیة فیھا تسبیح سبّح واذا مرّ بسوال سأل واذا مرّ بتعوّذ تعوّذ الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْقِرَاءَةِ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ

نهى عن لبس القسي "قسي" "قس" کی طرف منسوب ہے ، وھی قریۃ من قرى مصر ، بعض حضرات نے کہا کہ "قس" "قز" سے معرّب ہے زا کو سین سے بدل دیا گیا ، وعلی الاحتمالین هو ثوب من حریر ۔

و المعصفر " ما صبغ بالعصفر ، و العصفر نبات معروف بالحجاز تصبغ به الثیاب ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيمَنْ لَا يُقِيمُ صُلْبَهُ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ

لا تجزئ صلوٰۃ لا یقیم الرجل فیھا یعنی صلبه فی الرکوع والسجود " اقامة الصلب تعدیل وطمانینت سے کنایہ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ نماز کا ہر رکن اتنے اطمینان سے ادا کیا جائے کہ تمام اعضاء اپنے اپنے مقام پر مستقر ہو جائیں ، حدیث مذکور کی بنا پر ائمہ ثلاثہ اور امام ابویوسف کا مسلک یہ ہے کہ تعدیل ارکان فرض ہے اور اس کے ترک سے نماز باطل ہو جاتی ہے ، یہ حضرات " لا تجزئ " کے لفظ سے استدلال کرتے ہیں ، نیز ان کا استدلال حضرت خلاد بن رافع کے واقعہ[1] سے بھی ہے جس میں انہوں نے تعدیل ارکان کے بغیر نماز پڑھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا إرجع فصلّ فانك لم تصلّ ۔

---

[1] اخرجه البخاری بروایة ابی هریرة فی کتاب الاذان تحت باب امر النبی صلی الله علیه وسلم الذی لا یتم رکوعه بالاعادة (ج ۱ ص ۱۰۹) وفی کتاب الاستیذان تحت باب من ردّ فقال علیك السلام (ج ۲ ص ۹۲۴) وفی کتاب الایمان والنذور تحت باب اذا حنث ناسیا فی الأیمان (ج ۲ ص ۹۸۶)، واخرجه احمد فی مسنده بروایة رفاعة بن رافع کما نقل النیموی فی آثار السنن (ص ۱۱۴ باب الاعتدال والطمانینة فی الرکوع) واخرجه الترمذی بروایة ابی هریرة ورفاعة بن رافع فی باب ماجاء فی وصف الصلوٰة (ج ۱ ص ۶۵) ۱۲ رشید اشرف عفی عنه

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ تعدیلِ ارکان فرض تو نہیں البتہ واجب ہے یعنی اگر کوئی شخص اس کو چھوڑ دے گا تو فریضۂ صلوٰۃ تو ساقط ہو جائے گا لیکن نماز واجب الاعادہ رہے گی، امام صاحبؒ سے ایک روایت فرضیت کی اور ایک روایت سنیت کی بھی ہے لیکن مذہب مختار وجوب ہی کا ہے۔

یہ اختلاف اسی اصولی اختلاف پر مبنی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اخبار آحاد سے فرضیت کے ثبوت کے قائل نہیں بلکہ امام صاحبؒ کے نزدیک فرض اور سنت کے درمیان ایک درجہ واجب کا بھی ہے اور اخبار آحاد سے ان کے نزدیک وجوب ہی ثابت ہوتا ہے۔ جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرض اور واجب میں کوئی فرق نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ حدیث باب میں "لاتجزئ" کی یہ تشریح کرتے ہیں کہ نماز واجب الاعادہ رہے گی، جہاں تک امام صاحبؒ کی دلیل کا تعلق ہے ان کا استدلال بھی حضرت خلاد بن رافعؓ ہی کے واقعہ سے ہے جو ترمذیؒ[1] میں حضرت رفاعہؓ بن رافع نے بھی نقل کیا ہے، اس میں جہاں تعدیل ارکان کے ترک پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان موجود ہے "فارجع فصل فانك لم تصل" وہاں تعدیل ارکان کی تاکید کے بعد آخر میں آپ کا یہ ارشاد بھی موجود ہے "فاذا فعلت ذلك قد تمت صلوٰتك وان انتقصت منه شيئاً انتقصت من صلوٰتك" اس میں آپؐ نے تعدیل ارکان کے ترک پر بطلان صلوٰۃ کا حکم نہیں لگایا بلکہ نقصان کا حکم لگایا اور صحابۂ کرامؓ نے بھی اس کا مطلب یہی سمجھا کہ تعدیل کے ترک سے پوری نماز باطل نہیں ہوگی البتہ اس میں شدید نقصان آجائے گا چنانچہ ترمذی ہی کی روایت میں یہ واقعہ بیان کرنے کے بعد آخر میں راوی نے کہا ہے" "وكان هذا اهون عليهم من الاولى انه من انتقص من ذلك شيئاً انتقص من صلوٰته ولم تذهب كلها"[2]

---

[1] (ج۱ ص۶۳) باب ماجاء فی وصف الصلوٰۃ

[2] قال الشيخ البنوري فی معارف السنن (ج۳ ص۱۳۳) باب ماجاء فی وصف الصلوٰۃ) قال شيخ مشائخنا الشيخ محمود حسن الديوبندی رحمه الله : ان الشافعی ومن وافقه قد فهموا من قول النبی صلی الله عليه وسلم " صل فانك لم تصل " ما فهمه الصحابة قبل بيان النبی صلی الله عليه وسلم من نفی الصحة وابوحنيفة رحمه الله فهم منه ما فهموا بعد بيانه صلی الله عليه وسلم من نفی الكمال والتمام، فاختر ايهما شئت الآن - ۱۲۔ رتب عفی عنہ۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

البتہ یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ عام طور پر فقہاء حنفیہ یہ لکھتے ہیں کہ واجب وہ مامور بہ ہوتا ہے جو یا قطعی الثبوت نہ ہو یا قطعی الدلالۃ نہ ہو، اور جو مامور بہ قطعی الثبوت بھی ہو اور قطعی الدلالۃ بھی ہو وہ فرض ہوتا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ فرض اور واجب کی یہ تفریق ہمارے لحاظ سے درست ہو لیکن صحابۂ کرامؓ کے لحاظ سے ہر مامور بہ فرض ہونا چاہئے کیونکہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے براہِ راست تمام ماموراتکا حکم سُنا، لہٰذا تمام مامورات ان کے لحاظ سے قطعی الثبوت ہیں، لہٰذا تعدیلِ ارکان بھی صحابہ کرامؓ کے نزدیک فرض ہونی چاہئے تھی نہ کہ واجب پھر انہوں نے اس پر واجب کا حکم کیسے لگایا؟

اس اعتراض کا جواب علامہ بحر العلومؒ نے " رسائل الأرکان " میں دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت حنفیہ کے نزدیک واجب کا ثبوت دو طریقے سے ہوتا ہے، بعض مرتبہ تو واجب اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ مامور بہ قطعی الثبوت نہیں ہوتا اس کے بارے میں تو یہ کہنا درست ہے کہ وہ صرف ہمارے لئے واجب ہے اور صحابۂ کرامؓ جن کو وہ حکم قطعی الثبوت طریقہ سے پہنچا ان کے لئے واجب نہیں بلکہ فرض ہے، لیکن واجب کی دوسری قسم یہ ہے کہ اس میں خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کی تصریح فرمادی کہ اس کا ترک مبطل عمل نہیں بلکہ منقص عمل ہے۔ اس قسم کے واجب میں ہمارے اور صحابۂ کرامؓ کے درمیان کوئی فرق نہیں، وہ صحابہؓ کے حق میں بھی واجب تھا اور ہمارے حق بھی واجب ہے، تعدیلِ ارکان اسی دوسری قسم میں داخل ہے۔ واللہ اعلم

بہرحال تعدیلِ ارکان کی فرضیت و وجوب کے سلسلہ میں ائمہ ثلاثہ اور امام ابو حنیفہؒ کا یہ اختلاف بنیادی حکم اور عمل کے اعتبار سے کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا کیونکہ نماز ہر ایک کے نزدیک واجب الاعادہ رہتی ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا يَقُوْلُ الرَّجُلُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوْعِ

منفرد کے بارے میں اتفاق ہے کہ وہ تسمیع اور تحمید دونوں کرے گا نیز مقتدی کے بارے میں بھی اتفاق ہے کہ وہ صرف تحمید کرے گا، البتہ امام کے بارے میں اختلاف ہے، شافعیہ، امام اسحاقؒ اور ابن سیرینؒ کا مسلک یہ ہے کہ وہ بھی منفرد کی طرح تسمیع و تحمید دونوں کو جمع کرے گا۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور مشہور روایت کے مطابق امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ امام صرف تسمیع کرے گا۔

شافعیہ کا استدلال حضرت علیؓ کی حدیثِ باب سے ہے " قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا رفع رأسہ من الرکوع قال سمع اللہ لمن حمدہ ربنا ولک الحمد الخ

حنفیہ کا استدلال اگلے باب (باب منہ أخر ، أی من باب ما یقول الرجل اذا رفع رأسہ من الرکوع) میں حضرت ابو ہریرۃؓ کی روایت سے ہے " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا قال الامام سمع اللہ لمن حمدہ فقولوا ربنا ولک الحمد الخ " اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے امام اور مقتدی کے وظائف الگ الگ مقرر فرما کر تقسیم کر دی ہے اور تقسیم شرکت کے منافی ہے ، اور حضرت علیؓ کی حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ وہ حالتِ انفراد پر محمول ہے واللہ اعلم ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِی وَضْعِ الْیَدَیْنِ قَبْلَ الرُّکْبَتَیْنِ فِی السُّجُوْدِ

اکثر نسخوں میں ترجمۃ الباب کے الفاظ یہی ہیں لیکن بعض نسخوں میں یہاں " وضع الرکبتین قبل الیدین " مذکور ہے اور یہی صحیح ہے ، اس لئے کہ حدیثِ باب میں اسی صورت کا بیان ہے ۔

یضع رکبتیہ قبل یدیہ " اس حدیث کے مطابق جمہور کا مسلک یہ ہے کہ سجدہ میں جاتے وقت گھٹنوں کو پہلے زمین پر رکھا جائے اور ہاتھوں کو بعد میں ، چنانچہ جمہور کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جو عضو زمین سے قریب تر ہو وہ زمین پر پہلے رکھا جائے " ثم الاقرب فالاقرب " چنانچہ ترکیب یہ ہوگی کہ پہلے گھٹنے زمین پر رکھے جائیں گے پھر ہاتھ پھر ناک پھر پیشانی اور اٹھتے وقت اس کے برعکس ۔

البتہ امام مالکؒ کے نزدیک مسنون یہ ہے کہ ہاتھوں کو گھٹنوں سے پہلے زمین پر رکھا جائے ۔ ان کا استدلال اگلے باب (باب أخر منہ) میں حضرت ابو ہریرۃؓ کی مرفوع حدیث سے ہے ۔ " ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ، یعمد احدکم فیبرک فی صلوتہ برک الجمل " اس میں " یعمد " سے پہلے ہمزہ استفہام انکاری محذوف ہے ۔ اور مطلب یہ ہے کہ نماز میں اونٹ کی طرح نہ بیٹھنا چاہئے ۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے گھٹنے پہلے زمین پر رکھنے کی ممانعت ثابت ہوتی ہے کیونکہ اونٹ بیٹھتے وقت پہلے گھٹنے ہی زمین پر رکھتا ہے لہذا گھٹنوں کو پہلے زمین پر

ٹیکنا ناپسندیدہ ہوا۔

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ حدیث امام ترمذیؒ کی تصریح کے مطابق ضعیف ہے کیونکہ محمد بن عبداللہ بن الحسن کا سماع ابوالزناد سے مشکوک ہے نیز اس حدیث کے ایک راوی جو دوسرے طریق میں آئے ہیں یعنی عبداللہ بن سعید المقبری، وہ ضعیف ہیں، دوسرے اگر یہ روایت صحیح ہو تب بھی اس سے جمہور ہی کا مسلک ثابت ہوتا ہے نہ کہ امام مالکؒ کا، کیونکہ اونٹ بیٹھتے وقت اپنے ہاتھوں کو پہلے زمین پر رکھتا ہے یہ اور بات ہے کہ اس کے ہاتھوں میں بھی گھٹنے ہوتے ہیں، لہٰذا اب اس ممانعت کا مطلب یہ ہوگا کہ ہاتھ پہلے نہ رکھے جائیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي السُّجُوْدِ عَلَى الْجُبْهَةِ وَالْأَنْفِ

کان اذا سجد امکن انفہ وجبھتہ الارض" اس بات پر اتفاق ہے کہ سجدہ سات اعضا سے ہوتا ہے، یدین، رکبتین، قدمین اور وجہ۔ پھر وجہ میں تفصیل ہے۔ اس پر تو اتفاق ہے کہ پیشانی اور ناک دونوں کا ٹیکنا مسنون ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ان میں سے کسی ایک پر اقتصار جائز ہے یا نہیں۔

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک ان میں سے کسی ایک پر اقتصار درست نہیں بلکہ پیشانی اور ناک دونوں کا ٹیکنا واجب ہے۔

شافعیہ نیز اکثر مالکیہ اور صاحبین کے نزدیک پیشانی کا ٹیکنا ضروری ہے اقتصار علی الانف جائز نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ اور بعض مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ چہرہ کا جو حصہ بھی ہیئت تعظیم کے ساتھ زمین پر رکھ دیا جائے اس سے سجدہ ادا ہو جاتا ہے۔ ہیئتِ تعظیم کی قید اس لئے لگائی گئی کہ اگر ہیئتِ تسخر یہ کے ساتھ چہرہ کا کوئی حصہ زمین پر رکھا جائے تو اس سے سجدہ ادا نہیں ہوگا، چنانچہ اگر صرف رخسار یا ٹھوڑی زمین پر رکھی جا ئے تو سجدہ نہ ہوگا۔ اس تشریح کے مطابق امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پیشانی اور ناک میں سے کسی ایک پر اکتفا کرنے سے سجدہ ہو جائے گا لیکن یہ اقتصار علیٰ احدہما امام صاحبؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔

بہر حال ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک اقتصار علی الانف جائز نہیں ہے۔ یہ حضرات حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جبہہ اور انف دونوں

پر سجدہ کرنا ثابت ہے اور آپؐ سے اس کے خلاف کا ثبوت نہیں۔ جہاں تک شافعیہ و مالکیہ اور صاحبین کے نزدیک اقتصار علی الجبہہ کے جواز کا تعلق ہے اس سلسلہ میں ان کا کہنا یہ ہے کہ حضرت عباسؓ کی روایت میں سات اعضاء پر سجدہ کا ذکر ہے کفین، رکبتین، قدمین اور وجہ۔ سجدہ علی الوجہ پیشانی رکھنے سے متحقق ہو جائے گا لہٰذا اقتصار علی الجبہہ درست ہوگا لیکن اقتصار علی الانف درست نہ ہوگا کیونکہ صرف اس کے زمین پر لگانے سے سجدہ علی الوجہ متحقق نہ ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم میں لفظ سجود کا امر آیا ہے اور لفظ "سجود" کے معنیٰ "وضع الوجہ علی الأرض بما لا سخریۃ فیہ" کے ہیں لہٰذا صرف ناک رکھ دینے یا صرف پیشانی رکھ دینے سے یہ مفہوم ادا ہو جاتا ہے۔

لیکن یہ امام صاحبؒ کا قول قدیم ہے ورنہ امام صاحبؒ سے بھی امام مالکؒ اور صاحبین کے قول کی طرف رجوع ثابت ہے اور یہی قول مفتیٰ بہ بھی ہے کہ اقتصار علی الجبہہ سے تو نماز ہو جائے گی لیکن اقتصار علی الانف سے نہیں ہوگی۔ واللہ اعلم

کیفیۃ وضع الیدین فی السجود:

"وضع کفیہ حذو منکبیہ"[۲] اس بارے میں بعض روایات میں "وضع یدیہ حذاء اذنیہ"[۳] بعض میں "کانت یداہ حیال اذنیہ"[۴] بعض میں "سجد بین

---

[۱] جامع ترمذی (ج۱ ص ۵۹) باب ماجاء فی السجود علی سبعۃ اعضاء۔ ۱۲

[۲] دل علی مشروعیۃ وضع الیدین حذاء المنکبین والیہ ذھب الشافعی کما ذکرہ النووی فی شرح مسلم وعند الامام ابی حنیفۃ السنۃ فی السجود وضع الوجہ بین الکفین و بلفظ اخر وضع الیدین حذاء الأذنین وھو مذھب احمد کما فی المغنی (ھکذا فی معارف السنن ج ۳ ص ۳۵ و ۳۶) مرتب عفی عنہ

[۳] عند اسحاق فی مسندہ رکذا فی معارف السنن ج ۳ ص ۳۶) ۱۲ مرتب

[۴] شرح معانی الآثار (ج۱ ص ۱۲۵) باب وضع الیدین فی السجود این ینبغی ان یکون۔ م

[۵] صحیح مسلم (ج۱ ص ۱۷۳) باب وضع یدہ الیمنیٰ علی الیسریٰ بعد تکبیرۃ الاحرام تحت صدرہ فوق سرتہ ووضعھما فی السجود علی الارض حذو منکبیہ۔ م

کفیہ" اور بعض میں "اذا سجد وضع وجہہ بین کفیہ" آیا ہے۔ تطبیق اس طرح ہوسکتی ہے کہ ہاتھوں کا وہ حصہ جو کلائی سے متصل ہے اسے منکبین کے مقابل رکھا جائے اور بقیہ حصہ کو اذنین اور وجہ کے مقابل، اس طرح تمام روایات اپنے اپنے محمل پر فٹ ہوجائیں گی۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْإِقْعَاءِ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ

"لا تقع[2] بین السجدتین" اقعاء کی دو تفسیریں کی گئی ہیں ایک یہ کہ آدمی الیتین پر بیٹھے اور اپنے پاؤں کو اس طرح کھڑا کرلے کہ گھٹنے شانوں کے مقابل آجائیں اور اپنے دونوں ہاتھوں کو زمین پر ٹیک لے۔ اس معنیٰ کے لحاظ سے اقعاء باتفاق مکروہ ہے۔ اور دوسری تفسیر یہ ہے کہ دونوں پاؤں کو پنجوں کے بل کھڑا کرکے ایڑیوں پر بیٹھا جائے۔ اس دوسرے معنیٰ کے لحاظ سے اقعاء کے بارے میں اختلاف ہے۔ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ بھی علی الاطلاق مکروہ ہے البتہ امام شافعیؒ اس کو سجدتین کے درمیان سنّت کہتے ہیں اور ان کے سنّت کہنے کا مطلب یہ ہے کہ سجدتین کے درمیان دونوں طریقے مسنون ہیں افتراش بھی اور اقعاء بھی۔ ان کا استدلال اگلے باب (باب فی رخصۃ فی الاقعاء) میں طاؤس کی روایت سے ہے "قلنا لابن عباس فی الاقعاء علی القدمین قال ھی السنۃ فقلنا انا لنراہ جفاء بالرجل؟ قال بل ھی سنۃ نبیکم"

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ خطابیؒ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اور بعض حضرات نے اس کو منسوخ کہا ہے چنانچہ مؤطا امام محمد[3] میں حضرت مغیرہ بن حکم سے مروی ہے فرماتے ہیں "رأیت ابن عمر یجلس علی عقبیہ بین السجدتین فی الصلوٰۃ فذکرت لہ فقال انما فعلتہ منذ اشتکیت" اس سے معلوم ہوا کہ یہ عمل اصل میں تو خلافِ سنّت

---

[1] طحاوی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب وضع الیدین فی السجود أین ینبغی ان یکون ۱۲

[2] "لا تقع" بضم التاء وسکون القاف صیغۃ النھی من افعال ۱۲ مرتب

[3] (ص ۱۱۳) باب الجلوس فی الصلوٰۃ وانظر المؤطا للإمام مالک بتغیر فی اللفظ (ص ۷۲) العمل فی الجلوس فی الصلوٰۃ ۱۲ مرتب

تھا لیکن حضرت ابن عمرؓ نے مرض کے عذر کی بنا پر ایسا کیا تھا ، اور حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ ابن عباس کے مقابلہ احفظ السنۃ ہیں ۔

خود جمہور کی دلیل حدیث باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جو آپؐ نے حضرت علیؓ سے ارشاد فرمایا " لاتُقعِ بین السجدتین " لیکن امام ترمذیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس حدیث کا مدار حارث اعور پر ہے جو ضعیف ہے ، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث دوسری متعدد روایات سے مؤید ہے جن میں سے بعض صحیح اور حسن بھی ہیں خصوصیت سے ان میں سے ایک روایت مستدرک حاکم کی ہے جو بلاشبہ صحیح ہے " نھانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم عن الاقعاء فی الصلوٰۃ "[۱]

اس کے علاوہ یہ حدیث تعامل صحابہؓ سے بھی مؤید ہے کیونکہ صحابہ کرامؓ میں سے حضرت ابن عباسؓ کے سوا کوئی بھی اقعاء کا قائل نہیں ہے اور ان کے قول میں بھی یہ تاویل کی جا سکتی ہے کہ سنت سے مراد حالت عذر کی سنت ہے ۔ واللہ اعلم ۔

بَابُ مَا یَقُوْلُ بَیْنَ السَّجْدَتَیْنِ

کان یقول بین السجدتین : اللّٰھم اغفر لی وارحمنی واجبرنی واھدنی وارزقنی ، شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک سجدتین کے درمیان یہ ذکر فرائض ونوافل دونوں میں مسنون ہے جبکہ حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک فرائض میں کوئی ذکر مسنون نہیں ، حدیث باب کو احناف ومالکیہ نے تطوع پر محمول کیا ہے ۔

البتہ بعض حنفیہ نے فرائض میں بھی اس ذکر کو پڑھنا بہتر قرار دیا ہے چنانچہ قاضی ثناء اللہ پانی پتی نے " مالا بد منہ " میں اسی کو بہتر قرار دیا ہے ، نیز حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میری رائے میں اختلاف سے بچنے کے لئے اس کا پڑھنا بہتر ہے کیونکہ حنفیہ کے نزدیک یہ جائز تو ہے ہی صرف سنیت میں کلام ہے لہذا سجدتین کے درمیان اعتدال اور اطمینان کا یقین حاصل کرنے کے لئے اس کا پڑھنا ہی مناسب ہے " دبالاخص فی ھذا العصر الذی قلما یعتنی فیہ بالاطمینان فی الجلسۃ "

---

[۱] انظر لھذہ الروایۃ ومؤیدات اخریٰ معارف السنن (ج۳ ص ۶۳ و ۶۴) مرتب

بَابُ مَا جَاءَ فِی الاِعْتِمَادِ فِی السُّجُوْدِ

اشتکیٰ اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم مشقۃ السجود علیھم اذا تفرّجوا " یعنی ہم جب اپنے ہاتھوں کو پہلو سے دور رکھیں اور کہنیوں کو زمین سے بلند رکھیں تو سجدۂ طویلہ کی صورت میں اس میں مشقت ہو جاتی ہے۔

فقال استعینوا بالرکب " مطلب یہ ہے کہ جب تھک جاؤ تو کہنیاں گھٹنوں سے ملا کر استراحت کر لو۔

ترمذی کے موجودہ نسخوں میں ترجمۃ الباب اور روایت اسی طرح ہے جس کی تشریح کی گئی البتہ بعض قدیم نسخوں میں ترجمۃ الباب اس طرح قائم کیا گیا ہے " باب ما جاء فی الاعتماد اذا قام من السجود " اور روایت میں " اذا تفرّجوا " کے الفاظ بھی نہیں ہیں۔ اس صورت میں اس حدیث کا تعلق سجدہ سے نہیں بلکہ رفع من السجود کے وقت سے ہے اور مشقت کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایسی صورت میں گھٹنوں سے مدد لے لیا کرو یعنی ہاتھوں سے گھٹنوں پر زور دیکر کھڑے ہو جایا کرو۔

لیکن موجودہ نسخوں کا ترجمۃ الباب اور اسی کی روایت زیادہ راجح ہے، اوّل تو اس لئے کہ صحیح روایات میں " اذا انفرجوا " کے الفاظ موجود ہیں کما عند ابی داؤد[1]، دوسرے اگر یہ لفظ موجود نہ ہو تب بھی " مشقۃ السجود " کے الفاظ دلالت کر رہے ہیں کہ سوال ہیئتِ سجدہ سے متعلق تھا نہ کہ رفع من السجود سے۔ واللہ اعلم

بَابُ کَیْفَ النُّهُوْضُ مِنَ السُّجُوْدِ

فکان اذا کان فی وتر من صلوٰتہ لم ینھض حتی یستوی جالساً " اس باب سے امام ترمذیؒ کا مقصود جلسۂ استراحت کو ثابت کرنا ہے۔ حدیث باب جلسۂ استراحت کی اصل اور اس کے ثبوت میں واحد حدیث ہے۔ چنانچہ اس سے استدلال کرکے امام شافعیؒ پہلی اور تیسری رکعت میں سجدہ سے فراغت کے بعد جلسۂ استراحت کو مسنون قرار دیتے ہیں۔

---

[1] ۔ (ج ۱ ص ۱۳۰) باب الرخصۃ فی ذلک (بعد باب صفۃ السجود) لکن وقع فی روایۃ ابی داؤد " اذا انفرجوا " من " انفعال " لا " اذا تفرّجوا " من تفعّل ۱۲ مرتب عفی عنہ

※※※

اس کے برخلاف امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک جلسۂ استراحت مسنون نہیں اس کے بجائے سیدھا کھڑا ہو جانا افضل ہے، البتہ حنفیہ کی کتابوں میں یہ تصریح موجود ہے کہ یہ عمل جائز ہے چنانچہ علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص پہلی اور تیسری رکعت میں جلسۂ استراحت کی مقدار بیٹھ جائے تو اس پر سجدۂ سہو واجب نہیں۔

امام احمدؒ بھی اصح قول کے مطابق حنفیہ ہی کے ساتھ ہیں۔ بعض حضرات نے اگرچہ یہ کہا ہے کہ انہوں نے آخر میں امام شافعیؒ کے مسلک کی طرف رجوع کر لیا تھا لیکن اس کے بارے میں حضرت شاہ صاحب نور اللہ مرقدہٗ فرماتے ہیں کہ ان کا یہ رجوع عدم جواز سے جواز کی طرف تھا نہ کہ جواز سے سُنّیت کی طرف۔ بہرحال جلسۂ استراحت کے مسئلہ میں جمہور ایک طرف ہیں اور امام شافعیؒ ایک طرف۔

جمہور کا استدلال صحیح بخاری[1] میں مسئی فی الصلوٰۃ کی حدیث سے ہے جو حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خلاد بن رافعؓ کو نماز کا صحیح طریقہ بتاتے ہوئے سجدہ کی تعلیم کے بعد فرمایا "ثم ارفع حتی تستوی قائماً ثم افعل ذٰلک فی صلوٰتک کلھا"۔ اس میں آپؐ نے دوسرے سجدہ کے بعد نماز کی ہر رکعت میں سیدھا کھڑا ہونے کا حکم دیا اور بیٹھنے کا ذکر نہیں فرمایا، قعدۂ اولیٰ اور قعدۂ اخیرہ والی رکعتوں کو خارج کرنے کے بعد ظاہر ہے یہ حکم پہلی اور تیسری رکعت پر ہی لگے گا۔

اس حدیث کو امام بخاریؒ نے ایک دوسرے طریق سے بھی روایت کیا ہے اس میں "حتی تستوی قائماً" کے بجائے "حتی تطمئن جالساً"[2] کے الفاظ آئے ہیں، لیکن خود حافظ ابن حجرؒ نے اقرار کیا ہے[3] کہ یہ کسی راوی کا وہم ہے اور صحیح روایت "حتی تستوی قائماً" ہی ہے نیز امام بخاریؒ کا صنیع اسی کی تائید کرتا ہے[4]۔

---

[1] (ج۲ص ۹۸۶) کتاب الأیمان والنذور، باب اذا حنث ناسیاً فی الأیمان ۱۲

[2] صحیح بخاری (ج ۲ ص ۹۲۴) کتاب الاستیذان، باب من ردّ فقال علیک السلام

[3] فتح الباری (ج ۲ ص ۲۳۱)

[4] اس لئے کہ "حتی تطمئن جالساً" والی روایت تخریج کرنے کے بعد امام بخاریؒ فرماتے ہیں "و قال ابو اسامۃ فی الاخیر حتی تستوی قائماً"۔ مرتب عفی عنہ۔

جمہور کا اپنے مسلک پر دوسرا استدلال اگلے باب (باب منه ایضاً) میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے ہے "کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینھض فی الصلوٰۃ علی صدور قدمیہ"[1] لیکن اس حدیث کی سند پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس میں خالد بن الیاس ضعیف ہے۔ چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "وخالد بن الیاس ضعیف عند اھل الحدیث۔"

شیخ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر میں اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ حدیث ضعیف ہونے کے باوجود تعامل صحابہ کرامؓ سے مؤید ہے اس لئے قابل قبول ہے، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہؒ[1] میں حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں مروی ہے کہ "عن عبد الرحمن بن یزید قال کان عبد اللہ ینھض فی الصلوٰۃ علی صدور قدمیہ" اور یہی مضمون ابن ابی شیبہؒ نے حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن الزبیرؓ کے بارے میں بھی نقل کیا ہے[2] اور امام شعبیؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے "ان عمر وعلیا واصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانوا ینھضون فی الصلوٰۃ علی صدور اقدامھم"[3]، نیز حضرت نعمان بن عیاشؒ کا یہ قول بھی ابن ابی شیبہ ہی نے نقل کیا ہے[4] "ادرکت غیر واحد من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکان اذا رفع رأسہ من السجدۃ فی اول رکعۃ والثالثۃ قام کما ھو لم یجلس"، اور یہی مضمون مصنف عبد الرزاق[5] میں حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے۔ ان تمام حضرات صحابہؓ کے عمل سے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت مؤید ہو جاتی ہے۔ اور یہ تمام حضرات وہ ہیں جو مالک بن الحویرث کے مقابلہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ کی صحبت سے زیادہ مستفید ہوئے۔

جہاں تک حضرت مالک بن حویرث کی روایتِ باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ بیان جواز یا حالت عذر پر محمول ہے، یہ ثابت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آخری عمر میں متبدن ہو گئے تھے، ہو سکتا ہے کہ یہ اسی زمانہ کا واقعہ ہو ورنہ اگر یہ سنتِ صلوٰۃ ہوتی تو ہرگز صحابہ کرام اسے نہ چھوڑتے۔ واللہ سبحانہ اعلم

---

[1] مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۹۴) من کان ینھض علی صدور قدمیہ۔ اور مصنف عبد الرزاق میں یہ اثر عبد الرحمن بن یزید کی روایت سے اس طرح مروی ہے "رمقت عبد اللہ بن مسعود فی الصلاۃ فرأیتہ ینھض ولا یجلس قال ینھض علی صدور قدمیہ فی الرکعۃ الاولی والثالثۃ" (ج ۲ ص ۱۷۸ و ۱۷۹) رقم ۲۹۶۶، باب کیف النھوض من السجدۃ الآخرۃ ومن الرکعۃ الاولی والثانیۃ ۱۲ مرتب

[2] حوالۂ بالا ۱۲ [3] حوالۂ بالا ۱۲

[4] مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۹۵) من کان یقول اذا رفعت رأسک من السجدۃ الثانیۃ فی الرکعۃ الاولیٰ فلا تجلس ۱۲ م

[5] (ج ۲ ص ۱۷۹) رقم ۲۹۶۸ باب کیف النھوض من السجدۃ الآخرۃ ومن الرکعۃ الاولیٰ والثانیۃ ۱۲ م

بَابُ مَاجَاءَ فِی التَّشَهُّدِ

تشہد کے الفاظ چوبیس صحابۂ کرامؓ سے مروی ہیں اور ان سب کے الفاظ میں تھوڑا تھوڑا فرق ہے، اس پر اتفاق ہے کہ ان میں سے جو صیغہ بھی پڑھ لیا جائے جائز ہے البتہ افضلیت میں اختلاف ہے۔

حنفیہ وحنابلہ نے حضرت ابن مسعودؓ کے معروف تشہد کو ترجیح دی ہے جو حدیث باب میں مذکور ہے "عن عبد اللہ بن مسعودؓ قال: علمنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قعدنا فی الرکعتین ان نقول "التحیاتُ للہ والصلوات والطیبات الخ"۔

امام مالکؒ نے حضرت عمر[1] فاروقؓ کے تشہد کو ترجیح دی ہے التحیات للہ الزاکیات للہ الطیبات الصلوات للہ السلام علیک الخ (والباقی کتشھد ابن مسعودؓ)

امام شافعیؒ نے حضرت ابن عباسؓ کے تشہد کو ترجیح دی ہے جو اگلے باب (باب منہ ایضاً) میں مروی ہے " قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعلمنا التشھد کما یعلمنا القرآن فکان یقول التحیات المبارکات الصلوات الطیبات للہ سلام علیک ایھا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ سلام علینا الخ (والباقی کتشھد ابن مسعودؓ)۔

تشہد ابن مسعودؓ کی وجوہ ترجیح

① حضرت ابن مسعودؓ کی روایت اصح مافی الباب ہے کما صرح بہ الترمذی۔

② یہ ان معدودے چند روایات میں سے ہے جو تمام صحاح[2] ستہ میں مروی ہیں اور کمال یہ ہے کہ اس تشہد کے الفاظ میں کہیں سرِ مو اختلاف نہیں، جبکہ دوسرے تمام تشہد کے الفاظ میں اختلاف موجود ہے وذلک نادر جداً۔

---

[1] عن عبد الرحمٰن بن القاری انہ سمع عمر بن الخطاب وھو علی المنبر یعلم الناس التشھد یقول: قولوا التحیات للہ الزاکیات الخ۔ مؤطا امام مالک (ص ۷۲)، التشھد فی الصلوٰۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] انظر صحیح البخاری (ج ۱ ص ۱۱۵) باب التشھد فی الآخرۃ، وصحیح مسلم (ص ۱۷۳ ج ۱) باب التشھد فی الصلوٰۃ، وسنن النسائی (ج ۱ ص ۱۷۴) کیف التشھد الاول، وسنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۳۹) باب التشھد، وسنن ابن ماجہ (ص ۶۴) باب ماجاء فی التشھد ۱۲ مرتب عفی عنہ

(۳) اس میں حضرت ابن مسعودؓ نے تصریح کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے اس تشہد کی تعلیم میرا ہاتھ پکڑ کر دی تھی[1] جو شدت اہتمام پر دال ہے بلکہ یہ روایت مسلسل باخذالید بھی ہے[2]

(۴) امام محمدؒ نے مؤطا[3] میں لکھا ہے کہ "کان عبد اللہ بن مسعودؓ یکرہ[4] ان یزاد فیہ حرف او ینقص منہ حرف" اس سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے اس تشہد کو کتنے اہتمام سے یاد کیا تھا اور ان کی نظروں میں اس کی کتنی اہمیت تھی۔

(۵) اس کا ثبوت صیغۂ امر کے ساتھ ہوا ہے چنانچہ احادیث میں اس کے لئے "فلیقل[4]" "قولوا[5]" اور "فقولوا[6]" کے الفاظ آئے ہیں "بخلاف غیرہ فانہ مجرد حکایۃ" ان کے علاوہ بھی بہت سی وجوہ ترجیح موجود ہیں[7] جن کے بیان کی یہاں گنجائش نہیں۔

"التحیات للہ والصلوات والطیبات" حنفیہ کی کتب فقہ میں معروف ہے کہ یہ جملہ معراج کے وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا، اور "السلام علیک ایھا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ" اللہ تعالیٰ کا جواب تھا جس کے جواب میں آپؐ نے "السلام علینا الخ" فرمایا اور اسی موقعہ پر حضرت جبرئیل علیہ السلام نے اشہد ان لا الہ الا اللہ الخ کہا، گویا یہ ایک طرح کا مکالمہ تھا جو شب معراج میں ہوا۔ لیکن اس واقعہ کی سند کی تحقیق نہیں ہو سکی، البتہ علامہ ابن نجیمؒ نے فرمایا کہ مصلی کو نماز میں ان الفاظ کی ادائیگی کے وقت اس مکالمہ کا تصور نہ کرنا چاہئے[8]

---

[1] کما فی روایۃ مسلم (ج ۱ ص ۱۷۴) باب التشہد فی الصلوٰۃ "علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم التشہد کفی بین کفیہ کما یعلمنی السورۃ من القرآن الخ" ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] کما صرح العلامۃ البنوری فی معارف السنن (ج ۳ ص ۹۱) ۱۲ م

[3] (ص ۱۱۱) باب التشہد فی الصلوٰۃ۔ ۱۲ م

[4] کما فی روایۃ أبی داؤد (ج ۱ ص ۱۳۹) باب التشہد۔ ۱۲ م

[5] کما فی روایۃ النسائی (ج ۱ ص ۱۷۳) باب کیف التشہد الاول ۱۲ م

[6] حوالۂ بالا

[7] من شاء فلیطالع معارف السنن (ج ۳ من ص ۹۰ إلی ص ۹۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[8] حکاہ علی القاری عن ابن عبد الملک فی المرقاۃ (ج ۱ ص ۵۵۶) کذا النقل فی معارف السنن (ج ۳ ص ۵۸) ۱۲ م

بلکہ یہ تصور کرنا چاہئے کہ وہ اپنی طرف سے یہ باتیں کہہ رہا ہے گویا مُصلی کو ان الفاظ کی ادائیگی بطور انشاء کرنی چاہیئے۔

"السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ وَبَرَكَاتُهُ" روایات کی بھاری تعداد میں یہ جملہ اسی طرح منقول ہے لیکن ایک روایت[1] میں حضرت ابن مسعودؓ تشہد بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں "وھو (ای ھذا التشھد حینما کان النبی صلی اللہ علیہ و سلم) بین ظھرانینا فلما قبض قلنا السلام علی النبیّ"،

اس کی بناء پر بعض اہل ظاہر نے یہ کہہ دیا کہ صیغۂ خطاب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے منسوخ ہے، لیکن محققین نے اس کی تردید کی ہے اس لئے کہ یہ روایت اگر صحیح بھی ہو تب بھی ان روایات کثیرہ کا مقابلہ نہیں کرسکتی جن میں صیغۂ خطاب وارد ہوا ہے نیز صحابۂ کرامؓ کا تعامل بھی صیغہ خطاب ہی پر ہے لہٰذا محض ایک روایت کی بناء پر تواتر کو نہیں چھوڑا جاسکتا، بعض حضرات نے فرمایا کہ اس روایت میں مجاہد اور ان کے امثال سے غلطی ہوئی ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے کسی ایک موقعہ پر غائب کا صیغہ استعمال کیا ہو اور اس سے بیان جواز مقصود ہو۔ بہرحال تشہد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر خطاب کے صیغہ کے ساتھ سلام بھیجا جانا یا واقعہ معراج کی یاد کے طور پر ہے یا یہ آپ کی خصوصیت ہے واللہ اعلم۔

بَابُ كَيْفَ الْجُلُوسُ فِي التَّشَهُّدِ

قعدہ کی دو ہیئتیں احادیث سے ثابت ہیں۔ ایک "اِفتراش" یعنی بائیں پاؤں کو بچھاکر اس پر بیٹھ جانا اور دائیں پاؤں کو کھڑا کرلینا، اور دوسرے "تورّک" یعنی بائیں کولہے پر بیٹھ جانا اور دونوں پاؤں دائیں جانب باہر نکال لینا جیسا کہ حنفی عورتیں بیٹھتی ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک مرد کے لئے قعدۂ اُولیٰ اور قعدۂ اخیرہ دونوں میں افتراش افضل ہے، جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک دونوں میں تورّک افضل ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک جس قعدہ

---

[1] اخرجه ابن ابی شیبة بھذا الطریق حدثنا ابونعیم قال حدثنا سیف ابن ابی سلیمان قال سمعت مجاھدا یقول حدثنی عبداللہ بن سنجرة قال سمعت ابن مسعودؓ یقول "علمنی الخ" مصنف ابن ابی شیبة (ج ۱ ص ۲۹۲) فی التشھد فی الصلوٰة کیف ھو ۱۲م

کے بعد سلام ہو اس میں تورّک اور جس قعدہ کے بعد سلام نہ ہو اس میں افتراش افضل ہے،
اور امام احمدؒ کے نزدیک ثنائی یعنی دو رکعت والی نماز میں افتراش افضل ہے اور رباعی نماز
کے صرف قعدۂ اخیرہ میں تورّک افضل ہے۔

افضلیت تورّک کے قائلین کا استدلال ترمذی[1] میں حضرت ابوحمید ساعدی کی روایت سے
ہے، اس کے آخری الفاظ یہ ہیں "حتی کانت الرکعة التی تنقضی فیها صلوته اخّر
رجله الیسری وقعد علی شقه متورکا ثم سلم"۔

اس کا جواب دیتے ہوئے امام طحاویؒ نے اس کی سند پر بھی کلام کیا ہے[2] اور اسے ضعیف قرار
دیا ہے لیکن یہ جواب درست نہیں، کیونکہ یہی روایت صحیح بخاری[3] میں بھی آئی ہے اور اعتراض
کی اُن تمام وجوہ سے خالی ہونے کی بناء پر جو امام طحاویؒ نے بیان کی ہیں قابل استدلال ہے،
لہٰذا صحیح جواب یہ ہے کہ یہ یا تو حالت عذر پر محمول ہے یا بیان جواز پر، اور اختلاف چونکہ محض
افضلیت میں ہے اس لئے بیان جواز کچھ بعید نہیں البتہ عورت کے لئے تورّک اس لئے افضل
قرار دیا گیا ہے کہ اس میں سَتر زیادہ ہے۔

خود حنفیہ کا استدلال حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیث باب سے ہے، فرماتے ہیں "قدمت المدینة قلت لأنظرنّ
إلی صلوة رسول الله صلی الله علیه وسلم فلما جلس یعنی للتشهد افترش رجله الیسری
ووضع یده الیسری یعنی علی فخذه الیسری ونصب رجله الیمنی" امام ترمذیؒ اس روایت
کو تخریج کرنے کے بعد فرماتے ہیں" هذا حدیث حسن صحیح والعمل علیه عند أکثر أهل العلم و
هو قول سفیان الثوری وابن المبارك وأهل الکوفة"۔

شافعیہ اس حدیث کو قعدۂ اُولیٰ پر محمول کرتے ہیں لیکن یہ تاویل بعید ہے کیونکہ اس
میں حضرت وائل کا فرمان " لأنظرن الی صلوة رسول الله صلی الله علیه وسلم" آپؐ
کی نماز کو اہتمام کے ساتھ دیکھنے پر دلالت کرتا ہے، لہٰذا اگر دونوں قعدوں میں ہیئت کے
اعتبار سے کچھ فرق ہوتا تو حضرت وائل اسے ضرور بیان فرماتے لہٰذا شافعیہ کی یہ جواب بھی مفید استدلال نہیں۔

---

[1] (ج۱ ص ۶۴) باب ما جاء فی وصف الصلوة ۱۲ م

[2] شرح معانی الآثار (ج۱ ص ۱۲۶ و ۱۲۷) باب صفة الجلوس فی الصلوة کیف هو ۱۲ م

[3] (ج۱ ص ۱۱۴) باب سنة الجلوس فی التشهد ۔ ۱۲ م

باب ماجاء فی الاشارۃ

"ورفع اصبعہ التی تلی الابہام یدعو بہا" حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث کی بنا پر جمہور سلف وخلف کا اتفاق ہے کہ اشارہ بالسبابہ مسنون ہے[1] اور اس کی سنیت پر بکثرت روایات شاہد ہیں[2]۔ البتہ چونکہ حنفیہ کی "ظاہر الروایۃ" اور متون معتبرہ میں اشارہ بالسبابہ کا ذکر نہیں ملتا، نہ اثباتًا نہ نفیًا، اس کی بنا پر بعض متأخرین نے اشارہ بالسبابہ کو غیر مسنون قرار دے دیا بلکہ "خلاصۂ کیدانی" میں اسے بدعت قرار دے دیا گیا اور بعض حضرات نے تو انتہائی تشدد اور غلو سے کام لیا اور اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے یہاں تک کہہ دیا "مارا قول ابوحنیفہ باید، قول رسولؐ کافی نیست (العیاذ باللہ)

حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اشارہ بالسبابہ کی مسنونیت میں ادنیٰ شک نہیں کیونکہ اس کی روایات حد شہرت کو پہنچی ہوئی ہیں، جہاں تک حنفیہ کی ظاہر الروایۃ کی کتابوں میں اشارہ بالسبابہ کے عدم ذکر کا تعلق ہے سو اس کی وجہ سے احادیث صحیحہ پر عمل کو ترک کرنا کسی طرح درست نہیں کیونکہ زیادہ سے زیادہ یہ عدم ذکر ہی تو ہے اور عدم ذکر عدم الشیٔ کو مستلزم نہیں ہوتا۔ نیز خود امام محمدؒ نے "موطأ"[2] میں اشارہ بالسبابہ کی حدیث ذکر کی ہے اور فرمایا ہے" قال محمد: وبصنیع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نأخذ وھو قول ابی حنیفۃ" اس تصریح کے بعد کسی قسم کے شبہ کی کیا گنجائش رہ جاتی ہے۔

رہی "خلاصۂ کیدانی" والی بات سو وہ فقہ حنفی کی کوئی معتبر کتاب نہیں[3] بلکہ اس کے مصنف بھی غیر معروف ہیں، علامہ شامیؒ "شرح عقود رسم المفتی" میں لکھتے ہیں کہ محض اس کتاب کو دیکھ کر فتویٰ دینا جائز نہیں۔

---

[1] چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "وفی الباب عن عبد اللہ بن الزبیر ونمیر الخزاعی وابی ھریرۃ وابی حمید ووائل بن حجر"، علامہ بنوری نور اللہ مرقدہ نے اس موضوع سے متعلقہ ان حضرات صحابہؓ کے علاوہ حضرت سعد، حضرت نمیر الخزاعی، حضرت عبد الرحمن بن ابزی، حضرت اسامہ بن الحارث اور حضرت خفاف بن ایماء بن رحضۃ الغفاری کی احادیث بھی مختلف کتب حدیث کے حوالہ سے "معارف السنن" میں ذکر کی ہیں من شاء فلیراجع ولیطالع (ج۳ من ص۱۰۳ الی ص۱۰۵)! ۱۲ مرتب

[2] (ص۱۰۸ و ۱۰۹) باب العبث بالحصی فی الصلوٰۃ وما یکرہ من تسویتہ ۱۲ مرتب

[3] وقال الشیخ البنوری فی معارف السنن (ج۳ ص۱۰۰): (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

دراصل منکرین اشارہ کو جس شخصیت کے فتویٰ سے سب سے زیادہ تقویت ملی وہ حضرت مجدد الف ثانی رحمہ اللہ ہیں ، انہوں نے اپنے مکتوبات میں اشارہ بالسبابہ کی سُنّیّت سے انکار کیا ہے اور اس پر طویل بحث کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اشارہ بالسبابہ کی احادیث مضطرب المتن ہیں کیونکہ اشارہ کی ہیئتوں کے بیان میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے[1] اور اگر اضطراب کی بنا پر حنفیہ قلتین کی حدیث کو رد کرسکتے ہیں تو اشارہ بالسبابہ کی احادیث کو بھی اس بنا پر رد کیا جاسکتا ہے ۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) "و" الخلاصة الكيدانية " رسالة صغيرة فى مسائل صفة الصلوٰة بيّن ما فيها من انواع المشروعات والمحظورات الثمانية اى الفرض والواجب و السنة والمستحب والحرام والمكروه تحريمًا وتنزيهًا والمباح ، وفيها مسائل ضعيفة ومصنفها المريض فى حاله بل لم يعرف حتى اسمه ۱۲ مرتب تجاوز الله عن ذنوبه الكبيرة والصغيرة ۞

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] فجاء فى رواية ابن عمرؓ عند ابى داؤد (ج ۱ ص ۱۴۲) باب الاشارة فى التشهد) قبض اصابعه كلها واشار باصبعه التى تلى الابهام " وفى رواية وائل بن حجرؓ عند النسائىؒ (ج ۱ ص ۱۸۷ ، باب قبض الثنتين مع اصابع اليد اليمنى وعقد الوسطى والابهام منها) "ثم قبض اثنتين من اصابعه وحلق حلقة ثم رفع اصبعه فرأيته يحركها يدعو بها " وفى رواية ابن الزبيرؓ عند ابى داؤد (ج ۱ ص ۱۴۲، باب الاشارة فى التشهد) " كان يشير باصبعه اذا دعا ولا يحركها " وفى رواية نمير عند ابى داؤد (ج ۱ ص ۱۴۲) رافعًا اصبعه السبابة قد حناها شيئًا راى أمالها قليلًا وفى رواية عبيد الله بن الزبير عند مسلم (ج ۱ ص ۲۱۶ ، باب صفة الجلوس و كيفية وضع اليدين على الفخذين) " واشار باصبعه السبابة ووضع ابهامه على اصبعه الوسطى " وعنده (اى مسلم) فى رواية ابن عمرؓ " وعقد ثلاثا وخمسين واشار بالسبابة " وفى رواية ابى هريرة عند النسائىؒ (ج ۱ ص ۱۸۷ ، باب النهى عن الاشارة باصبعين وبأى اصبع يشير) ان رجلًا كان يدعو (اى يتشهد) باصبعيه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : احّد احّد ". وهكذا ۱۲ العبد المذنب رشيد اشرف جعله الله خادمًا لعلم الحديث وموفقًا له .

لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ حضرت مجدد الف ثانیؒ کی جلالت قدر اور علوّ شان کے باوجود اس مسئلہ میں ان کی تائید نہیں کی جاسکتی " لان الحق أن الحق لیس معہ فی ھذہ المسئلۃ"
چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ حضرت مجدد الف ثانیؒ کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہیئت اشارہ کے بارے میں روایات میں جو اختلاف ہے اسے اضطراب نہیں کہا جاسکتا کیونکہ اضطراب اس وقت ہوتا ہے جبکہ حدیث ایک ہی ہو اور اس کے الفاظ میں کوئی ناقابل تطبیق اختلاف پایا جاتا ہو، اور یہاں یہ صورت نہیں کیونکہ یہ اختلاف ایک حدیث کے الفاظ کا اختلاف نہیں بلکہ متعدد صحابۂ کرام کی روایات کا اختلاف ہے اور اس اختلاف کی بناء پر تمام روایات کی اس قدرِ مشترک کو رد نہیں کیا جاسکتا کہ اشارہ فی التشہد مسنون ہے جبکہ اس قدر مشترک کا ثبوت بھی شہرت کے ساتھ ہے، علاوہ ازیں اس کی سُنّیت پر اجماع بھی ہے۔ پھر جہاں تک اس کی مختلف ہیئتوں کا تعلق ہے وہ درحقیقت واقعات و زمانہ کا اختلاف ہے کہ کبھی آپؐ نے ایک ہیئت سے اشارہ فرمایا اور کبھی دوسری ہیئت سے، اس اختلاف کو محدثین کی اصطلاح کے مطابق اضطراب نہیں کہا جاسکتا، اور اشارہ کی جو ہیئتیں احادیث میں ثابت ہیں ان میں سے ہر ایک پر عمل کرنا جائز ہے لیکن ہمارے نزدیک ترجیح اس کو حاصل ہے کہ ابہام اور وسطیٰ سے ایک حلقہ بنا کر سبابہ سے اشارہ کیا جائے فیرفعھا عند النفی (ای لا الٰہ) ویضعھا عند الاثبات[1] (ای الا اللہ)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّسْلِيمِ فِي الصَّلٰوةِ

"انہ کان یسلم عن یمینہ وعن یسارہ" اس حدیث کی بناء پر حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ نماز میں مطلقاً امام و مقتدی اور منفرد پر دو دو سلام واجب ہیں ایک دائیں جانب اور دوسرا بائیں جانب۔

لیکن امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ امام صرف ایک مرتبہ اپنے سامنے کی طرف منہ اٹھا کر سلام کرے اور اس کے بعد تھوڑا سا دائیں جانب کو مڑ جائے، اور مقتدی تین سلام پھیرے، ایک

---

[1] قالہ شمس الائمۃ الحلوانی، حکاہ ابن الہمام فی "الفتح" (ج ۱ ص ۲۲۱) و زاد لیکون الرفع للنفی والوضع للاثبات اھ کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۱۰۵) مرتب عفی عنہ۔

تلقاء الوجہ (جواباً للامام) اور ایک ایک دائیں بائیں۔ امام مالکؒ کا استدلال اگلے باب (باب منہ ایضاً) میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یسلم فی الصلوٰۃ تسلیمۃ واحدۃ تلقاء وجھہ ثم یمیل إلی الشق الأیمن شیئاً "

جمہور اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس میں زہیر بن محمد موجود ہیں اور ان کے بارے میں امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ ان سے اہل شام منکر احادیث روایت کرتے ہیں اور یہ روایت بھی اہل شام ہی کی ہے لہٰذا قابل استدلال نہیں۔

البتہ امام مالکؒ کی ایک نسبتہً مضبوط دلیل سنن نسائیؒ میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک طویل حدیث ہے اس میں سالم بن عبداللہ اپنے والد حضرت ابن عمرؓ کی صلوٰۃ سفر کا قصہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: " فصلی العشاء الآخرۃ ثم سلم واحدۃ تلقاء وجھہ ثم قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا حضر احدکم امر یخشی فوتہ فلیصل ھذہ الصلوٰۃ "

اس کے جواب میں بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ حالت عذر پر محمول ہے جیسا کہ روایت کا آخری جملہ بھی اس کی تائید کر رہا ہے۔ لیکن یہ جواب ان حضرات کے مسلک پر تو درست ہوسکتا ہے جو پہلے سلام کو واجب اور دوسرے کو سنّت یا مستحب کہتے ہیں جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ کی روایت شاذہ بھی یہی ہے اور محقق ابن ہمامؒ کا فتویٰ بھی اسی پر ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ کی روایت مشہورہ یہ ہے کہ دونوں سلام واجب ہیں۔ اس صورت میں یہ جواب صحیح نہ ہوگا۔ چنانچہ علامہ عینیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ بعض اوقات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرا سلام اس قدر آہستہ کہا ہو کہ بعض حضرات اسے ایک ہی سلام سمجھ بیٹھے ہوں۔ نیز روایات کثیرہ کے مقابلے میں چند شاذ روایات کو ترجیح کیسے دی جاسکتی ہے، جبکہ امام طحاویؒ نے احادیث تسلیمتین بیس صحابہ کرام سے نقل کی ہیں لہٰذا اس تواتر کو چند ضعیف یا محتمل روایات کی بناء پر چھوڑنے کا کوئی سوال نہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ حَذْفَ السَّلَامِ سُنَّةٌ

حذف السلام سنۃ " حذف سلام کی دو تفسیریں کی گئی ہیں۔ ایک یہ کہ " ورحمۃ اللہ "

لہ (ج ۱ ص ۹۹) باب الوقت الذی یجمع فیہ المسافر بین المغرب والعشاء ۱۲ م

کی "کا" پر وقف کیا جائے یعنی اس کی حرکت کو ظاہر نہ کیا جائے ۔
دوسرے یہ کہ اس کے حروف مدہ کو زیادہ نہ کھینچا جائے یہ دونوں تفسیریں بیک وقت درست ہیں اور دونوں پر عمل کرنا چاہئے واللہ اعلم ۔

باب ما جاء في وصف الصّلوٰة

افعال صلوٰۃ کو الگ الگ بیان کرنے کے بعد اس باب میں ان کو مجتمعًا بیان کرنا مقصود ہے اس مقصد کے لئے اس باب میں امام ترمذیؒ نے تین حدیثیں ذکر کی ہیں پہلی دو حدیثیں مسیٔ فی الصلوٰۃ کے واقعہ پر مشتمل ہیں جن میں سے پہلی حضرت رفاعہ بن رافعؓ سے مروی ہے اور دوسری حضرت ابوہریرہؓ سے، جبکہ تیسری حدیث ابوحمید ساعدیؓ کی ہے اور فقہ کے بہت سے اتفاقی و اختلافی مسائل پر مشتمل ہے ۔

اذ جاء رجل کالبدوی " یہ خلاد بن رافع تھے اور راوی حدیث رفاعہ بن رافع ان کے بھائی ہیں، یہ دونوں حضرات بدریین میں سے ہیں، اور "کالبدوی" اس لئے کہا کہ نماز پڑھنے کے انداز سے وہ بدوی معلوم ہو رہے تھے فی الواقعہ بدوی نہ تھے ۔

فصلی فاخف صلوٰتہ " غالبًا یہ نماز تحیۃ المسجد تھی اور تخفیف صلوٰۃ سے مراد تعدیل ارکان نہ کرنا ہے، چنانچہ ایک روایت میں " لا یتم رکوعًا ولا سجودًا " کے الفاظ اس پر دال ہیں ۔

فارجع " یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو پہلی مرتبہ ہی تعلیم کیوں نہیں دی ؟ بار بار نماز کیوں لوٹوائی جبکہ آپ کو معلوم تھا کہ وہ نماز میں مکروہات تحریمیہ کا ارتکاب کر رہے ہیں ۔

علامہ توربشتیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ جب پہلی بار نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے " ارجع فصل فانک لم تصل " فرمایا اس وقت حضرت خلادؓ کو چاہئے تھا کہ وہ اسی وقت اپنی غلطی معلوم کرتے لیکن انہوں نے اپنی غلطی معلوم نہیں کی بلکہ کچھ کہے بغیر نماز لوٹانے کے لئے چلے گئے، گویا عملًا اس بات کا اظہار کیا کہ نماز کا طریقہ مجھے معلوم ہے، آپؐ نے مناسب سمجھا کہ ان کے

لہ مصنف ابن ابی شیبۃ (ج ١ ص ٢٨٧) فی الرجل ینقص صلوٰتہ وما ذکر فیہ وکیف یصنع ١١

عالم بالصلوٰۃ ہونے کے زعم کو توڑا جائے چنانچہ آپ نے ان کو اس وقت تک تعلیم نہیں دی جب تک کہ انہوں نے خود دریافت نہیں کرلیا۔ علامہ ابن الجوزیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ درحقیقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہ دیکھنا چاہتے تھے کہ ترکِ تعدیل حضرت خلادؓ سے اتفاقاً سرزد ہوگیا ہے یا یہ ان کی عادت ہے۔ جب یہ معلوم ہوگیا کہ یہ ان کی عادت ہے تو پھر آپ نے صحیح طریقہ بتلادیا گویا یہ تین مرتبہ نماز پڑھوانا تقریرِ خطاء کے لئے نہیں تھا بلکہ تحقیقِ خطاء کے لئے تھا، نیز اس طریقہ میں مشقت زیادہ ہوئی اور مشقت کے بعد حاصل ہونے والا علم اوقع فی النفس ہوتا ہے۔

فصل فانک لم تصل " اس حدیث سے تعدیلِ ارکان کا مسئلہ متعلق ہے جو تفصیل کے ساتھ " باب ماجاء فیمن لایقیم صلبہٗ فی الرکوع والسجود" میں گذر چکا ہے۔

ثم تشھد فاقم ایضاً " عام طور سے تشہد کا مطلب اذان بتایا جاتا ہے لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ منفرد کے لئے اذان زیادہ سے زیادہ مستحب ہے اور یہاں صیغۂ امر استعمال کیا گیا ہے، اس لئے ملا علی قاریؒ نے اس کا مطلب یہ بتایا ہے کہ تشہد سے مراد وضوء کے بعد شہادتین کا پڑھنا ہے اور اقامت سے مراد تکبیر نہیں بلکہ اقامتِ صلوٰۃ یعنی نماز پڑھنا ہے، لیکن یہ توجیہ تکلف سے خالی نہیں، خاص طور پر لفظ ایضاً اس کی تردید کر رہا ہے، اس لئے بظاہر پہلے ہی معنیٰ مراد ہیں اور یہ حکم بحیثیت منفرد کے نہیں بلکہ بحیثیت ایک فردِ جماعت کے دیا جا رہا ہے کہ نماز کا معروف طریقہ یہی ہے۔ واللہ اعلم۔

فإن کان معک قرآن فاقرأ " حضرت ابوہریرہؓ کی اگلی روایت میں "ثم اقرأ بما تیسر معک من القرآن " کے الفاظ آئے ہیں، ان دونوں الفاظ سے بعض حنفیہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ قراءت فاتحہ فرض نہیں ورنہ آپ یہاں فاتحہ کا بطورِ خاص ذکر فرماتے۔

لیکن یہ استدلال دو وجہ سے درست نہیں۔ ایک تو اس لئے کہ اس روایت کے بعض طرق میں فاتحہ کا ذکر صراحۃً موجود ہے[1]، دوسرے اس لئے کہ یہاں فاتحہ اور سورۃ دونوں مراد ہیں، کیونکہ فاتحہ اگرچہ فرض نہیں لیکن واجب ہونے کی حیثیت سے اس کا ترک مکروہ تحریمی اور موجب اعادہ ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہاں پر ایک واجب ہی کے ترک پر حضرت خلادؓ کو تنبیہ

---

[1] چنانچہ مسند احمد کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں "ثم اقرأ بأم القرآن ثم اقرأ بما شئت" انظر آثار السنن (ص ۱۱۴) باب الاعتدال والطمانینۃ فی الرکوع والسجود ۱۲ مرتب عفی عنہ۔

فرمارہے ہیں، لہذا یہ کیسے ممکن ہے کہ خود نماز کا صحیح طریقہ بتاتے ہوئے کسی واجب کو چھوڑ دیں۔
لہذا صحیح یہی ہے کہ جن روایتوں میں، فاتحہ کی تصریح نہیں وہاں بھی "اقرأ ما تیسّر معک من القرآن" وغیرہ الفاظ کی مراد میں سورۂ فاتحہ بھی شامل ہے اور جہاں تک سورۂ فاتحہ کی عدم فرضیت کا تعلق ہے اس کے دلائل اپنی جگہ مستقل ہیں۔

"والا فاحمد الله وکبّره وهلّله" یہ حکم باتفاق اس شخص کے لئے ہے جو کوشش کے باوجود قرأت پر قادر نہ ہو یا اسلام لانے کے بعد اسے تعلّم قرأت کا موقعہ نہ ملا ہو۔

"وافعل ذلك فی صلوتك کلّها" (فی الروایۃ الثانیۃ) اس سے امام شافعیؒ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ قرأت چاروں رکعات میں فرض ہے، جبکہ حنفیہ کے نزدیک اولیین میں قرأت فرض ہے اور اخریین میں مسنون یا مستحب۔

حنفیہ کی دلیل مصنّف[1] ابن ابی شیبہ میں حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا اثر ہے "اقرأ فی الأولیین وسبّح فی الاخریین" ابن ابی شیبہؒ نے حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ کے اس مفہوم کے آثار مختلف سندوں سے روایت کئے ہیں۔ ان میں سے اگرچہ بعض کے طرق میں انقطاع ہے لیکن علامہ عینیؒ نے "عمدۃ القاری[2]" میں ان آثار کو صحیح سند کے ساتھ بھی روایت کیا ہے۔

"وهو فی عشرۃ من اصحاب النبی صلی الله علیه وسلم" (فی الروایۃ الثالثۃ)، حضرت شاہ صاحبؒ نے ثابت کیا ہے کہ یہ جملہ کسی راوی کا وہم ہے، لیکن اس سے مسئلہ کے ثبوت و عدم ثبوت پر کوئی بڑا فرق نہیں پڑتا۔

قوله "وفتخ اصابع رجلیه" فتخ (بالخاء المعجمۃ) کے لغوی معنی ہیں نرم کرنا اور یہاں مراد ہے نرمی کے ساتھ انگلیوں کو قبلہ رخ کر دینا اور یہی مسنون طریقہ ہے۔

"حتی اذا قام من سجدتین کبّر ورفع یدیه" سجدتین سے مراد رکعتین ہیں جیسا کہ امام ترمذیؒ نے بھی تصریح کی ہے اور اس موقعہ پر رفع یدین امام شافعیؒ کا بھی مسلک نہیں لہذا رفع یدین کے باب میں یہ حدیث ان کا مستدل نہیں بن سکتی۔

"قال ابو عیسیٰ: هذا حدیث حسن صحیح" امام ترمذیؒ نے اگرچہ اس روایت کی

---

[1] (ج ۱ ص ۳۷۲) من کان یقول یسبّح فی الأخریین ولا یقرأ ۱۲ م
[2] انظر (ج ۳ ص ٦۲) ۱۲ م

تحسین و تصحیح کی ہے لیکن امام طحاویؒ[1] اور بعض دوسرے محدثین نے اس کی تضعیف کی ہے اور اسے معلول قرار دیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ محمد بن عمرو بن عطاء کا سماع حضرت ابو حمید ساعدیؓ سے نہیں ہے نیز محمد بن عمرو کی ملاقات ابو قتادہ سے نہ ثابت ہے اور نہ اس کا امکان ہے۔ علاوہ ازیں اس میں عبدالحمید بن جعفر راوی ضعیف ہیں، بعض دوسرے محدثین نے ان باتوں کی تردید کرتے ہوئے جوابات دینے کی کوشش کی ہے۔

پھر اس موقعہ پر فریقین کا کلام خاصا طویل ہے جسے نقل کرنے کی یہاں ضرورت نہیں کیونکہ نہ تو امام شافعیؒ کا استدلال اس حدیث کی تصحیح پر موقوف ہے نہ ہی حنفیہ کا جواب اس کی تضعیف پر[2]۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقِرَاءَةِ فِي الصُّبْحِ

یہاں سے چار ابواب[3] مختلف نمازوں میں قراءۃ کی مقدار مسنون سے متعلق ہیں، اس پر تقریباً تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ فجر اور ظہر میں طوال مفصل، عصر اور عشاء میں اوساط مفصل اور مغرب میں قصار مفصل پڑھنا مسنون ہے اور اس میں اصل حضرت

---

[1] شرح معانی الآثار طبع المکتبۃ الرحیمیہ (ج ۱ ص ۱۲۶ و ص ۱۲۷) باب صفۃ الجلوس فی الصلوٰۃ کیف ہو ۱۲

[2] واخرجہ البخاری (فی صحیحہ ج ۱ ص ۱۱۴) باب سنۃ الجلوس فی التشہد) من طریق محمد بن عمرو بن حلحلۃ عن محمد بن عمرو بن عطاء ولیس فی سندہ عبدالحمید بن جعفر ولیس فی متنہ ذکر ابی قتادۃ ولا ذکر عشرۃ من الصحابۃ ولا ذکر رفع الیدین عند الرکوع ولعدہ ولعد الرکعتین وفیہ وصف بالتورک فقط

الملتقط من معارف السنن (ج ۳ ص ۱۲۹) بتغیر یسیر ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] (۱) الباب المذکور

(۲) فی القراءۃ فی الظہر والعصر

(۳) فی القراءۃ فی المغرب

(۴) فی القراءۃ فی صلوٰۃ العشاء ——— ۱۲ مرتب

عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا مکتوب[1] ہے جو انہوں نے حضرت ابوموسیٰ اشعری رضؓ کو لکھا تھا، اس میں یہی تفصیل مذکور ہے، اس خط کے کئی حصے امام ترمذیؒ نے ان چار ابواب میں ذکر کئے ہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول بھی مجموعۂ روایات سے یہی معلوم ہوتا ہے البتہ کبھی اس کے خلاف بھی ثابت ہے مثلاً مغرب کی نماز میں سورۂ طور[2] سورۂ مرسلات[3] اور سورۂ حٰم الدخان[4] کا پڑھنا لیکن اس قسم کے واقعات بیان جواز پر محمول ہیں تاکہ لوگ کسی خاص سورۃ کو واجب نہ سمجھ لیں۔

والله اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب

---

[1] رواہ عبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۲ ص ۱۰۴) باب مایقرأ فی الصلوٰۃ، وابن ابی شیبۃ فی مصنفہ (ج ۱ ص ۳۵۸ _ مایقرأ بہ فی المغرب) مختصراً ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۰۵) باب الجہر فی المغرب ۱۲

[3] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۰۵) باب القراءۃ فی المغرب ۱۲

[4] نسائی (ج ۱ ص ۱۵۴) القراءۃ فی المغرب بحٰم الدخان ۱۲

* * *

باب ماجاء فی
القراءة خلف الامام

قرارت فاتحہ خلف الامام کا مسئلہ ابتداء سے مختلف فیہ اور معرکۃ الآراء رہا ہے، اس مسئلہ کو نماز کے اختلافی مسائل میں سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے کیونکہ اس میں اختلاف افضلیت اور عدم افضلیت کا نہیں جواز و عدم جواز بلکہ وجوب و تحریم کا ہے، چنانچہ اس مسئلہ پر قلمی اور زبانی مناظرات کا بازار گرم رہا ہے اور اس موضوع پر فریقین کی طرف سے اتنی تصانیف لکھی گئی ہیں جن سے ایک پورا کتب خانہ تیار ہوسکتا ہے۔

ہمارے علم میں اس موضوع پر سب سے پہلی مستقل کتاب امام بخاریؒ نے "جزء القراءة خلف الإمام" کے نام سے لکھی ہے اور ان کے بعد امام بیہقیؒ نے اس موضوع پر "کتاب القراءة" تحریر فرمائی، اُس ابتدائی دور میں کسی حنفی عالم کی اس موضوع پر کسی مستقل کتاب کا ذکر نہیں ملتا البتہ امام بیہقیؒ اپنی "کتاب القراءة" میں بکثرت ایک حنفی عالم کی تردید کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ علماء احناف میں سے کسی نے اس مسئلہ پر امام بیہقیؒ سے پہلے کوئی کتاب لکھی تھی، پھر آخری دور میں جب غیر مقلدین نے اس مسئلہ کو بہت اچھالا اور اس کی وجہ سے حنفیہ کے خلاف محاذ قائم کیا اور ان کی نمازوں کے فاسد ہونے کا اعلان کیا تو علماء ہند نے اس کے جواب میں متعدد کتابیں تالیف کیں چنانچہ علامہ عبدالحیؒ لکھنوی نے "امام الکلام فی القراءة خلف الامام" اور اس کا حاشیہ "غیث الغمام فی القراءة خلف الامام" تحریر فرمایا، نیز حضرت مولانا محمد قاسمؒ صاحب نانوتوی نے "الدلیل المحکم فی ترك القراءة للمؤتم" اور "توثیق الکلام فی ترك القراءة خلف الامام"، حضرت مولانا رشید احمد صاحبؒ گنگوہی نے "هدایة المعتدی فی قراءة المقتدی"، حضرت مولانا احمد علی صاحبؒ سہارنپوری نے "الدلیل

القوی علی ترک القراءۃ للمقتدی" شیخ محمد ہاشم سندھی نے "تنقیح الکلام فی القراءۃ خلف الامام" اور علامہ ظہیر حسن نیموی نے متعدد رسالے تالیف فرمائے۔ پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے ایک رسالہ فارسی زبان میں "فصل الخطاب فی مسئلۃ اُم الکتاب" پھر دوسرا رسالہ عربی میں "خاتمۃ الخطاب فی مسئلۃ فاتحۃ الکتاب" تحریر فرمایا۔ پھر حضرت مولانا ظفر احمد صاحبؒ عثمانی صاحب "اعلاء السنن" نے بھی "فاتحۃ الکلام فی القراءۃ خلف الامام" تحریر فرمایا۔ پھر آخر میں ہمارے زمانے میں حضرت مولانا سرفراز خان صاحب صفدر نے "احسن الکلام فی ترک القراءۃ خلف الامام" کے نام سے دو جلدوں میں اسی موضوع پر کتاب لکھی، جسے اس موضوع کے مباحث کا جامع ترین ذخیرہ کہنا چاہئے ـــــ ہم یہاں اس مسئلہ کی ضروری تحقیق اختصار کے ساتھ پیش کریں گے۔

تفصیل مذاہب

اس مسئلہ میں مذاہب کی تفصیل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قراءتِ فاتحہ خلف الامام صلوات جہریہ اور صلواتِ سریہ دونوں میں مکروہ تحریمی ہے۔ چنانچہ حنفیہ کی ظاہر روایت یہی ہے۔ البتہ امام محمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ قرأتِ فاتحہ خلف الامام جہریہ میں مکروہ اور سریہ میں مستحب یا کم از کم مباح ہے۔ اسی کو علامہ عبدالحی لکھنویؒ اور بعض دوسرے متاخرین حنفیہ نے اختیار کیا ہے اور حضرت شاہ صاحبؒ کا میلان بھی اسی جانب معلوم ہوتا ہے۔ لیکن محقق ابن الہمام نے اس روایت کی تردید کی ہے۔

دوسری طرف امام شافعیؒ کے نزدیک قراءت فاتحہ خلف الامام جہری اور سری دونوں نمازوں میں واجب ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ اس بات پر متفق ہیں کہ جہری نمازوں میں قراءتِ فاتحہ خلف الامام واجب نہیں، لیکن پھر اُن سے مختلف روایات ہیں، بعض روایات میں قراءتِ فاتحہ خلف الامام مکروہ، بعض میں جائز اور بعض میں مستحب قرار دی گئی ہے۔ اور سری نمازوں کے بارے میں اُن سے تین روایات ہیں۔ ایک یہ کہ قراءت واجب ہے، دوسری یہ کہ مستحب ہے اور تیسری یہ کہ مُباح ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جہری نمازوں میں وجوبِ قراءت کا قول صرف امام شافعیؒ کا ہے۔ بلکہ یہ بات بھی ان کے مشہور قول کے مطابق ہے، ورنہ تحقیق یہ ہے کہ امام شافعیؒ بھی جہری نمازوں میں وجوبِ قراءت کے قائل نہیں ہیں۔

« المغنی [1] » میں ابن قدامہ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، نیز " کتاب الاُم [2] " میں خود امام شافعیؒ کے کلام سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے اس لئے کہ اس میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں " ونحن نقول کل صلوٰۃ صلیت خلف الامام والامام یقرأ قراءۃ لا یسمع فیھا قرأ فیھا "۔ اور " کتاب الاُم " امام شافعیؒ کی کتب جدیدہ میں سے ہے نہ کہ کتب قدیمہ میں سے، جیسا کہ حافظ ابن کثیرؒ نے " البدایۃ والنھایۃ " میں اور علامہ سیوطیؒ نے " حسن المحاضرۃ " (ج۱ ص ۱۲۲) میں اس کی تصریح کی ہے کہ " کتاب الاُم " امام شافعیؒ نے مصر منتقل ہونے کے بعد تالیف کی، لہٰذا یہ ان کی کتب جدیدہ میں سے ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ امام شافعیؒ کا قول جدید ہو نہ کہ قول قدیم۔ اس سے واضح ہوا کہ صلوات جہریہ میں وجوب قراءۃ کا مسلک صرف ہمارے زمانہ کے غیر مقلدین کا ہے یہاں تک کہ داؤد ظاہریؒ بھی اس کے قائل نہیں [4] نیز علامہ ابن تیمیہؒ [5] بھی جہری نمازوں میں ترکِ قراءت فاتحہ خلف الامام کے قائل ہیں۔ اور سری نمازوں میں بھی غالباً صرف استحبابِ قراءت ہی کے قائل ہیں۔

---

[1] احسن الکلام (ج۱ ص۹) بإحالۃ مغنی ابن قدامۃ (ج۱ ص ۶۰۹) ۱۲

[2] (ج ۷ ص ۱۵۳) ۱۲ [3] فقال : ثم انتقل (ای الامام الشافعیؒ۔ مرتب) منھا (ای من بغداد) فاقام بھا الی ان مات فی ھذہ السنۃ (سنۃ ۲۰۴ھ) وصنف بھا کتاب الاُم وھو من کتبہ الجدیدۃ لانھا من روایۃ الربیع بن سلیمان وھو مصری وقد زعم امام الحرمین (وھو عبد الملک ابو المعالی الجوینی الشافعی شیخ الامام الغزالیؒ، لقب بامام الحرمین لأجل تدریسہ زمناً طویلاً فی الحرمین الشریفین۔ مرتب) وغیرہ انہ من القدیم وھذا بعید وعجیب من مثلہ (البدایۃ والنھایۃ ج ۱۰ ص ۲۵۲) الملتقط من " احسن الکلام " (ج۱ ص ۵۳ و ۵۴) بتغییر یسیر۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] کما فی " احسن الکلام " (ج۱ ص ۵۱) بإحالۃ مغنی ابن قدامۃ (ج۱ ص ۶۰۹) ۱۲

[5] انظر " احسن الکلام " (ج۱ ص ۶۸ إلی ص ۷۰) نیز علامہ ابن القیمؒ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے، حوالۂ بالا (ص ۷۰ و ۷۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

قائلین قرأت فاتحہ خلف الامام کے دلائل

حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی حدیث

امام شافعیؒ اور قائلین قراءتِ فاتحہ خلف الامام کی سب سے قابل اعتماد اور قوی دلیل حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی حدیثِ باب ہے: "قال صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصبح فثقلت علیہ القراءۃ فلما انصرف قال انی اراکم تقرءون وراء امامکم قال قلنا یا رسول اللہ ای واللہ قال لا تفعلوا الا بام القرآن فانہ لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بھا" یہ حدیث اگرچہ شافعیہ کے مسلک پر صریح ہے لیکن صحیح نہیں چنانچہ امام احمدؒ نے اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے کما حکاہ ابن تیمیۃؒ فی فتاواہ[1]۔ نیز حافظ ابن عبد البرؒ اور بعض دوسرے محدثین نے بھی اسے معلول کہا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی یہ حدیث تین طریقوں سے مروی ہے:

۱ صحیحینؒ کی مرفوع روایت "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: "لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب" (لفظہ للبخاری)[2]

۲ ابن ابی شیبہؒ نے مصنف[3] میں، طحاویؒ نے احکام القرآن[4] میں اور علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ[5] میں محمود بن الربیعؒ سے نقل کیا ہے "قال: صلیت صلوٰۃ والی جنبی عبادۃ بن الصامت، قال فقرأ بفاتحۃ الکتاب، قال: فقلت لہ: یا ابا الولید! الم أسمعک تقرأ بفاتحۃ الکتاب؟ قال: أجل، انہ لا صلوٰۃ الا بھا"

---

[1] (ج۲۳ ص ۲۸۷) طبع دار الکتب الحدیثۃ بمصر ۱۲

[2] فاخرجھا البخاری فی باب "وجوب القراءۃ للامام والماموم فی الصلوات کلھا فی الحضر والسفر وما یجھر فیھا وما یخافت" من صحیحہ (ج۱ ص ۱۰۴) و مسلم فی کتاب الصلوٰۃ تحت باب وجوب قراءۃ الفاتحۃ فی کل رکعۃ وانہ اذا لم یحسن الفاتحۃ ولا امکنہ تعلمھا قرأ ما تیسر لہ غیرھا" من صحیحہ (ج۱ ص ۱۶۹)۔ سیفی عفی عنہ۔

[3] (ج۱ ص ۳۷۵) کتاب الصلوات، من رخص فی القرأۃ خلف الامام ۱۲

[4] کما فی الجوھر (معارف السنن۔ ج۳ ص ۲۰۰) ۱۲

[5] (ج۲ ص ۶۳) و (ج۲ ص ۴۶) انظر معارف السنن (ج۳ ص ۲۰۰) ۱۲ سیفی

(واللفظ لابن ابی شیبۃ) فتاویٰ ابن تیمیہؒ کی روایت میں خلف الامام کی بھی تصریح ہے۔

۳ ترمذی کی مذکورہ بالاحدیث باب۔

ان تینوں طرق میں سے پہلا طریق بالاتفاق صحیح ہے لیکن اس سے فریق ثانی کا استدلال صحیح نہیں۔ اس لئے کہ حنفیہ اس کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ یہ منفرد یا امام کے حق میں ہے، دوسرے جوابات اور تفصیل آگے آئے گی۔

رہا دوسرا طریق سو وہ بھی صحیح ہے لیکن اس سے بھی شافعیہ وغیرہ کے مذہب پر کوئی صریح دلیل مرفوع قائم نہیں ہوتی کیونکہ وہ حضرت عبادہؓ کا اپنا اجتہاد ہے، یعنی انہوں نے "لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ" والی حدیث کو امام اور مقتدی دونوں کے لئے عام سمجھا اور اس سے یہ حکم مستنبط کیا کہ مقتدی پر بھی قرارت فاتحہ واجب ہے لیکن ان کا یہ استنباط احادیث مرفوعہ کے مقابلہ میں حجت نہیں ہوسکتا۔ بلکہ اس حدیث سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے۔ کیونکہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اکثر صحابہ وتابعین ترک قرارت خلف الامام پر کاربند تھے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو حضرت محمود بن الربیعؓ حضرت عبادہؓ کو قرارت فاتحہ کرتے ہوئے دیکھ کر تعجب سے سوال نہ کرتے، ان کا تعجب سے سوال کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت عبادہؓ کا یہ عمل صحابہؓ وتابعینؒ کے عام عمل کے خلاف تھا۔ اس کے علاوہ ظاہر یہ ہے کہ حضرت محمودؓ بن الربیع نے فاتحہ کی قرارت نہیں کی اس کے باوجود حضرت عبادہؓ نے ان کو اعادۂ نماز کا حکم نہیں دیا اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عبادہؓ کے نزدیک بھی قرارت فاتحہ مقتدی کے لئے واجب نہیں تھی۔

اب صرف تیسرا طریق رہ جاتا ہے یعنی ترمذی کی حدیث باب کا، سو وہ بیشک شافعیہ کے مذہب پر صریح ہے لیکن صحیح نہیں اور امام احمدؒ، علامہ ابن تیمیہؒ، حافظ ابن عبدالبرؒ اور دوسرے محقق محدثین نے مندرجہ ذیل اعتراضات کی بنا پر معلول اور غیر صحیح قرار دیا ہے۔

۱ ____ محدثین کا خیال یہ ہے کہ کسی راوی نے وہم اور غلطی سے پہلی دو روایتوں کو خلط ملط کرکے یہ تیسری روایت بنادی ہے۔ اس وہم کی ذمہ داری مکحول پر عائد کی جاتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی یہ حدیث محمود بن الربیع کے بہت سے شاگردوں نے روایت کی ہے لیکن وہ سب اس کو یا تو پہلے طریق سے روایت کرتے ہیں یا دوسرے طریق سے، یعنی ان میں سے کسی نے بھی قرارت فاتحہ خلف الامام کا حکم صراحۃً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب نہیں کیا، یہ نسبت صرف مکحول نے کی ہے اور حدیث کو تیسرے طریق سے روایت کیا ہے

اور مکحول اگرچہ بحیثیت مجموعی ثقہ ہیں لیکن محدثین اور علماء جرح و تعدیل نے ان کے بارے میں یہ تصریح کی ہے کہ بسا اوقات ان کو روایات میں وہم ہوجاتا ہے یہاں بھی ظاہر یہ ہے کہ اس روایت میں بھی ان کو وہم ہوا ہے اور انہوں نے دو تین روایتوں کو خلط ملط کر کے ایک مستقل روایت بنادی۔ اس وہم کی پوری تفصیل علامہ ابن تیمیہؒ نے فتاویٰ[1] میں ذکر کی ہے۔ نیز امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد حضرت عبادہؓ کی اس حدیث کو امام زہریؒ کے طریق سے نقل کیا ہے جس میں صرف "لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب" کے الفاظ ہیں، اور پھر فرمایا "وھذا اصح"۔

۲۔ ___ اس حدیث کی سند میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے جس کی وجوہ درج ذیل ہیں:

(۱) بعض طرق کی سند یہ ہے "مکحول[2] عن عبادۃ الصامت" انقطاع کے ساتھ "فإن مکحول لم یسمع من عبادۃ بالاتفاق"۔

(۲) بعض میں "عن مکحول عن محمود بن الربیع عن عبادۃ بن الصامت" کے طریق سے مروی ہے کما عند الترمذی فی الباب۔

(۳) ایک طریق اس طرح مروی ہے "مکحول عن نافع بن محمود عن عبادۃ بن الصامت" کما عند ابی داؤد[3]۔

(۴) بعض طرق میں سند اس طرح ہے "مکحول[4] عن نافع بن محمود عن محمود بن الربیع عن عبادۃ بن الصامت"

(۵) بعض میں اس طرح ہے "مکحول عن محمود[5] عن ابی نعیم انہ سمع عبادۃ بن الصامت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم"

---

[1] (ج۲۲ ص۱۷۸) طبع دار الکتب الحدیثۃ بمصر ۱۲

[2] کما فی سنن الدارقطنیؒ (ج۱ ص۳۱۹) باب وجوب قراءۃ ام الکتاب فی الصلوٰۃ وخلف الامام ۱۲ سیفی [3] (ج۱ ص۱۱۹) باب من ترک القراءۃ فی صلوتہ ۱۲

[4] کما ھو فی الاصابۃ فی ترجمۃ محمود (ج۳ ص۳۸۶) عن الدارقطنی (کذا فی معارف السنن (ج۳ ص۲۰۳) مرتب عفی عنہ [5] کما عند الدارقطنی فی سننہ (ج۱ ص۳۱۹) باب وجوب قراءۃ ام الکتاب فی الصلوٰۃ وخلف الامام ۱۲ سیفی

(۶) ایک طریق میں مکحول اسے رجاء بن حیوہ کے واسطہ سے عبداللہ بن عمروؓ سے روایت کرتے ہیں۔ کما اشار الیہ الماردینی۔ (معارف السنن ج ۳ ص ۲۰۳)

(۷) ایک طریق میں مکحول براہ راست عبداللہ بن عمروؓ سے روایت کرتے ہیں۔ حکاہ ایضاً الماردینی (معارف السنن ج ۳ ص ۲۰۳)

(۸) ایک طریق میں رجاء اسے محمود بن الربیع سے موقوفاً علیٰ عبادہؓ روایت کرتے ہیں۔ کما عند الطحاوی فی احکامہ، کما حکاہ الماردینی (معارف السنن ج ۳ ص ۲۰۳)

اضطراب سند کی ان وجوہ ثمانیہ سے پتہ چلتا ہے کہ یہ حدیث رفعاً ووقفاً بھی مضطرب ہے اور اتصالاً وانقطاعاً بھی، اور اس اعتبار سے بھی اس میں اضطراب پایا جاتا ہے کہ عبادہؓ سے اس کو روایت کرنے والے نافع بن محمود ہیں یا محمود بن الربیع یا پھر ابونعیم۔ نیز اس میں بھی اضطراب ہے کہ یہ قصہ حضرت عبادہؓ کا ہے یا عبداللہ بن عمروؓ کا۔ وھل بعد ھٰذا الاضطراب الشدید یکون الحدیث حجۃ؟

۳ ــــ اس حدیث کے متن میں بھی اضطراب ہے، جس کی تفصیل حضرت شاہ صاحبؒ نے "فصل الخطاب" میں بیان فرمائی ہے فلیراجع۔[۱]

۴ ــــ مکحول کے بارے میں یہ معروف ہے کہ وہ مدلسین میں سے ہیں اور یہ اُن کا عنعنہ ہے۔

۵ ــــ مکحول کے شاگرد محمد بن اسحاق ہیں ان کے بارے میں پیچھے یہ گذر چکا ہے کہ ان کے تفردات اور عنعنہ مشکوک ہیں۔

۶ ــــ ابوداؤد وغیرہ کی روایت میں نافع بن محمود آئے ہیں اور وہ مجہول ہیں، بلکہ اغلب یہ ہے کہ ترمذی کی روایت میں بھی مکحول نے ان سے تدلیس کی ہے۔

ان وجوہ کی بناء پر محدثین نے اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے۔ یہاں تک کہ حافظ شمس الدین ذہبیؒ جو شافعیہ میں سے ہیں اور اسانید وعلل کے ماہر نقاد سمجھے جاتے ہیں، انہوں نے "میزان الاعتدال" میں محمود بن الربیع کے ترجمہ کے تحت یہ اعتراف کیا ہے کہ ان کی یہ حدیث معلول ہے۔

---

[۱] انظر لتفصیل الاضطرابات فی لفظ حدیث عبادۃؓ معارف السنن (ج ۳ من ص ۲۰۳ إلی ص ۲۰۵) فقد ذکر الشیخ البنوریؒ ثلاثۃ عشر لفظاً فی حدیث عبادۃ بن الصامتؓ ۱۲ سیفی عفی عنہ۔

لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں۔

اور اگر بالفرض تھوڑی دیر کے لئے اس حدیث کو صحیح بھی تسلیم کرلیا جائے تو بھی شافعیہ کا استدلال اس سے درست نہیں ہوسکتا اس کی وجہ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ نے "ھدایۃ المعتدی فی قراءۃ المقتدی" میں یہ بیان فرمائی ہے کہ محل استدلال "لاتفعلوا إلا بأم القرآن" ہے اور یہاں نہی سے استثناء کیا گیا ہے اور جب نہی سے استثناء کیا جائے تو مستثنیٰ کی اباحت ثابت ہوتی ہے نہ کہ وجوب۔

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ آگے "لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بھا" کا جملہ بھی آرہا ہے جو وجوب پر دلالت کررہا ہے۔

اس کا جواب حضرت گنگوہیؒ نے "ھدایۃ المعتدی" میں یہ دیا ہے کہ یہ جملہ حکم قرأۃ فاتحہ کی تعلیل نہیں بلکہ استشہاد[1] ہے اور مطلب یہ ہے کہ فاتحہ کے پڑھنے میں حرج نہیں کیونکہ اس کی بڑی اہمیت ہے اور جب یہ دوسروں (امام و منفرد) کے حق میں واجب ہے تو مقتدی کے حق میں کم از کم جائز ہوگی[2]۔

مختصر یہ کہ حضرت عبادہ بن صامتؓ کی حدیث کا صرف پہلا طریق یعنی "لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب" ہی صحیح ہے لیکن اس سے قراءت فاتحہ خلف الامام پر استدلال نہیں ہوسکتا۔ اوّل تو اس لئے کہ دوسرے دلائل کی روشنی میں یہ حکم امام اور منفرد کے ساتھ مخصوص ہے مقتدی کے لئے یہ حکم نہیں کیونکہ مقتدی اس کا تابع ہوتا ہے کما سیأتی تفصیلہ فی ادلۃ الحنفیۃ۔ دوسرے یہ ممکن ہے کہ اس حدیث میں قراءت سے مراد عام ہو خواہ قراءۃ حقیقیہ ہو "کقراءۃ الامام والمنفرد" یا قراءۃ حکمیہ "کقراءۃ المقتدی" چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "من کان لہ امام فقراءۃ الامام لہ قراءۃ"[3] سے یہی ثابت ہوتا ہے کما سیأتی۔

---

[1] والفرق بینھما ان العلۃ ما کان مدار الحکم فی تلک المسألۃ خاصۃ والشاھد ما لایکون مدارا فیہ وانما یلائمہ فیذکر لاجل ملائمتہ ومناسبتہ ولہ نظائر فی الحدیث (کذا فی معارف السنن ج ۳ ص ۲۰۸) مرتب عفی عنہ

[2] وانظر للتفصیل معارف السنن (ج ۳ من ص ۲۰۶ إلی ص ۲۱۵) مرتب عفی عنہ

[3] سنن ابن ماجہ (ص ۶۱) باب اذا قرأ الامام فانصتوا ۱۲

حدیث عبادہ میں فصاعداً کی زیادتی

اس حدیث کی سب سے بہترین توجیہ حضرت شاہ صاحبؒ نے "فصل الخطاب فی مسئلۃ أمّ الکتاب" میں کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں "فصاعداً" کی زیادتی صحیح روایات میں ثابت ہے گویا پوری حدیث اس طرح ہے "لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب فصاعداً" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضمِّ سورت کا بھی وہی حکم ہے جو فاتحۃ الکتاب کا ہے۔ فما ھو جوابکم فی ضمّ السورۃ فھو جوابنا فی الفاتحۃ۔ بلکہ حنفیہ کا مسلک تو صاف ہے اور ان کو جوابدہی کی ضرورت ہی نہیں اس لئے کہ "فصاعداً" کی زیادتی کے بعد حدیث کا مطلب یہ بنتا ہے کہ جو شخص مطلق قراءت نہ کرے یعنی نہ ضمِّ سورت کرے نہ فاتحہ پڑھے ان کی نماز نہیں ہوتی۔ گویا عدمِ صلوٰۃ کا حکم قراءت کے بالکل منتفی ہو جانے پر لگے گا۔[2]

"فصاعداً" کی زیادتی پر امام بخاریؒ نے "جزء القراءۃ" میں یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ صرف معمر کا تفرّد ہے ورنہ دوسرے راوی اس کو ذکر نہیں کرتے لہٰذا یہ زیادتی قابلِ اعتبار نہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو معمر نہایت ثقہ ہیں بلکہ ان کو "اثبت الناس فی الزھری" قرار دیا گیا ہے اور یہ حدیث زہری ہی سے مروی ہے لہٰذا ان کا تفرّد قابلِ قبول ہے۔ "لأن زیادۃ الثقۃ مقبولۃ"۔

دوسرے حقیقت یہ ہے کہ "فصاعداً" کی زیادتی میں معمر متفرّد بھی نہیں[1] اور یہ زیادتی دوسرے ثقہ راویوں سے بھی مروی ہے چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ نے "فصل الخطاب" میں ثابت

---

[1] کما فی الصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۱۶۹) "باب وجوب قراءۃ الفاتحۃ فی کل رکعۃ وانہ اذا لم یحسن الفاتحۃ ولا امکنہ تعلّمھا قرأ ما تیسّر لہ غیرھا"۔ والسنن للنسائی (ج ۱ ص ۱۴۵) کتاب الافتتاح "باب ایجاب قراءۃ فاتحۃ الکتاب فی الصلوٰۃ" فی کلیھما عن طریق معمر ۱۲ سیفی عفی عنہ

[2] اس سے متعلق کچھ بحث "درس ترمذی" (ج ۱ ص ۵۰۸ تا ۵۱۲، طبع اول) باب ما جاء انہ لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب کے تحت گذر چکی ہے فلیطالع ۱۲ سیفی عفی عنہ

کیا ہے کہ معمرؒ کے علاوہ سفیانؒ[1] بن عیینہؒ، امامؒ[2] اوزاعیؒ، شعیبؒ[3] بن ابی حمزہؒ اور عبدالرحمٰن[4] بن اسحاق مدنیؒ نے ان کی متابعت کی ہے[5] صحیح ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔

البتہ امام بخاریؒ نے یہاں ایک دوسرا مضبوط اعتراض کیا ہے اور وہ یہ کہ اگر بالفرض یہ زیادتی صحیح ہو تب بھی حدیثِ باب کا یہ مطلب نہیں ہوگا کہ صلوٰۃ کی نفی فاتحہ اور سورت دونوں کی نفی پر موقوف ہے بلکہ مطلب یہ ہوگا کہ فاتحہ کی قراءت تو فرض ہے جس کے ترک سے صلوٰۃ کی نفی لازم آئے گی لیکن اس سے زائد کا پڑھنا واجب نہیں محض مستحب ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ سیبویہ نے "الکتاب" میں لکھا ہے کہ کلامِ عرب میں لفظ "فصاعداً" ایجاب ماقبلہ وتخییر مابعدہٗ" کے لئے آتا ہے مثلاً اگر کوئی شخص کہے "بعتہٗ بدرھم فصاعداً" تو اس کا مطلب محاورہ کی رو سے یہ ہوگا کہ ایک درہم میں بیچنا واجب ہے اور اس سے زیادہ میں اختیار ہے لہٰذا اسی طرح حدیث زیرِ بحث میں بھی قراءتِ فاتحہ فرض اور اس سے زیادہ مسنون یا مستحب ہوگی۔

قواعدِ عربیہ کی روشنی میں لفظ "فصاعداً" کی تحقیق

امام بخاریؒ کے اس اعتراض کا جواب کسی حنفی عالم کے کلام میں نہیں ملتا البتہ حضرت شاہ صاحبؒ نے "فصل الخطاب" میں اس کا نہایت شافی وکافی جواب دیا ہے، ان کی یہ بحث نہایت دقیق ہے جس کو ان کے شاگردِ رشید حضرت علامہ بنوریؒ نے معارف السنن میں تشریح کے ساتھ بیان کیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ "فصاعداً" محاورات

---

[1] کما فی روایۃ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۱۹) باب من ترک القراءۃ فی صلوتہ ۱۲

[2] کتاب القراءۃ للبیہقی ص ۱۱، انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۲۲۳) واحسن الکلام فی ترک القراءۃ خلف الامام (ج ۲ ص ۲۸) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[3] حوالۂ بالا

[4] معارف السنن (ج ۳ ص ۲۲۳) (بحوالہ جزء القراءۃ خلف الامام) واحسن الکلام (ج ۲ ص ۲۸) بحوالہ کتاب القراءۃ للبیہقی ص ۱۱ وفصل الخطاب ص ۲ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[5] نیز "فصاعداً" کی زیادتی صالح بن کیسان سے بھی منقول ہے، کذا فی احسن الکلام (ج ۲ ص ۲۸) بحوالہ عمدۃ القاری (ج ۳ ص ۶۹) ۱۲ سیفی عفی عنہ (حاشیہ ۲ آئندہ صفحہ پر ملاحظہ ہو)

عرب میں سے ایک محاورہ ہے اور محاورہ کا قاعدہ یہ ہے کہ انہیں کسی قاعدہ میں منضبط نہیں کیا جاسکتا، بلکہ یہ کلیۃً سماع پر موقوف ہوتے ہیں اور کسی ایسے اصول کے پابند نہیں ہوتے جو ہر قسم کے سیاقِ کلام میں مطرد ہو بلکہ محاورات کا حکم مختلف سیاقات میں بدلتا رہتا ہے چنانچہ ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ ایک محاورہ جملہ خبریہ میں ایک معنیٰ دیتا ہے اور انشائیہ میں دوسرے معنیٰ۔ سیاقِ اثبات میں اس کے ایک معنیٰ ہوتے ہیں اور سیاق نفی میں دوسرے۔ یہی حال "فصاعداً" کا ہے۔ کلامِ عرب کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ "فصاعداً" کئی معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے، ایک معنیٰ اس کے بیشک "ایجاب ماقبلہ وتخییر مابعدہ" کے بھی آتے ہیں، جیسے "بعتہ بدرہم فصاعداً" لیکن بعض اوقات اس کے بالکل برعکس یہ لفظ "ادخال مابعدہ فی حکم ماقبلہٗ" کے لئے بھی آتا ہے جیسے "مشیت میلین فصاعداً" جس کا مطلب یہ ہے کہ میلین سے زیادہ بھی میلین کے حکم یعنی مشی میں داخل ہے اس کے ایک معنیٰ توزیع (تقسیم الآحاد علی الآحاد) کے بھی آتے ہیں جیسے "بعتہ بدرھم فصاعداً" جس کا مطلب یہ ہے کہ میں نے اس جنس کے بعض افراد ایک درہم میں فروخت کئے اور بعض افراد اس سے زائد میں، ومن ھذا القبیل "قرأت کل یوم جزءاً من القرآن فصاعداً"۔

لہٰذا صرف ایک مثال پیش کرکے یہ دعویٰ درست نہیں کہ "فصاعداً" ہمیشہ ایک ہی معنیٰ کے لئے آتا ہے بلکہ جب "فصاعداً" میں یہ تینوں احتمالات ممکن ہیں تو "لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب فصاعداً" کو "بعتہ بدرہم فصاعداً" پر نہیں بلکہ "مشیت میلین فصاعداً" پر قیاس کیا جائے گا، اور لفظ "فصاعداً" "ادخال مابعدہ فی حکم ماقبلہ" کے لئے ہوگا نہ کہ ایجاب اور تخییر کے لئے، بالخصوص جبکہ زیر بحث حدیث جملہ خبریہ ہے اور امام بخاریؒ کی بیان کردہ مثال "بعہ بدرھم فصاعداً" جملہ انشائیہ ہے وہاں نفی ہے یہاں اثبات، لہٰذا "فصاعداً" یہاں "ادخال مابعدہ فی حکم ماقبلہ" ہی کے لئے ہے جس کی دلیل یہ بھی ہے کہ حدیث مذکور میں لفظ "فصاعداً" ترکیب کے اعتبار سے "فاتحۃ الکتاب" سے حال واقع ہو رہا ہے اور تقدیر عبارت اس طرح ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ؎ فلیطالع من شاء (ج ۳ من ص ۲۲۷ إلی ص ۲۳۸) تحت عنوان "کلمۃ فی تحقیق قولہ "فصاعداً" علی قواعد العربیۃ"۔ سیفی عفی عنہ

"لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب حال کونہا صاعدۃ إلی سورۃ غیرہا" اور یہ بات طے شدہ ہے کہ حال ذوالحال کے لئے قید ہوا کرتا ہے، اور دوسری طرف یہ قاعدہ بھی مسلّم ہے کہ جب کسی مقید پر نفی داخل ہو تو وہ صرف قید کی نفی ہوتی ہے یا قید اور مقید دونوں کے مجموعہ کی، صرف مقید بدون القید کی نفی کسی حال نہیں ہوتی، لہٰذا جب "فصاعداً" فاتحۃ الکتاب کے لئے قید بنا اور اس پر "لم یقرأ" کی نفی داخل ہوئی تو یہ نفی یا تو صرف "فصاعداً" کی ہوگی یا فاتحہ اور "فصاعداً" دونوں کی، صرف فاتحہ کی نفی کسی صورت نہیں ہوسکتی کیونکہ وہ صرف مقید بدون القید ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ نماز کا فساد یا تو صرف ضمِّ سورت کے چھوڑنے پر لازم آئے یا فاتحہ اور ضمِّ سورت دونوں کے بیک وقت چھوڑنے پر، صرف فاتحہ کے چھوڑنے پر فسادِ صلوٰۃ کا کوئی سوال نہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ کی تقریر پر یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ اس کے مطابق "بعہ بدرھم فصاعداً" میں بھی لفظ "فصاعداً" ایجاب ماقبلہ وتخییر مابعدہ کے لئے نہیں ہوسکتا کیونکہ "فصاعداً" وہاں پر بھی حال ہوگا اور "درھم" کے لئے قید بنے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حال کے قید بننے کی جو تقریر اوپر کی گئی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ "فصاعداً" میں اصل یہ ہے کہ قید کے معنیٰ ہوں البتہ اگر کہیں کوئی قرینہ اس کے خلاف پر دلالت کر رہا ہو تو اس کے خلاف معنیٰ بھی مراد لئے جاسکتے ہیں۔ "بعہ بدرھم فصاعداً" میں اہلِ عرب کا مخصوص استعمال اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں پر قید کے معنیٰ مراد نہیں، اس کے برخلاف زیرِ بحث حدیث میں اس قسم کا کوئی قرینہ پایا نہیں جارہا جو اس اصل معنیٰ سے عدول کا سبب بن سکتا ہو، لہٰذا یہاں پر لفظ "فصاعداً" اپنے اصلی معنیٰ پر برقرار رہے گا، بلکہ اس اصلی معنیٰ کے حق میں کچھ مزید شواہد بھی موجود ہیں اور وہ یہ کہ بعض روایات میں یہاں پر "فصاعداً" کے بجائے "وما تیسّر"[1]

---

[1] کما فی روایۃ ابی سعیدؓ قال أمرنا أن نقرأ بفاتحۃ الکتاب وما تیسّر" عند ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۱۸) باب من ترک القراءۃ فی صلوٰتہ۔ وعند البیھقی فی سننہ الکبریٰ (ج ۲ ص ۶۰ باب الاقتصار علی قراءۃ بعض السورۃ) قال أمرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نقرأ بفاتحۃ الکتاب وبما تیسّر ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

اور" فمازاد[1]" جیسے الفاظ بھی مروی[2] ہیں جو" ادخال ما بعدہٗ فی حکم ما قبلہٗ" کے معنیٰ کے لئے متعین ہیں۔

بہر حال" فصاعداً" یا اس جیسی دوسری زیادتی کے ثبوت کے بعد اگر حضرت عبادہؓ کی حدیث سے قرأت فاتحہ خلف الامام کا وجوب ثابت ہو سکتا ہے تو قرأتِ سورت خلف الامام کا وجوب بھی ثابت ہو سکتا ہے فما ھو جوابکم فی وجوب السورۃ فھو جوابنا فی الفاتحۃ۔

حضرت ابوہریرہؓ رضی اللہ عنہ کی حدیث

شافعیہ وغیرہ کی دوسری دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے جو صحیح مسلم[3] میں موجود ہے اور امام ترمذیؒ نے بھی اسے تعلیقاً نقل کیا[4] ہے" عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال

---

[1] کما فی روایۃ ابی ھریرۃ عند ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۱۸) باب من ترک القراءۃ فی صلوتہ۔ وعند البیہقی فی سننہ الکبریٰ (ج ۲ ص ۳۷) باب فرض القراءۃ فی کل رکعۃ بعد التعوذ ۱۲ سیفی عفا اللہ عنہ

[2] نیز معجم طبرانی اوسط میں حضرت عبادہ بن صامتؓ کی روایت اس طرح مروی ہے" سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب وآیتین معھا، علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۱۵) باب القراءۃ فی الصلوٰۃ کے تحت اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں قلت ھو فی الصحیح خلا قولہ" وآیتین معھا" وفیہ الحسن بن یحییٰ الخشنی ضعفہ النسائی والدارقطنی ووثقہ دحیم وابن عدی وابن معین فی روایۃ۔ نیز روایات میں اسی مضمون کی دوسری زیادتیاں بھی مروی ہیں، تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے" احسن الکلام" (ج ۲ ص ۲۹ و ۳۰) طبع ادارہ نشر واشاعت مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ) ۱۲ رشید اشرف سیفی وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ۔

[3] (ج ۱ ص ۱۶۹) باب وجوب قراءۃ الفاتحۃ فی کل رکعۃ وانہ اذا لم یحسن الفاتحۃ ولا امکنہ تعلمھا قرأ ما تیسر لہ غیرھا۔ ولفظہ" عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من صلی صلوٰۃ لم یقرأ فیھا بأم القرآن فھی خداج ثلاثاً غیر تمام، فقیل لأبی ھریرۃؓ انا نکون وراء الامام فقال اقرأ بھا فی نفسک فانی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول قال اللہ تعالیٰ قسمت الصلوٰۃ بینی وبین عبدی نصفین الخ" مرتب غفر لہ

[4] سنن ترمذی (ج ۱ ص ۶۵) باب ما جاء فی ترک القراءۃ خلف الامام اذا جھر بالقراءۃ ۱۲ م

من صلى صلوٰة لم يقرأ فيها بأم القرأن فهى خداج غير تمام فقال له حامل الحديث انى أكون احيانا وراء الإمام قال اقرأ بها فى نفسك (اللفظ للترمذی)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کے دو جز ہیں ایک مرفوع ہے جس میں صرف اتنا ارشاد ہے کہ سورۃ فاتحہ کے بغیر نماز نامکمل ہے لیکن یہ حکم حنفیہ کے دوسرے دلائل کی روشنی میں امام اور منفرد کا ہے، اور دوسرا جزو حضرت ابوہریرہؓ پر موقوف ہے کہ انہوں نے فاتحہ خلف الامام کے بارے میں فرمایا "اقرأ بها فى نفسك" سو اوّل تو یہ حضرت ابوہریرہؓ کا اپنا اجتہاد ہے جو احادیث مرفوعہ کے مقابلہ میں حجّت نہیں، دوسرے یہ ارشاد اس معنیٰ میں بھی ہو سکتا ہے کہ تلفظ کے بغیر دل دل میں سورۃ فاتحہ پڑھی جائے، اور بعض حضرات نے اس کی یہ توجیہ بھی کی ہے کہ بعض اوقات فی نفسہ کا محاورہ حالت انفراد کے لئے بھی ہوتا ہے لہذا "اقرأ بها فى نفسك" کے معنیٰ ہوئے "اقرأ بها حال كونك منفردًا" اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ حدیث قدسی میں ارشاد ہے "فإن ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى وان ذكرنى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير منهم"[1] اس میں "فى نفسه" کا "فى ملأ" سے تقابل اس بات کو ظاہر کر رہا ہے کہ "فى نفسه" سے حالت انفراد مراد ہے۔

ابو قلابہ کی روایت

شوافع کی ایک دلیل ابو قلابہ کی روایت ہے "ان[2] رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه هل تقرءون

[1] صحيح البخارى (ج ۲ ص ۱۱۰۱) كتاب الرد على الجهمية وغيرهم التوحيد، باب قول الله "ويحذركم الله نفسه" وهذه الرواية ايضا رواية ابى هريرة واخرجها مسلم فى صحيحه (ج ۲ ص ۳۴۳) فى باب فضل الذكر والدعاء والتقرب إلى الله تعالى وحسن الظن به، من كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار ۱۲ سیفی جعله الله خادمًا لعلوم الحديث ۱۲

[2] أخرجه ابن ابى شيبة فى مصنفه (ج ۱ ص ۳۷۴) تحت باب من رخص فى القراءة خلف الامام، عن هشيم قال اخبرنا خالد عن ابى قلابة مرسلاً، وأخرجه عبد الرزاق فى مصنفه (ج ۲ ص ۱۲۷) تحت باب القراءة خلف الامام رقم الحديث ۲۷۶۶ عن الثورى عن خالد الحذاء عن ابى قلابة عن محمد ابن ابى عائشة عن رجل من اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم (مرفوعًا) بهذا اللفظ، قال قال النبى صلى الله عليه وسلم لعلكم تقرءون والامام يقرأ، مرتين أو ثلاثا، قالوا نعم يا رسول الله انا لنفعل، قال فلا تفعلوا إلا ان يقرأ احدكم بفاتحة الكتاب ۱۲ رشید اشرف

خلف امامكم ؟ فقال بعض نعم ، وقال بعض لا ، فقال ان كنتم لا بد فاعلين فليقرأ احدكم فاتحة الكتاب في نفسه .

اس کا جواب[1] یہ ہے کہ اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ترک قرأت خلف الامام کو آپؐ نے افضل قرار دیا ، لہٰذا یہ حدیث شافعیہ کے خلاف ہے ۔ اس پر اگر یہ کہا جائے کہ اس سے بہرحال قرأت فاتحہ خلف الامام کا جواز ثابت ہوتا ہے لہٰذا یہ حنفیہ کے خلاف ہے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے یہ حدیث صلوٰۃ سریہ سے متعلق ہو اور سری نمازوں کے بارے میں حنفیہ کا مسلکِ مختار جواز قراءتِ فاتحہ خلف الامام کا ہے ۔

شافعیہ وغیرہ کی ایک دلیل حضرت ابو قتادہؓ کی روایت بھی ہے ۔ ان[2] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال أتقرءون خلفی قالوا نعم قال فلا تفعلوا الا بفاتحة الكتاب۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو اس کی سند میں مالک بن یحییٰ راوی ضعیف ہے ۔ نیز دوسرے دلائل کی موجودگی میں یہ بھی صلواتِ سریہ پر محمول ہوسکتی ہے ۔

شافعیہ وغیرہم کے ان کے علاوہ بھی متعدد دلائل ہیں لیکن ان میں سے کوئی بھی روایت ایسی نہیں ہے جو بیک وقت صریح بھی ہو اور صحیح بھی ، یعنی اوّل تو ان کی مستدل اکثر احادیث ضعیف ہیں اور جو روایات صحیح ہیں وہ غیر صریح ہیں اور حالت انفراد یا حالت امامت پر محمول ہوسکتی ہیں ۔ دلائل واجوبہ کی تفصیل مطوّلات میں دیکھی جاسکتی ہے یہاں ان کی بسط کا موقعہ نہیں[3]

---

[1] قال العلامة العثمانیؒ فی اعلاء السنن (ج ۴ ص ۱۰۴) تحت باب قوله تعالیٰ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا الخ " قلت هذا (ای حدیث ابی قلابة) ایضاً مضطرب الاسناد والمتن الخ ۱۲ مرتب عفی عنه

[2] سنن کبریٰ بیهقی (ج ۲ ص ۱۶۶) باب من قال یقرأ خلف الامام فیما یجهر فیه وفیمایسر فیه ۱۲ مرتب

[3] فان انت تحب التفاصیل فعلیك أن تطالع احسن الکلام فی ترك القراءة خلف الإمام (ج ۲) واعلاء السنن (ج ۴ من ص ۴۲ إلی ص ۱۲۴) باب قوله تعالیٰ " وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ الخ " ۱۲ سیفی عفی عنه

دلائلِ احناف

آیت قرآنی | حنفیہ کی سب سے پہلی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے " وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ "[1]

یہ آیت تلاوتِ قرآن کے وقت استماع اور انصات کے وجوب پر صریح ہے اور سورۂ فاتحہ کا قرآن ہونا مجمع علیہ ہے لہٰذا اس سے قراءتِ فاتحہ خلف الامام کی بھی ممانعت معلوم ہوتی ہے۔

اس آیت سے حنفیہ کے استدلال پر متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں مثلاً ایک مشہور اعتراض یہ ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں نہیں بلکہ خطبۂ جمعہ کے بارے میں نازل ہوئی اور مطلب یہ ہے کہ جب امام خطبہ دے جس میں قرآن کریم کی آیات بھی ہوتی ہیں اس وقت تم خاموش رہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن جریر اور امام ابن ابی حاتم وغیرہ نے اپنی اپنی تفسیروں میں اور امام بیہقیؒ نے کتاب القراءۃ میں حضرت مجاہدؒ سے نقل کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بعض حضرات صحابہؓ قراءت خلف الامام کیا کرتے تھے[2] پر یہ آیت

---

[1] الجزء التاسع سورة الاعراف رقم الآية ۲۰۴ ۔

[2] (ص ۸۰ رقم ۲۱۶) طبع ادارۃ احیاء السنۃ، گوجرانوالہ " اخبرنا ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ الحافظ رحمہ اللہ انا عبد الرحمن بن الحسن القاضی نا ابراہیم بن الحسین نا آدم بن ابی ایاس نا ورقاء عن ابن ابی نجیح عن مجاھد قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ فی الصلوٰۃ فسمع قراءۃ فتی من الانصار فنزل " وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا "

نیز کتاب القراءۃ (ص ۸۰ رقم ۲۱۷) ہی میں ابو العالیہ کی روایت مروی ہے " اخبرنا ابو عبد اللہ الحافظ اخبرنا ابو علی الحسین ابن علی الحافظ حدثنا ابو یعلی حدثنا المقدمی حدثنا عبد الوھاب عن المھاجر عن ابی العالیۃ قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا صلی فقرأ فقرأ اصحابہ فنزلت " فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا " فسکت القوم وقرأ النبی صلی اللہ علیہ وسلم "

یہ دونوں روایات آیت مذکورہ کے نماز سے متعلق ہونے پر دال ہیں۔ امام بیہقیؒ نے دونوں روایات کو منقطع قرار دیکر ان سے چھٹکارا حاصل کرنے کی کوشش فرمائی ہے لیکن علامہ سرفراز خان صاحب صفدر دامت فیوضہم نے " احسن الکلام " (ج ۱ ص ۱۰۶ و ۱۱۰) میں اس کا مسکت جواب دیکر دونوں روایات کو قابلِ استدلال قرار دیا ہے۔ واللہ الموفق للصواب والیہ المرجع والمآب ۱۲ رشید اشرف جعلہ اللہ خادم السنۃ المطہرۃ۔

نازل ہوئی " وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا " یہ روایت اگرچہ مرسل ہے لیکن یہ حضرت مجاہدؒ کی مرسل ہے جن کو " اعلم الناس بالتفسیر " کہا گیا ہے۔ یہ امام المفسرین حضرت ابن عباسؓ کے خاص شاگرد ہیں اور تفسیر میں ان کے مقامِ بلند کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ حافظ ابونعیم نے حلیۃ الاولیاء میں ان سے نقل کیا ہے کہ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پاس اس لئے جاتا تھا کہ ان کی خدمت کروں اور ان سے استفادہ کروں لیکن وہ مجھے خدمت کا موقعہ دینے کے بجائے خود میری خدمت کرتے تھے اور بعض روایات میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ حضرت مجاہدؒ کی رکاب پکڑ کر چلا کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ تفسیر میں ان کی مراسیل حجت ہیں۔

اس کے علاوہ ابن جریر طبری وغیرہ نے یسیر بن جابر سے روایت نقل کی ہے " قال صلّی ابن مسعودؓ سمع ناسًا یقرءُون مع الامام، فلما انصرف قال اما آن لکم أن تفقهوا اما آن لکم ان تعقلوا، وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا کما امرکم الله " ___ اخرجه الطبری[2]۔ اس روایت سے واضح ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ جیسے فقیہ صحابی اس آیتِ قرآنی کو نماز کے متعلق قرار دیتے تھے لہٰذا حقیقت یہی ہے کہ اس آیت کا سبب نزول نماز ہے نہ کہ خطبہ ___ اور خطبۂ جمعہ اس کا سبب نزول ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ یہ آیت مکی ہے اور جمعہ مدینہ طیبہ میں مشروع ہوا اس کے علاوہ آیت میں قراءتِ قرآن کا ذکر ہے اور خطبہ میں تمام تر قرآنی آیات نہیں ہوتی بخلاف نماز کی قراءت کے کہ وہ تمام تر قرآن ہے، لہٰذا نماز آیت کا مدلولِ مطابقی ہے اور خطبہ آیت کا زیادہ سے زیادہ مدلول تضمنی ہوسکتا ہے۔

اس کے جواب میں شافعیہ کی طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ خود حضرت مجاہدؒ ہی سے ایک دوسری روایت[3] یہ ہے کہ یہ آیت خطبۂ جمعہ کے بارے میں نازل ہوئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ سیوطیؒ نے " الاتقان " میں اور حضرت شاہ ولی اللہؒ نے

---

[1] اعلاء السنن (ج ۴ ص ۳۳ طبع تھانہ بھون) باب قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا والنهی عن القراءة خلف الامام اھ ۱۲ [2] انظر روح المعانی (ج ۵ ص ۱۵۰ رقم الآیة ۲۰۴) ۱۲

[3] عن مجاهد فی قوله " واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا " قال فی الخطبة یوم الجمعة " کتاب القراءة خلف الامام للبیهقی ص ۹۱ رقم ۲۲۳ و ۲۲۴) طبع ادارة احیاء السنة، گوجرانوالہ) باب ذکر ما احتج به من رأی وجوب القراءة خلف الامام اھ ۱۲ مرتب عفی عنه

"الفوز الکبیر" میں یہ بات بڑی وضاحت سے بیان کی ہے کہ بعض اوقات صحابہؓ و تابعینؒ کسی آیت کے بارے میں کوئی واقعہ بیان کرتے ہوئے یہ فرماتے ہیں کہ "نزلت فی کذا" یا "نزلت الآیۃ فی کذا" ان جیسے الفاظ سے ان کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ یہ واقعہ اس آیت کا سبب نزول ہے بلکہ مقصد یہ ہوتا ہے کہ یہ واقعہ بھی آیت کے حکم میں شامل ہے۔ یہاں بھی یہی صورت ہے کہ حضرت مجاہدؒ کا ارشاد کہ "یہ آیت خطبۂ جمعہ کے بارے میں ہے" بلاشبہ اسی صورت پر محمول ہے یعنی یہاں ان کا قول سبب نزول کے بیان کے لئے نہیں ہے کیونکہ اگر خطبۂ جمعہ کو سببِ نزول کہا جائے تو تاریخی اعتبار سے یہ کسی طرح ممکن نہیں اس لئے کہ جیسا کہ بیان کیا جا چکا یہ آیت مکی ہے اور خود حضرت مجاہدؒ اس کا سبب نزول نماز کو قرار دے چکے ہیں، لہٰذا حضرت مجاہدؒ کی دونوں روایتوں کو ملانے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ آیت کا سبب نزول تو نماز ہی ہے البتہ اس کے عموم میں خطبہ بھی داخل ہے لہٰذا نماز کو جو اس آیت کا حقیقی سببِ نزول ہے اس کے مفہوم سے کیسے خارج کیا جا سکتا ہے۔

اس سلسلے میں علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے کہ اس آیت کے بارے میں عقلاً صرف تین احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ صرف نماز کے بارے میں ہو اس صورت میں ہمارا مدعا ثابت ہے، دوسرے یہ کہ یہ آیت نماز اور خطبہ دونوں کے بارے میں ہو تب بھی ہمارا مدعا ثابت ہے، تیسرا یہ کہ یہ صرف خطبۂ جمعہ کے بارے میں ہو، اور نماز سے متعلق نہ ہو، صرف اس صورت میں ہمارا استدلال تام نہیں ہوگا، لیکن یہ احتمال مردود ہے کیونکہ آیت مکی ہے اور خود شافعیہ بھی اس کے قائل نہیں کیونکہ وہ خود قراءتِ سورۃ خلف الامام کے ترک پر اسی آیت سے استدلال کرتے ہیں (انتہیٰ کلامہ) چنانچہ خود شافعیہ میں علامہ سیوطیؒ نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ اس بات پر مسلمانوں کا اجماع ہے کہ نماز اس آیت کے مفہوم میں شامل ہے۔

آیت مذکورہ سے حنفیہ کے استدلال پر شوافع کی جانب سے دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس میں استماع کا حکم دیا گیا ہے جو صلوٰۃ جہریہ میں تو ہو سکتا ہے لیکن صلوٰۃ سریہ میں ممکن نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حنفیہ میں جو حضرات صلوات سریہ میں جواز قراءت کے قائل ہیں ان کے

لہ کما فی روایۃ عن مجاہد فاستمعوا لہ وانصتوا فی الصلوٰۃ والخطبۃ۔ کتاب القراءۃ خلف الامام للبیہقی (ص۹۰ رقم ۲۳۰) سیف غفی عنہ۔

مسلک پر تو اس اعتراض سے کوئی اثر نہیں پڑتا البتہ جو حضرات سریہ میں بھی ترک قراءت کے قائل ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ اس آیت میں دو حکم دیئے گئے ہیں ایک استماع کا دوسرے انصات کا، استماع کا حکم صلوات جہریہ کے لئے ہے اور انصات کا صلوات سریہ کے لئے۔

احناف کی مستدل احادیث

حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث

حنفیہ کا دوسرا استدلال صحیح مسلم[1] میں حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی طویل روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں: "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خطبنا فبیّن لنا سُنّتنا وعلّمنا صلوٰتنا فقال اذا صلّیتم فاقیموا صفوفکم ثم لیؤمّکم احدکم فاذا کبّر فکبّروا۔ واذا قرأ فانصتوا، واذا قال "غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ وَلَا الضَّآلِّیْنَ" فقولوا اٰمین الخ" نیز حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں بھی "واذا قرأ فانصتوا" کے الفاظ آئے ہیں، مکمل روایت اس طرح ہے "عن[2] ابی هریرة قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انما جعل الامام لیؤتم به فاذا کبّر فکبّروا واذا قرأ فانصتوا واذا قال سمع اللہ لمن حمده فقولوا اللّٰھمّ ربنا لك الحمد" ان دونوں حدیثوں میں امام کی قراءت کے وقت مطلقاً انصات کا حکم دیا گیا ہے جو قراءتِ فاتحہ اور قراءتِ سورۃ دونوں کے لئے عام ہے، اور ان کے درمیان تفریق کرنا کسی طرح درست نہیں کیونکہ یہاں آپؐ ایک ایک عمل کے بارے میں طریقہ بیان فرما رہے ہیں اگر فاتحہ اور سورت کی قراءت کے حکم میں کوئی فرق ہوتا تو آپؐ اُسے ضرور بیان فرماتے اس کے بجائے آپؐ نے صرف "اذا قرأ" ارشاد فرمایا جس کا صریح   جب امام قراءت کرے تو مقتدی خاموش ہو جائے۔

---

[1] (ج۱ ص ۱۷۴) باب التشهد فی الصلوٰة، وسنده هكذا "حدثنا اسحاق بن ابراهیم (المشهور باسحاق بن راهویه ۱۲ مرتب) قال اخبرنا جریر عن سلیمان التیمی عن قتادة عن یونس بن جبیر عن حطان بن عبد اللہ الرقاشی قال صلیت مع ابی موسی الاشعری الخ ۱۲ مرتب عفی عنه

[2] نسائی (ج۱ ص ۱۴۶) تاویل قوله عز وجل وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ

شوافع وغیرہ کی طرف سے یہاں یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ "وإذا قرأ فأنصتوا" کی زیادتی صحیح نہیں، کیونکہ یہی حدیث حضرت انس[a] اور حضرت عائشہ[b] سے بھی مروی ہے، اور ان میں سے کوئی بھی "وإذا قرأ فأنصتوا" ذکر نہیں کرتا، نیز ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت میں سلیمان تیمی، قتادہؒ سے اس روایت کے نقل کرنے میں متفرد ہیں، لہٰذا اس روایت سے استدلال درست نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ زیادتی بلاشبہ صحیح ہے اور ثابت ہے، اور خود امام مسلمؒ نے صریح لفظوں میں حدیث کی تصحیح کی ہے، اور یہ پورا قصہ صحیح مسلم میں مذکور ہے، جہاں امام مسلمؒ نے صریح لفظوں میں حدیث کی تصحیح کی ہے، وہ اس طرح کہ جب امام مسلمؒ اپنی صحیح کا املاء کراتے ہوئے اشعریؓ کی حدیث پر پہنچے جس میں "وإذا قرأ فأنصتوا" کی زیادتی سلیمان التیمی کے طریق سے مروی ہے، اس وقت امام مسلمؒ کے شاگرد ابوبکر بن اخت ابی النضر نے اس حدیث کی صحت کے بارے میں سوال کیا تو امام مسلمؒ نے جواب دیا: "تريد أحفظ من سليمان؟"[c]

جہاں تک حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایات کا تعلق ہے ان میں اگرچہ "وإذا قرأ فأنصتوا" کا جملہ موجود نہیں[d]، لیکن یہ کوئی قابلِ تعجب بات نہیں، اس لئے کہ

---

[a] أخرجه الترمذي في سننه (ج ۱ ص ۸۲) تحت باب ما جاء إذا صلى الإمام قاعدا فصلوا قعودا، قال: خر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن فرس فجحش (بضم الجيم وكسر المهملة) فصلى بنا قاعدا فصلينا معه قعودا، ثم انصرف فقال: إنما الإمام أو قال إنما جعل الإمام ليؤتم به فإذا كبر فكبروا وإذا ركع فاركعوا وإذا رفع فارفعوا وإذا قال سمع الله لمن حمده الخ. وأخرجه البخاري أيضا في صحيحه (ج ۱ ص ۱۵۰) ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ۔

[b] أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۵۰) باب صلوٰة القاعد، وفيه وقال: إنما جعل الإمام ليؤتم به فإذا كبر فكبروا وإذا ركع فاركعوا وإذا رفع فارفعوا وإذا قال سمع الله لمن حمده الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[c] مسلم (ج ۱ ص ۱۷۴) ۱۲

[d] البتہ حضرت انسؓ کی ایک روایت کے ایک ضعیف طریق میں "وإذا قرأ فأنصتوا" کی زیادتی موجود ہے، انظر کتاب القراءة للبیہقی (ص ۱۱۳ و ۱۱۴) رقم الحدیث ۲۸۵، لیکن امام بیہقیؒ اس کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: وهذا مما يتفرد به سليمان بن أرقم وهو متروك، جرحه أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وغيرهما

البتہ کتاب القراءة (ص ۱۱۳ رقم ۲۸۳) ہی میں حضرت انسؓ کی ایک دوسری حدیث مروی ہے: "أخبرنا أبو عبد الله الحافظ أنا جعفر الخلدي نا الحسن بن علي بن شبيب المعمري نا أحمد بن المقدام نا الطفاوي حدثنا أيوب عن الزهري عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إذا قرأ الإمام فأنصتوا" یہ روایت بھی قابلِ استدلال ہے، اس پر موجودہ تمام اعتراضات و جوابات کی تفصیل احسن الکلام (ج ۱ ص ۲۱۹ تا ۲۲۲) میں دیکھی جاسکتی ہے ۱۲ رشید اشرف ستر اللہ عیوبہ وجعل یومہ خیرا من امسہ۔

ذخیرۂ احادیث میں ایسی بے شمار مثالیں ہیں جن میں کسی صحابی نے ایک زیادتی ذکر کی ہے، اور کسی نے ذکر نہیں کی، ایسے ہی مواقع کے لئے "زیادۃ الثقۃ مقبولۃ" کا قانون بنایا گیا ہے۔

جہاں تک قتادہؒ سے "واذا قرأ فانصتوا" کی زیادتی نقل کرنے میں سلیمان تیمی کے تفرد کا تعلق ہے سو وہ بالاتفاق ثقہ ہیں، اور "زیادۃ الثقۃ مقبولۃ" ہی کے قاعدہ سے ان کا تفرد مضر نہیں، پھر حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت میں اس زیادتی کے نقل کرنے میں سلیمان تیمی متفرد بھی نہیں، چنانچہ عمر[۱] بن عامر، سعید بن ابی عروبہ اور ابو عبیدہ[۲] نے قتادہ سے اس زیادتی کے نقل کرنے میں سلیمان تیمی کی متابعت کی ہے[۳]۔

---

[۱] و [۲] انظر سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۳۳۰) باب ذکر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام فقراءۃ الامام لہ قراءۃ واختلاف الروایات، والسنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۲ ص ۱۵۶ طبع دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن) باب من قال یترک المأموم القراءۃ فیما یجہر فیہ الامام بالقراءۃ۔

امام دارقطنیؒ اور امام بیہقیؒ نے اگرچہ عمر بن عامر اور سعید بن ابی عروبہ کی روایت میں سالم بن نوح کو ضعیف قرار دے کر متابعت کو ناقابلِ اعتبار قرار دینے کی کوشش کی ہے، لیکن علامہ نیمویؒ نے آثار السنن (ص ۸۹) میں اور مولانا سرفراز خان صاحب صفدر نے "احسن الکلام" (ج ۱ ص ۲۱۲ و ۲۱۳) میں اس کا مسکت جواب دیکر سالم بن نوح کی روایت کو قابلِ استدلال قرار دیا ہے، واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف سیفی کان اللہ لہ ومولاہ۔

[۲] علامہ نیمویؒ "تعلیق التعلیق" میں تحریر فرماتے ہیں "قلت ثم ظفرت بصحیح ابی عوانۃ بتوفیق اللہ تعالیٰ فوجدت فیہ متابعاً آخر لسلیمان التیمی، قال حدثنا سہل بن بحر الجندیسابوری قال حدثنا عبد اللہ بن رشید ثنا ابو عبیدۃ عن قتادۃ عن یونس بن جبیر عن حطان بن عبد اللہ الرقاشی عن ابی موسی الاشعری قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قرأ الامام فانصتوا واذا قال غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین، انظر آثار السنن (ص ۸۰) باب فی ترک القراءۃ خلف الامام فی الجہریۃ ۱۲ مرتب حفظہ اللہ ورعاہ۔

[۳] حضرت ابوہریرہؓ کی روایت پر بھی یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس میں "واذا قرأ فانصتوا" کی زیادتی نقل کرنے میں ابو خالد احمر منفرد ہیں، سو اول تو وہ بالاتفاق ثقہ ہیں، اور ان کا تفرد مضر نہیں، دوسرے نسائی (ج ۱ ص ۱۴۶) میں تاویل قولہ عزوجل واذا قریٔ القرآن الخ کے تحت محمد بن سعد انصاری نے جو ثقہ ہیں ان کی متابعت کی ہے، یہی وجہ ہے کہ امام مسلمؒ سے جب حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث کی صحت کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا "ہو عندی صحیح" (مسلم ج ۱ ص ۱۷۴)، بہرحال حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث بھی بے غبار ہے ۱۲ سیفی عفی عنہ

اس سلسلے میں حضرت شاہ صاحبؒ نے ایک عجیب تحقیق بیان فرمائی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ "انما جعل الامام لیؤتم بہ" کی حدیث چار صحابۂ کرامؓ سے مروی ہے، حضرت ابوہریرۃؓ، حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ، حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ، ان میں سے حضرت ابوہریرۃؓ اور حضرت ابوموسیٰؓ کی حدیثوں میں "واذا قرأ فأنصتوا" کی زیادتی موجود ہے اور حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ کی حدیثوں میں یہ زیادتی موجود نہیں، احادیث کے تتبع اور غور کرنے سے اس کا سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حدیث دو مرتبہ ارشاد فرمائی، ایک مرتبہ "واذا قرأ فأنصتوا" بھی اس میں شامل تھا، اور ایک مرتبہ شامل نہیں تھا، پہلی مرتبہ آپؐ نے یہ حدیث سقوط عن الفرس کے واقعہ میں ارشاد فرمائی جب آپؐ نے بیٹھکر نماز پڑھائی، صحابۂ کرامؓ نے اس وقت آپؐ کے پیچھے کھڑے ہوکر نماز پڑھنی شروع کی، تو آپؐ نے ان کو بیٹھنے کا اشارہ فرمایا، اور نماز کے بعد یہ حدیث ارشاد فرمائی اور آخر میں فرمایا: "واذا صلی جالساً فصلوا جلوساً اجمعون (روایۃ عائشۃؓ[1])" اور حضرت انسؓ کی روایت[2] میں یہ الفاظ ہیں "واذا صلی قاعداً فصلوا قعوداً اجمعون" اس موقع پر چونکہ آپؐ کا اصل منشاء یہ مسئلہ بیان کرنا تھا کہ جب امام بیٹھکر نماز پڑھا رہا ہو تو مقتدیوں کو بھی بیٹھکر ہی نماز پڑھنی چاہیے، اس لئے آپؐ نے ذکر میں تمام ارکانِ صلوٰۃ کا استیعاب نہیں فرمایا، البتہ ضمناً بعض دوسرے ارکان کا بھی ذکر آگیا، بہرحال استیعاب چونکہ مقصود نہیں تھا اس لئے اس موقعہ پر آپؐ نے "واذا قرأ فأنصتوا" کا جملہ ارشاد نہیں فرمایا، پھر اس موقعہ پر چونکہ حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ دونوں موجود تھے، اس لئے انھوں نے "انما جعل الامام لیؤتم بہ" کی حدیث کو "واذا قرأ فأنصتوا" کی زیادتی کے بغیر روایت کیا، اس موقعہ پر حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ اور حضرت ابوہریرۃؓ مدینہ طیبہ میں موجود نہیں تھے، کیونکہ حافظ ابن حجرؒ کی تصریح کے مطابق سقوط عن الفرس کا واقعہ ۵ھ میں پیش آیا، اس وقت تک حضرت ابوہریرۃؓ مشرف باسلام نہیں ہوئے تھے، اس لئے کہ وہ ۷ھ میں اسلام لائے، اسی طرح حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ بھی اُس وقت حبشہ

---

[1] سنن ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۸۹) باب الامام یصلی من قعود ۱۲

[2] ترمذی (ج ۱ ص ۲ و ۳) باب ماجاء اذا صلی الامام قاعداً فصلوا قعوداً ۱۲

میں تھے، اور وہ بھی ۷ھ میں حبشہ سے واپس آئے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ میں سے کوئی بھی سقوط عن الفرس کے موقعہ پر موجود نہیں تھے، جس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ حضرات جس حدیث کی روایت کر رہے ہیں وہ سقوط عن الفرس کے واقعہ کے بہت بعد یعنی ۷ھ میں یا اس کے بھی بعد ارشاد فرمایا گیا ہے، اور اس وقت چونکہ اس حدیث کا منشا صرف بیٹھ کر نماز پڑھنے کا حکم بیان کرنا نہیں تھا بلکہ یہ قاعدہ کلیہ بیان کرنا تھا کہ مقتدی کو امام کی متابعت کرنی چاہئے، اس لئے اس موقعہ پر آپؐ نے تمام ارکان میں متابعت کا طریقہ بتایا، اور "وإذا قرأ فأنصتوا" کا بھی اضافہ فرمایا، لہٰذا حضرت انس اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما کی حدیث کا واقعہ بالکل جدا ہے، اور اس کا سیاق بھی مختلف ہے، اور حضرت ابوہریرہ اور حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہما کی احادیث کا سیاق اور واقعہ بالکل دوسرا ہے، اور پہلے واقعہ میں "وإذا قرأ فأنصتوا" کے موجود نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت ابوموسیٰؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں بھی یہ زیادتی ضعیف ہو"[۱]

حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث

حنفیہ کی تیسری دلیل اگلے باب[۲] میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے: "أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم انصرف من صلوٰۃ جهر فيها بالقراءة فقال هل قرأ معی

---

[۱] حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی روایت میں "وإذا قرأ فأنصتوا" کی زیادتی کو صحیح سمجھنے والے حضرات کی فہرست مع حوالہ جات کتب "احسن الکلام فی ترک القراءۃ خلف الامام" (ج ۱ ص ۲۰۷ و ۲۰۸) میں ملاحظہ فرمائیے ۱۲ رشید اشرف سیفی

[۲] باب ما جاء فی ترک القراءۃ خلف الامام اذا جہر بالقراءۃ (ترمذی ج ۱ ص ۶۵) ترمذی کے علاوہ یہ روایت حدیث کی دوسری معتبر کتب میں بھی موجود ہے، دیکھئے مؤطا امام مالکؒ (ص ۶۹) ترک القراءۃ خلف الامام فیما جہر فیہ، نسائی (ج ۱ ص ۱۴۶) ترک القراءۃ خلف الامام فیما جہر بہ، سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۲۰) باب من رأی القراءۃ اذا لم یجہر، سنن ابن ماجہ (ص ۶۱) باب اذا قرأ الامام فانصتوا، سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۱۵۰) باب من قال یترک المأموم القراءۃ فیما جہر فیہ الامام بالقراءۃ، کتاب القراءۃ خلف الامام للبیہقی (ص ۱۰۷، رقم الحدیث ۲۶۳) طبع ادارۃ احیاء السنۃ، گوجرانوالہ) جزء القراءۃ خلف الامام للبخاری (ص ۱۸ رقم الحدیث ۷۲) باب من نازع الامام القراءۃ فیما جہر لم یؤمر بالاعادۃ، ۱۲ مرتب جعلہ اللہ خادم السنۃ المطہرۃ وسہّل لہ امر تخریج الاحادیث۔

أحد منكم آنفاً فقال رجل: نعم یا رسول الله، قال إني أقول ما لي أنازع القرآن قال فانتهى الناس عن القراءة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يجهر فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم من الصلوات بالقراءة حين سمعوا ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

یہ حدیث حنفیہ کے مسلک پر صریح ہونے کے ساتھ اس بات کو بھی واضح کر رہی ہے کہ قراءۃ خلف الامام کو منازعۃ القرآن قرار دیئے جانے کے بعد صحابہ کرام نے قرارت خلف الامام کو ترک کر دیا تھا، اس حدیث میں یہ تاویل بھی نہیں ہو سکتی کہ اس میں قراءۃ سورۃ خلف الامام سے منع کیا گیا ہے، نہ کہ قراءۃ خلف الامام سے، کیونکہ اس میں آپ نے ممانعت کی علت بھی بیان فرمادی ہے، اور وہ ہے منازعۃ القرآن، اور یہ علت جس طرح قراءۃ سورۃ میں پائی جاتی ہے اسی طرح قراءۃ فاتحہ میں بھی پائی جاتی ہے، لہٰذا دونوں کا حکم ایک ہے۔

اس حدیث پر شوافع کی جانب سے پہلا اعتراض[1] یہ کیا جاتا ہے کہ اس کا مدار ابن اُکیمۃ اللیثی پر ہے جو مجہول ہے، لہٰذا یہ روایت قابلِ استدلال نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ابن اکیمہ لیثی ثقہ راوی ہیں، اور بہت سے محدثین نے اُن کی توثیق[2] کی ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ اگر کسی راوی کی محدثین توثیق کریں تو اس پر جہالت کا الزام نہیں رہتا، اور ابن اکیمہ کے غیر مجہول اور ثقہ ہونے کی اس سے بڑی اور کیا دلیل ہو سکتی ہے کہ امام

---

[1] انظر السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۲ ص ۱۵۹) باب من قال یترک المأموم القراءۃ فیما جہر فیہ الامام بالقراءۃ ۱۲ مرتب

[2] قال الماردینی، قلت: اخرج حدیثہ ابن حبان فی صحیحہ وحسنہ الترمذی وقال اسمہ عمارۃ ویقال عمرو واخرجہ ایضاً ابو داؤد ولم یتعرض لہ بشیٔ وذلک دلیل علی حسنہ عندہ کما عرف وفی الکمال لعبد الغنی روی عن ابن اکیمۃ مالک ومحمد بن عمرو وقال ابن سعد توفی سنۃ احدی ومائۃ وہو ابن تسع وسبعین وقال ابن ابی حاتم سألت أبی عنہ فقال صحیح الحدیث حدیثہ مقبول وقال ابن حبان فی صحیحہ اسمہ عمرو وہو واخوہ عمر ثقتان وقال ابن معین روی عنہ محمد بن عمرو وغیرہ وحسبک بروایۃ ابن شہاب عنہ وفی التمہید کان یحدث فی مجلس سعید بن المسیب وہو یصغی الی حدیثہ وبحدیثہ قال ہو ابن شہاب وذلک علی جلالتہ عندہم وثقتہ انتہی کلامہ وہذا کلہ ینفی عنہ الجہالۃ، انتہی کلام الماردینی، ۱۲ کذا فی الجوہر النقی فی ذیل السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۲ ص ۱۵۸) باب من قال یترک المأموم القراءۃ الخ ۱۲

رشید اشرف جعلہ اللہ فی عینہ صغیراً وفی اعین الناس کبیراً۔

مالکؒ نے مؤطاؒ میں اُن کی یہ روایت ذکر کی ہے، اور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ مؤطا کی تمام روایات صحیح ہیں۔

اس حدیث پر شافعیہ نے دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ اس میں "فانتھی الناس عن القراءۃ مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" کا جملہ امام زہریؒ کا اِدراج ہے،

اس کا جواب یہ ہو کہ اول تو اگر بالفرض یہ امام زہریؒ ہی کا ارشاد ہو تب بھی ظاہر ہے کہ امام زہریؒ نے یہ بات صحابۂ کرامؓ کا عمل دیکھ کر ہی کہی ہوگی، دوسرے واقعہ یہ ہے کہ یہ امام زہریؒ کا اِدراج نہیں، بلکہ حضرت ابوہریرہؓ کا قول ہے، جیسا کہ ابوداؤدؒ میں ابن السرح کے طریق میں اس کی تصریح ہے کہ: "قال ابن السرح فی حدیثہ قال معمر عن الزھری قال أبو ھریرۃ فانتھی الناس" اور بعض حضرات کو اس جملہ کے مُدرج من الزھریؒ ہونے کا جو مغالطہ لگا ہے اس کا اصل سبب بھی ابوداؤد ہی سے واضح ہو جاتا ہے، چنانچہ امام ابوداؤدؒ آگے نقل کرتے ہیں: "قال سفیان وتکلم الزھری بکلمۃ لم أسمعھا، فقال معمر انہ قال فانتھی الناس" مطلب یہ کہ حضرت سفیانؒ فرماتے ہیں کہ جب امام زہریؒ نے اپنے حلقۂ درس میں یہ حدیث بیان فرمائی تو "مالی أنازع القرآن" کے بعد کا جملہ میں سُن نہ سکا، تو میں نے اپنے ہمسبق معمر سے پوچھا کہ استاذ نے کیا فرمایا؛ اس پر معمر نے کہا "انہ قال فانتھی الناس" چونکہ معمر نے جواب میں اس قول کی نسبت امام زہریؒ کی طرف فرمائی، تو اس سے بعض لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ یہ امام زہریؒ کا اپنا مقولہ ہے، حالانکہ درحقیقت وہ حضرت ابوہریرہؓ کا قول ہے۔ ——— تیسرے "فانتھی الناس عن القراءۃ" کا جملہ حنفیہ کے استدلال کے لئے موقوف علیہ نہیں، بلکہ ان کا استدلال "مالی أنازع القرآن" سے ہی پورا ہو جاتا ہے،

اس حدیث پر تیسرا اعتراض امام ترمذیؒ نے کیا ہے۔ کہ خود حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے قراءۃ فاتحہ خلف الامام کے بارے میں فرمایا: "إقرأ بھا فی نفسک"

---

۵۱ (ص ۹۹) ترک القراءۃ خلف الامام فیما جہر فیہ ۱۲

۵۲ (ج ۱ ص ۱۲۰) باب من رأی القراءۃ اذا لم یجہر ۱۲

۵۳ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۶۵) باب ماجاء فی ترک القراءۃ خلف الامام اذا جہر بالقراءۃ ۱۲

لیکن اس کا مفصل جواب پیچھے گزر چکا ہے، اور شافعیہ کے اصول کے مطابق تو امام ترمذیؒ کا یہ اعتراض کسی بھی طرح صحیح نہیں ہوتا، کیونکہ شافعیہ کا اصول یہ ہے کہ "العبرۃ بمارویٰ لابمارأیٰ" یعنی اگر راوی کا فتویٰ اس کی روایت کردہ حدیث کے خلاف ہو تو شافعیہ حدیث پر عمل کرتے ہیں فتویٰ کو چھوڑ دیتے ہیں،

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث

حنفیہ کی چوتھی دلیل حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے:[۱] "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام فقراءۃ الامام لہ قراءۃ"

یہ حدیث صحیح بھی ہے اور حنفیہ کے مسلک پر صریح بھی، کیونکہ اس میں ایک قاعدہ کلیہ بیان کر دیا گیا ہے کہ امام کی قراءت مقتدی کے لئے کافی ہو جاتی ہے، لہٰذا اس کو قراءت کی ضرورت نہیں، پھر اس حدیث میں مطلق قراءت کا حکم بیان کیا گیا ہے جو قراءت فاتحہ اور قراءت سورۃ دونوں کو شامل ہے، لہٰذا دونوں میں امام کی قراءت حکماً مقتدی کی قراءت سمجھی جائے گی، لہٰذا مقتدی کا قراءت کو ترک کرنا "لاصلاۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب" کے تحت نہیں آتا،

حنفیہ کی اس دلیل پر متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں:

① پہلا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ حفاظِ حدیث نے اسے موقوف علی جابر قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ کسی قوی اور ثقہ راوی نے اسے مرفوع ذکر نہیں کیا۔

---

[۱] اخرجہ ابن ماجہ فی سننہ (ص ۶۱) باب اذا قرأ الامام فانصتوا واخرجہ محمد فی المؤطا (ص ۹۸ و ۹۹) باب القراءۃ فی الصلاۃ خلف الامام وابن ابی شیبۃ فی مصنفہ (ج ۱ ص ۳۷۷) من کرہ القراءۃ خلف الامام، وعبدالرزاق فی مصنفہ (ج ۲ ص ۱۳۶) باب القراءۃ خلف الامام، رقم الحدیث ۲۷۹۷، والطحاویؒ فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۰۶) طبع رحیمیہ دیوبند) باب القراءۃ خلف الامام والبیہقی فی سننہ الکبریٰ (ج ۲ ص ۱۶۰) باب من قال لایقرأ خلف الامام علی الاطلاق، وفی کتاب القراءۃ خلف الامام لہ (ص ۱۲۷، طبع ادارۃ احیاء السنۃ گوجرانوالہ) باب ذکر اخبار یحتج بہا من زعم ان لاقراءۃ خلف الامام بحال، ذکر خبر ورد فیہ عن جابر بن عبداللہ الخ. واخرجہ الدارقطنی فی سننہ (ج ۱ ص ۳۲۳ تا ۳۲۵) باب ذکر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام الخ ۱۲ رشید اشرف ارشدہ اللہ لما یحبہ ویرضاہ ووفقہ لہ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سفیان ثوریؒ اور شریک وغیرہ اسے مرفوعاً روایت کرتے ہیں[۵۱]۔ لہٰذا یہ اعتراض قابلِ اعتنا نہیں،

② دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث عبداللہ بن شداد بن الہاد عن جابر بن عبداللہ کے طریق[۵۲] سے مروی ہے، اور عبداللہ بن شداد کا سماع حضرت جابرؓ سے ثابت نہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن شداد بن الہادؓ صحابی ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے "الاصابہ" میں لکھا ہے کہ "له رؤية" لہٰذا یہ حضرت جابرؓ کے معاصر ہیں، اگرچہ صغار صحابہ میں سے ہیں، چنانچہ یہ حدیث صحیح علیٰ شرط مسلم ہے، اور اگر بالفرض حضرت عبداللہ بن شداد کا سماع حضرت جابرؓ سے نہ ہو تب بھی یہ حدیث زیادہ سے زیادہ مرسل صحابی ہوگی، اور مرسل صحابی باجماع حجت ہے،

③ تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ دار قطنی[۵۳] وغیرہ میں یہ حدیث "عبد الله بن شداد عن ابی الولید عن جابر بن عبد الله" کے طریق سے مروی ہے، اس سے معلوم ہوتا کہ حضرت عبداللہ بن شداد نے یہ حدیث براہِ راست حضرت جابرؓ سے نہیں سنی تھی، بلکہ بیچ میں ابو الولید کا واسطہ ہے، اور ابو الولید مجہول ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ ابو الولید خود حضرت عبداللہ بن شداد کی کنیت ہے، دراصل روایت یوں تھی "عن عبد الله بن شداد بن الهاد ابی الولید عن جابرؓ" کسی کاتب نے غلطی سے "ابی الولید" سے پہلے لفظ "عن" کا اضافہ کر دیا، لہٰذا حقیقت یہ ہے کہ عبداللہ بن شداد اور حضرت جابرؓ کے درمیان کوئی واسطہ نہیں،

④ چوتھا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار امام ابو حنیفہؒ[۵۴]، حسن بن عمارہ[۵۵]

---

[۵۱] وقال العلامۃ الآلوسی فی روح المعانی (المجلد الخامس من الجزء التاسع ص ۱۵۱، سورۃ الاعراف رقم الآیۃ ۲۰۴)، فہؤلاء سفیان وشریک وجریر وابو الزبیر رفعوہ بالطرق الصحیحۃ فبطل عدہم فیمن لم یرفعہ ولو تفرد الثقۃ وجب قبولہ لان الرفع زیادۃ وزیادۃ الثقۃ مقبولۃ فکیف ولم ینفرد، ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ،

[۵۲] کما فی سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۳۲۴) باب ذکر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام الخ ۱۲

[۵۳] (ج ۱ ص ۳۲۵، رقم الحدیث ۴) ۱۲

[۵۴] چنانچہ امام دارقطنیؒ اپنی سنن (ج ۱ ص ۳۲۳) میں باب ذکر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام الخ کے تحت امام ابو حنیفہؒ کے طریق سے حضرت جابرؓ کی مذکورہ روایت کو تخریج کرنے کے بعد فرماتے ہیں "لم یسندہ عن موسیٰ بن ابی عائشۃ غیر ابی حنیفۃ والحسن بن عمارۃ وہما ضعیفان" ۱۲ مرتب عفی عنہ [۵۵] کما فی سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۳۲۵، رقم ۵) ۱۲

لیثؒ بن ابی سلیم یا جابرؒ جعفی پر ہے، اور یہ سب ضعیف ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک امام ابو حنیفہؒ کی تضعیف کا تعلق ہے سو اس اعتراض کی کمزوری محتاج بیان نہیں، اور اس کی مفصل تردید مقدمہ میں گذر چکی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ پر طعن درحقیقت خود جارح کو مجروح کرتا ہے، اور حسن بن عمارہ مختلف فیہ راوی ہیں، اور صحیح یہ ہے کہ ان کی حدیث درجۂ حسن سے کم نہیں، اور جہاں تک لیث بن ابی سلیم کا تعلق ہے سو وہ بھی مختلف فیہ راوی ہیں، علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد میں متعدد مقامات پر ان کی توثیق کی ہے، اور فرمایا ہے "ثقۃ مدلس"[۳] ، نیز امام ترمذیؒ نے بھی بابؒ التمتع کے تحت ان کی ایک حدیث کی تحسینؒ کی ہے، لہٰذا ان کی حدیث حسن سے کم نہیں، اور جہاں تک جابر جعفی کا تعلق ہے سو وہ بلاشبہ ضعیف[۶] ہے، اور خود امام ابو حنیفہؒ نے اس کی تضعیف کی ہے[۷]، لیکن حدیث کا مدار اس پر نہیں ہے، بلکہ ہمارے پاس تو اس حدیث کے متعدد طرق ایسے موجود ہیں جن میں نہ جابر جعفی کا واسطہ آتا ہے اور نہ مذکورہ بالا متکلم فیہ رُواۃ میں سے کسی اور راوی کا اور نہ ہی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا، چند طرق درج ذیل ہیں:

(۱) پہلا طریق مصنف[۸] ابن ابی شیبہ میں مذکور ہے: "حدثنا مالک بن اسمٰعیل

---

[۱] و[۲] کما فی روایۃ کتاب القراءۃ للبیہقی (ص ۱۳۲، رقم ۳۱۹ و ۳۲۰ و ۳۲۱) وقال البیہقی بعد ذکر الحدیث عن طرق لیث وجابر بن یزید الجعفی قول الامام احمد لیث ابن ابی سلیم کان لایحدث عنہ یحیٰی بن سعید القطان وقال یحیٰی بن معین لیث بن ابی سلیم ضعیف وجابر بن یزید الجعفی وقد جرحہ جماعۃ من اہل الحفظ والاتقان الخ رشید اشرف عفی عنہ

[۳] چنانچہ ایک روایت کے تحت علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں "وفیہ لیث بن ابی سلیم وہو ثقۃ لکنہ مدلس" اور اس سے اگلی روایت کے تحت فرماتے ہیں "رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ رجال الصحیح غیر لیث بن ابی سلیم وہو ثقۃ مدلس الخ. مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۶) باب فی المساجد المشرفۃ والمزینۃ، ۱۲ مرتب حفظہ اللہ عن الخطایا والفتن والبلایا والمحن،

[۴] ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۲) ابواب الحج ۱۲

[۵] ترمذی (ج ۲ ص ۱۹۹) باب منہ بعد باب ماجاء فیمن یقرأ من القرآن عند المنام ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۶] علامہ ہیثمیؒ ایک روایت کے تحت لکھتے ہیں "رواہ الطبرانی فی الکبیر وفیہ جابر الجعفی وثقہ شعبہ والثوری وزہیر بن معاویۃ وہو مدلس وضعفہ الناس (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۰۹) باب فی بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۱۲ رشید اشرف سیفی

[۷] فقال ما رأیت اکذب منہ، اسنی المطالب فی احادیث مختلفۃ المراتب ص ۲۵۸، حرف لا ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۸] (ج ۱ ص ۳۷۷) من کرہ القراءۃ خلف الامام ۱۲

عن حسن بن صالح عن ابی الزبیر عن جابر رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال کل من کان لہ امام فقراءتہ لہ قراءۃ "

اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ حسن بن صالح کا سماع ابو الزبیر سے نہیں ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ حسن بن صالح کی ولادت ۱۰۰ھ میں ہوئی، اور ابو الزبیر کی وفات ۱۲۸ھ[1] میں، لہٰذا دونوں میں معاصرت ثابت ہے، جو امام مسلمؒ کے نزدیک صحتِ حدیث کے لئے کافی ہے،

(۲) اس حدیث کا دوسرا طریق مسند[2] عبد بن حمید میں اس سند سے مروی ہے، "حدثنا ابو نعیم حدثنا حسن بن صالح عن ابی الزبیر عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ" علامہ آلوسیؒ نے اس کو صحیح علیٰ شرط مسلم قرار دیا ہے،

(۳) مسند[3] احمد بن منیع میں یہ حدیث اس سند سے آئی ہے: "اخبرنا اسحٰق الازرق حدثنا سفیان وشریک عن موسیٰ بن ابی عائشۃ عن عبد اللہ بن شداد عن جابرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ"

یہ سند سلسلۃ الذہب ہے، اور صحیح علیٰ شرط الشیخین ہے، کیونکہ اسحٰق الازرق صحیحین کے رجال میں سے ہیں، سفیان ثوریؒ محتاجِ تعارف نہیں، شریک[4] مسلم کے رجال میں سے ہیں، اور موسیٰ بن ابی عائشہؒ صحاح ستہ کے مشہور ثقہ راوی ہیں،

(۴) مصنف[5] عبد الرزاق میں یہ حدیث اس طرح مروی ہے: "عبد الرزاق عن الثوری عن موسیٰ بن ابی عائشۃ عن عبد اللہ بن شداد بن الہاد اللیثی قال صلی النبی

---

[1] احسن الکلام (ج ۱ ص ۲۰۸) بحوالہ تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۱۱۹) ۱۲

[2] روح المعانی (ج ۵ ص ۱۵۱) الجزء التاسع سورۃ الاعراف رقم الآیۃ ۲۰۴ وفتح القدیر (ص ۲۳۹/ج ۱) فصل فی القراءۃ

[3] فتح القدیر للشیخ ابن الہمام (ج ۱ ص ۲۳۹) فصل فی القراءۃ فی باب صفۃ الصلوٰۃ، روح المعانی المجلد الخامس الجزء التاسع ص ۱۵۱ سورۃ الاعراف رقم الآیۃ ۲۰۴) مرتب

[4] وقال صاحب اعلاء السنن فی کتابہ (ج ۴ ص ۷۰) باب قولہ تعالیٰ واذا قرئ القرآن الخ بعد ذکر حدیث جابر بہذا السند "وشریک مختلف فیہ اخرج لہ مسلم فی المتابعات وقد تابعہ الثوری الخ ۱۲ مرتب

[5] (ج ۲ ص ۱۳۶) باب القراءۃ خلف الامام، رقم الحدیث ۲۷۹۷، ۱۲

صلی اللہ علیہ وسلم الظہر او العصر فجعل رجل یقرأ خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم ورجل ینھی فلما صلّی قال یا رسول اللہ کنت اقرأ وکان ھذا ینہانی فقال له رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان له امام فان قراءة الامام له قراءة" اس روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم جہری اور سری دونوں قسم کی نمازوں کے لئے عام ہے۔[1]

یہ تمام طرق بالکل صحیح ہیں، اور ان میں سے کسی میں بھی جابر جعفیؒ، حسن بن عمارہ، اور لیث بن ابی سلیم حتیٰ کہ امام ابو حنیفہؒ تک کا واسطہ نہیں ہے۔

پھر جیسا کہ ہم نے عرض کیا کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی ثقاہت بزبون کلام نہیں کیا جا سکتا اور ان کی تضعیف خود جارح کے وقار کو مجروح کرتی ہے، لہٰذا ان کی روایت پر بھی شبہ نہیں کیا جا سکتا، اور امام ابو حنیفہؒ نے حضرت جابرؓ کی حدیث جابر جعفی اور اس جیسے دوسرے ضعیف رواۃ کے واسطہ کے بغیر روایت کی ہے۔[1]

پھر خود حضرت جابرؓ کے اپنے ایک ارشاد سے اُن کی حدیث کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ[2] فرماتے ہیں: "حدثنا اسحاق بن موسیٰ بن الانصاری حدثنا معن حدثنا مالک عن ابی نعیم وھب بن کیسان انه سمع جابر بن عبد اللہ یقول[3] من صلّی رکعة لم یقرأ فیھا بأم القرآن فلم یصلّ الّا ان یکون وراء الامام "ھذا حدیث حسن صحیح"۔

پھر اس حدیث کا ایک شاہد احقر کو خطیب بغدادیؒ کی تاریخ[4] بغداد میں دستیاب ہوا، انھوں نے محمد بن احمد بن فضالة المروزی کے ترجمہ میں یہ حدیث حضرت ابن عمرؓ سے نقل کی ہے، روایت کی سند اس طرح ہے: "اخبرنی ابو القاسم الازھری نا علی بن

---

[1] انظر الموطأ للامام محمد (ص ۹۸) باب القراءة فی الصلوٰة خلف الامام وغیرہ ۱۲

[2] سنن ترمذی (ج ۱ ص ۶۶) باب ما جاء فی ترک القراءة خلف الامام اذا جہر بالقراءة ۱۲

[3] امام طحاویؒ نے اس کو مرفوعاً بھی تخریج کیا ہے، جس کی سند یہ ہے: "حدثنا بحر بن نصر قال حدثنا یحییٰ ابن سلام قال حدثنا مالک عن وہب بن کیسان عن جابر بن عبد اللہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۰۷) باب القراءة خلف الامام ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] (ج ۱ ص ۹۷ و ۹۸)

شعر الغفتاو انا ابو جعفر محمد بن احمد بن محمد فضالة المروزی نا احمد بن علی ابن سلمان المروزی نا محمد بن عبدة نا خارجة عن ایوب، عن نافع عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام الخ، اس کی سند میں خارجہ تک تمام رواۃ ثقات ہیں، البتہ اس سے نیچے کے راویوں کی تحقیق کا احقر کو موقع نہ مل سکا البتہ مؤطا امام محمدؒ میں حضرت ابن عمرؓ کا یہ اثر مروی ہے: "من صلی خلف الامام کفتہ قرائتہ" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ بالا حدیث بے اصل نہیں، اور اسے

لہ رص ۱۰۱، ۱۰۱، باب القراءۃ فی الصلوٰۃ خلف الامام ۱۲

لہ حضرت ابن عمرؓ کی یہ حدیث امام بیہقیؒ نے بھی کتاب القراءۃ (ص ۵۰، ۱۰۸، ۱۵۱)، رقم ۳۷۴) میں "ذکر خبر آخر یحتج بہ من کرہ القراءۃ خلف الامام وبیان ضعفہ وخطأ من اخطأ فی رفعہ" کے تحت مرفوعاً تخریج کی ہے "اخبرنا ابو عبداللہ الحافظ اخبرنی ابو عبداللہ الحسین بن محمد المروزی ثنا ابوبکر احمد بن محمد بن عمر ثنا ابو عبدالرحمٰن بن محمد بن احمد التیمی نا سوید بن سعید ابو محمد حفظاً نا علی بن مسہر عن عبیداللہ بن عمر عن نافع عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام الخ،

امام بیہقی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "اخبرنا ابو عبداللہ الحافظ قال سمعت اباعبداللہ المروزی یقول سمعت المنکدری یقول سمعت اباعبدالرحمٰن التیمی یقول ہذا استخیر اللہ تعالیٰ ان اضرب علی حدیث سوید کلہ من اجل ہذا الحدیث الواحد فی القراءۃ خلف الامام، قال الامام احمدؒ سوید بن سعید تغیر فی آخر عمرہ وکثرت المناکیر فی حدیثہ وہذا الحدیث عند اصحاب عبیداللہ بن عمر موقوفاً غیر مرفوع، انتہی کلام البیہقی،

لیکن مولانا سرفراز خان صاحب صفدر دامت برکاتہم نے احسن الکلام (ج ۱ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) میں اس کا تفصیلی جواب دیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ سوید بن سعید ثقہ راوی ہیں، اکثر حضرات نے انکی توثیق کی ہے مثلاً امام مسلمؒ، امام ابوداؤدؒ، علامہ ذہبیؒ، علامہ بغویؒ، صالح جزرہ، محدث عجلیؒ اور امام دارقطنیؒ وغیرہ بلکہ مسلمہ بن قاسم نے ان کو ثبت ثقہ قرار دیا ہے، اور میمونی امام احمدؒ سے نقل کرتے ہیں کہ مجھے ان پر کسی کا کلام معلوم نہیں ہوا، ان کے برعکس معدودے چند افراد نے اگرچہ ان پر جرح بھی کی ہے لیکن اس کی وجہ سے زیادہ سے زیادہ مختلف فیہ رواۃ میں ان کا شمار ہوگا، اور جمہور کی توثیق کی روشنی میں ان کی حدیث کم از کم حسن ضرور ہوگی، واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف غفراللہ ولوالدیہ

حضرت جابرؓ کی حدیث کے لئے بطورِ شاہد پیش کیا جا سکتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ حضرت جابرؓ کی حدیث بلاشبہ صحیح اور ثابت ہے، اور اس پر عائد کئے جانے والے تمام اعتراضات بارد اور غیر درست ہیں، اور مختلف اسانید وطرق اور متابعات وشواہد کی موجودگی میں اس روایت کو ضعیف یا ناقابلِ استدلال قرار دینا انصاف سے بہت بعید ہے، واللہ الموفق للصواب۔

مسلکِ احناف اور آثارِ صحابہ کرامؓ

مختلف فیہ مسائل میں فیصلہ اس بنیاد پر بھی ہوتا ہے کہ اس بارے میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا مسلک اور معمول کیا تھا۔ اس رُخ سے اگر دیکھا جائے تو بھی حنفیہ کا پلہ

۱؎ نیز امام طبرانیؒ نے معجم کبیر میں حضرت ابوالدرداءؓ کی روایت تخریج کی ہے۔ اسے بھی شاہد بلکہ دلیلِ مستقل کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے: "وعن ابی الدرداءؓ قال سأل رجل النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ أفی کل صلوٰۃ قراءۃ قال نعم فقال رجل من القوم وجب ہذا فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما أری الامام اذ أمّ الا کان کافیاً" علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۱۰) باب القراءۃ فی الصلوٰۃ میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "قلت روی ابن ماجۃ منہ الی قولہ وجب ہذا، رواہ الطبرانی فی الکبیر" ... سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۳۳۲ و ۳۳۳) باب من ذکر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام ... کے تحت امام دارقطنیؒ نے بھی یہ روایت تخریج کی ہے، جس میں حضرت ابوالدرداءؓ فرماتے ہیں "فقال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکنت اقرب القوم الیہ ما أری الامام اذا أمّ القوم الا کفاہم" حضرت ابوالدرداءؓ کی اس روایت کو امام نسائیؒ نے اپنی سنن (ج ۱ ص ۱۴۶) میں "اکتفاء الماموم بقراءۃ الامام" کے تحت اور امام بیہقیؒ نے اپنی سنن کبریٰ (ج ۲ ص ۱۶۰) میں باب من قال لا یقرأ خلف الامام علی الاطلاق کے تحت اس روایت کو تخریج کیا ہے۔

امام نسائیؒ، امام دارقطنیؒ اور امام بیہقیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ حدیث حضرت ابوالدرداءؓ پر موقوف ہے، اور اس کو مرفوع بیان کرنے میں زید بن حباب نے غلطی کی ہے۔

لیکن یہ اعتراض کسی صورت درست نہیں، اس لئے کہ زید بن حبابؒ باتفاق ثقہ ہیں، اس لئے اگر وہ تنہا ہی اس کو مرفوع بیان کرتے تو بھی حدیث مرفوع سمجھی جاتی، پھر جبکہ وہ اس کو مرفوع بیان کرنے میں متفرد بھی نہیں، کیونکہ ابوصالح کاتب لیث بھی اسے مرفوعاً ہی روایت کرتے ہیں، (السنن الکبریٰ للبیہقی ج ۲ ص ۱۶۲) تفصیلی جواب کے لئے دیکھئے احسن الکلام (ج ۱ ص ۲۹۱ و ۳۱۲) واللہ الموفق للصواب، ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

بھاری نظر آتا ہے، اور بہت سے آثارِ صحابہ ان کی تائید میں ملتے ہیں۔

علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری میں لکھا ہے کہ ترکِ القراءۃ خلف الامام کا مسلک تقریباً اسی صحابۂ کرامؓ سے ثابت ہے، جن میں سے متعدد صحابۂ کرام اس سلسلہ میں بہت متشدد تھے، یعنی خلفاءِ اربعہؓ[۵۱]، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ[۵۲]، حضرت سعد بن ابی وقاص[۵۳]، حضرت زید بن ثابتؓ[۵۴]، حضرت جابرؓ[۵۵]، حضرت عبداللہ بن عمرؓ[۵۶] ______

---

۵۱ امام عبدالرزاقؒ فرماتے ہیں: "اخبرنی موسیٰ بن عقبۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر وعمر وعثمان کانوا ینہون عن القراءۃ خلف الامام" (مصنف عبدالرزاق ج ۲ ص ۱۳۹، تحت رقم ۲۸۱۰، باب القراءۃ خلف الامام) ______ نیز مصنف (ج ۲ ص ۱۳۹، رقم ۲۸۰۶) ہی میں ایک دوسرا اثر مروی ہے: "عن داؤد ابن قیس عن محمد بن عجلان قال قال علیؓ من قرأ مع الامام فلیس علی الفطرۃ قال وقال ابن مسعودؓ ملئ فوہ ترابا، قال وقال عمر بن الخطاب لیس وددت ان الذی یقرأ خلف الامام فی فیہ حجر"۔ ۱۲ رشید اشرف زادہ اللہ علماً وعملاً۔

۵۲ وعن ابی وائل قال جاء رجل الی ابن مسعودؓ فقال أقرأ خلف الامام، قال أنصت للقرآن فان فی الصلوٰۃ شغلاً وسیکفیک ذلک الامام (قال الہیثمیؒ) رواہ الطبرانی فی الکبیر والاوسط ورجالہ موثقون، (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۱۰، باب القراءۃ فی الصلوٰۃ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۵۳ ان کا اثر مؤطا امام محمدؒ (ص ۱۰۱، ۱۰۲) باب القراءۃ فی الصلوٰۃ خلف الامام میں مروی ہے، فرماتے ہیں "وددت ان الذی یقرأ خلف الامام فی فیہ جمرۃ" اس کی سند پر اعتراضات وجوابات کی تفصیل احسن الکلام (ج ۱ ص ۳۱۶ تا ۳۲۰) میں ملاحظہ فرمائیں، ۱۲ مرتب عافاہ اللہ ورعاہ

۵۴ حدثنا عمر بن محمد بن زید عن موسیٰ بن سعد بن زید بن ثابت یحدثہ عن جدہ انہ قال من قرأ خلف الامام فلا صلوٰۃ لہ، مؤطا امام محمدؒ (ص ۱۰۲) باب القراءۃ فی الصلوٰۃ خلف الامام ۱۲ مرتب عفی عنہ

۵۵ مالک عن ابی نعیم وہب بن کیسان انہ سمع جابر بن عبداللہ یقول "من صلی رکعۃ لم یقرأ فیہا بام القرآن فلم یصل الا وراء الامام"، مؤطا امام مالکؒ (ص ۶۶) ماجاء فی أم القرآن ۱۲ مرتب غفرلہ

۵۶ مالک عن نافع ان عبداللہ بن عمرؓ کان اذا سئل ہل یقرأ احد خلف الامام قال اذا صلی احدکم خلف الامام فحسبہ قراءۃ الامام واذا صلی وحدہ فلیقرأ قال وکان عبداللہ بن عمر لا یقرأ خلف الامام (مؤطا امام مالک ص ۶۹ ترک القراءۃ خلف الامام فیما جہر فیہ) ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہم رضوان اللہ علیہم اجمعین،

ھذا آخر ما اردنا ایرادہ فی ھذا الباب ولھذا البحث تفاصیل مطولة مبسوطة فی مواضعها[۲] وفی ھذا القدر کفایة للطالبین ان شاء اللہ تعالیٰ.

واللہ الموفق للصواب والیه المرجع والمآب

---

[۱] عن ابی حمزة قال قلت لابن عباس أقرأ والامام بین یدی فقال لا. شرح معانی الآثار ج ۱ ص ۱۰۶ باب القراءة خلف الامام ۱۲ رشید اشرف وفقه اللہ لخدمة السنة المطهرة،

[۲] اس مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے (۱) اعلاء السنن ج ۴ ص ۴۲ تا ص ۱۱۷ باب قوله تعالیٰ واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا الخ (۲) معارف السنن ج ۳ ص ۱۸۲ تا ۲۰۴ باب ما جاء فی القراءة خلف الامام، (۳) فاتحة الکلام فی القراءة خلف الامام (اردو) لصاحب اعلاء السنن (۴) احسن الکلام فی ترک القراءة خلف الامام (اردو) مؤلفہ مولانا محمد سرفراز خان صاحب صفدر مدظلہم ۱۲ مرتب عفی عنہ

باب ما جاء اذا دخل احدكم المسجد فليركع ركعتين

"اذا جاء احدكم المسجد فليركع ركعتين" داؤد ظاہری[1] کے نزدیک حدیث باب میں "فليركع ركعتين" کا امر وجوب کے لئے ہے، جبکہ جمہور اس کو استحباب کے لئے قرار دیتے ہیں[2]،

"قبل ان یجلس" یہ تحیۃ المسجد کے وقت مستحب کا بیان ہے، چنانچہ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ جلوس سے تحیۃ المسجد فوت نہیں ہوتی، بلکہ جلوس کے بعد بھی پڑھ سکتا ہے، جبکہ شوافع اس کے قائل ہیں کہ جلوس سے تحیۃ المسجد فوت ہوجاتی ہے،

حنفیہ کا استدلال حضرت ابوذرؓ کی روایت[3] سے ہے فرماتے ہیں: "دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في المسجد فقال لي يا اباذر اصليت؟ قلت لا، قال فقم فصل ركعتين"۔

پھر اگر تحیۃ المسجد کا موقع نہ ملے[4] تو اسے چاہئے کہ ایک مرتبہ "سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر" پڑھ لے[5]، واللہ اعلم،

---

[1] وذهب ابن حزم من الظاهرية الى عدم الوجوب كما في الفتح (راجع فتح الباري ج ۱ ص ۴۴۷) كذا في معارف السنن (ج ۳ ص ۲۹۴) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] جمہور داؤد ظاہریؒ کے علاوہ تمام احادیث کو استحباب پر محمول کرتے ہیں، اس لئے کہ اگر تحیۃ المسجد واجب ہوتی تو صحابۂ کرامؓ اس کے پڑھنے کا بیحد اہتمام فرماتے، حالانکہ ان کا عام معمول تحیۃ المسجد پڑھنے کا نہ تھا، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۴۰) میں "من رخص ان یمر في المسجد ولا يصلي فيها" کے تحت مروی ہے: "حدثنا ابو بكر قال حدثنا عبد العزيز بن محمد الدراوردي عن زيد بن اسلم قال كان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يدخلون المسجد ثم يخرجون ولا يصلون ورأيت ابن عمرؓ يفعله" رشید اشرف ارشدہ اللہ لما یحبہ ویرضاہ ووفقہ لہ

[3] مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۴۰) من كان يقول اذا دخلت المسجد فصل ركعتين ۱۲

[4] [illegible] كذا في معارف السنن (ج ۳ ص ۲۹۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[5] قاله ابو طالب في "القوت" كما في رد المحتار (تحية المسجد الى الطواف) كما ذكره القاري في شرح المناسك الملتقط من معارف السنن (ج ۳ ص ۲۱۵ و ۲۹۶) ۱۲ مرتب عفی عنہ

باب ماجاء فی کراهیة ان یتخذ علی القبر مسجدا

عن ابن عباس قال لعن رسول الله صلی الله علیه وسلم زائرات القبور [illegible]

[illegible]

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو وہ بظاہر اس وقت سے متعلق ہے جب زیارتِ قبور مطلقاً ناجائز تھی جیساکہ اس ممانعت، اور پھر اس کے منسوخ ہونے کا علم حضرت بریدہؓ کی روایت سے ہوتا ہے، "کنت نھیتکم عن زیارۃ القبور فزوروھا" بہرحال زیارتِ قبور کی ممانعت منسوخ ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ یہ نسخ اور "زوروھا" کا حکم رجال ونساء دونوں ہی کے لئے ہے کیونکہ قرآن وحدیث میں بکثرت احکام بیان کرتے ہوئے صیغۂ مذکر سے خطاب کیا گیا ہے جبکہ باتفاق ان احکام میں عورتیں بھی شریک ہیں،

"والمتخذین علیھا المساجد"[۲] امام احمدؒ اور ظاہریہ کے نزدیک قبر کی طرف رُخ کر کے نماز پڑھنا حرام ہے جبکہ جمہور کے نزدیک مکروہ ہے، اور یہی حکم قبر پر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے کا ہے، حدیثِ باب کا محمل یہی دو صورتیں ہیں، لیکن اگر قبرستان میں نماز کے لئے کوئی الگ جگہ بنادی گئی ہو تو وہ اس میں داخل نہیں،

"والسُرُج" چراغ جلانا اگر مُردوں کو نفع پہنچانے کی نیت سے ہو تو ناجائز ہے اور یہاں یہی مراد ہے، البتہ زائرین کی آسانی کے لئے روشنی کرنے میں مضائقہ نہیں، بشرطیکہ اسراف کی حد تک نہ پہونچے۔

باب ماجاء فی النوم فی المسجد

"کنّا ننام علی عھد رسول الله صلی الله علیه وسلم فی المسجد ونحن شباب"

---

[۱] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۱۱) فی آخر کتاب الجنائز ۱۲

[۲] یکرہ ان یبنی مسجد علی القبر وقال العینیؒ والمراد ان یسوی القبر مسجدا فیصلی فوقہ، الملتقط من معارف السنن (ج ۳ ص ۳۰۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

جمہور فقہاء کے نزدیک مسجد میں سونا مکروہ ہے، امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ کا مسلک یہی ہے، اور یہی مذہب حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت طاؤسؒ، حضرت مجاہدؒ اور امام اوزاعیؒ سے بھی منقول ہے، (کما فی عمدۃ القاری ج ۲ ص ۲۱۸) البتہ معتکف اور مسافر کے لئے سونے کی اجازت دی ہے، اور اسی حکم میں وہ شخص بھی داخل ہے جس کا کوئی گھر نہ ہو، البتہ علامہ ابراہیم حلبی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ مسافر کو بھی یہ چاہئے کہ جب اس کا مسجد میں سونے کا ارادہ ہو تو وہ اعتکاف کی نیت کرلے، چنانچہ فرماتے ہیں: والاولیٰ ان ینوی الاعتکاف لیخرج من الخلاف (کبیری شرح منیۃ ص ۶۱۲) اور علامہ شامیؒ نے فتاویٰ عالمگیریہ سے نقل کرکے اس حکم کو مسافر اور غیر مسافر دونوں کے لئے عام لکھا ہے، کہ جب کسی کا مسجد میں سونے کا ارادہ ہو وہ اعتکاف کی نیت کرلے، اور پہلے مسجد میں جاکر کچھ عبادت کرے، پھر جو چاہے کرے (رد المحتار، ص ۴۴۴ ج ۱)

البتہ امام شافعیؒ کے مسلک میں نوم فی المسجد مطلقاً جائز ہے، وہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، نیز علامہ نوویؒ نے شرح المہذب میں نقل کیا ہے کہ مسجد میں سونا اصحاب صفہ[۱]، عرنیین[۲]، حضرت علیؓ[۳] اور حضرت صفوان بن امیہؓ[۴] وغیرہ صحابہؓ سے ثابت ہے، جمہور ان تمام واقعات کو حالت مسافرت پر محمول کرتے ہیں، اور حضرت ابن عمرؓ اگرچہ مسافر نہ تھے، لیکن ان کا کوئی گھر نہ تھا، چنانچہ صحیح بخاریؒ[۵] میں حدیث باب کے ساتھ یہ الفاظ موجود ہیں: ”وھو شاب أعزب لا أھل لہ“، اور علامہ بنوریؒ نے مسند دارمیؒ کے حوالے سے

---

[۱] کما فی روایۃ طخفۃ بن قیس عند ابن ماجۃ فی سننہ (ص ۵۵) باب النوم فی المساجد وفی روایۃ سلیمان بن یسار عند ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ (ج ۲ ص ۸۴ و ۸۵) فی النوم فی المسجد ۱۲ مرتب عفی عنہ الحفی والجلی،

[۲] ان سے متعلقہ روایت احقر کو اپنی ناقص تلاش سے نہ مل سکی ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۳] کما فی روایۃ سہل بن سعد عند البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۶۳) باب نوم الرجال فی المسجد ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۴] اپنی ناقص تلاش سے احقر کو ان سے متعلقہ روایت نہ مل سکی ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۵] (ج ۱ ص ۶۳) باب نوم الرجال فی المسجد ۱۲

حضرت ابوذرؓ کی یہ حدیث[1] نقل کی ہے کہ "اتانی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وانا نائم فی المسجد فضربنی برجلہ فقلت یا نبی اللہ غلبتنی عینی النوم" اور اس سے نوم کی کراہت پر استدلال کیا ہے، کیونکہ آپؐ نے اُن کے پاؤں مار کر بیدار کیا، اور انھوں نے بھی بیدار ہو کر معذرت کی، (معارف السنن ص ۳۱۱ ج ۳)

باب ما جاء فی کراہیۃ البیع والشراء وانشاد الضالۃ والشعر فی المسجد

"نھی عن تناشد الاشعار فی المسجد"[2] بظاہر یہ حدیث اس کے معارض ہے جس میں حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مسجد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں اشعار پڑھنا منقول ہے[3]، دونوں میں تطبیق یہ ہے کہ اگر شعر حمد و ثناء اور دفاعِ اسلام کے خاطر ہو تو اس کا پڑھنا جائز[4] ہے، بصورتِ دیگر مکروہ ہے،

---

[1] علامہ نور الدین ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۱ و ۲۲) باب النوم فی المسجد کے تحت یہ روایت اس طرح ذکر کی ہے "عن اسماء بنت یزید ان اباذر الغفاریؓ کان یخدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاذا فرغ من خدمتہ آوی الی المسجد وکان ہو بیتہ یضطجع فیہ فدخل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ فوجد اباذر منجدلاً فی المسجد ملقی علی الجدالۃ وہی الارض، فی المسجد فنکتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم برجلہ حتی استوی جالساً فقال لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الا اراک نائماً قال ابوذر یا رسول اللہ فاین انام ہل لی بیت غیرہ؟ (قال الہیثمیؒ) قلت فذکر الحدیث ویأتی بتمامہ فی الخلافۃ ان شاء اللہ رواہ احمد والطبرانی روی بعضہ فی الکبیر وفیہ شہر بن حوشب وفیہ کلام وقد وثق ۱۲ رشید اشرف، وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ.

[2] قال الشیخ (ای العلامۃ الکشمیریؒ) واما انشاد الضالۃ فصورتہ ... ... یقع و نقیحہ بان یسأل فی خارج المسجد ثم یذکرہ فی المسجد لاجل اجتماع الناس فیہ، والثانیۃ ان یسأل فی المسجد نفسہ فیذکرہ فیہ فہذا یجوز الاول منہما اذا تعذر شغب، کذا فی معارف السنن ج ۳ ص ... ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] اخبرنا قتیبۃ قال حدثنا سفیان عن الزہری عن سعید بن المسیب قال مر عمر بحسان بن ثابت وہو ینشد فی المسجد فلحظ الیہ فقال قد انشدت وفیہ من ہو خیر منک ثم التفت الی ابی ہریرۃ فقال اسمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول اجب عنی اللّٰہم ایدہ بروح القدس قال اللّٰہم نعم نسائی (ج ۱ ص ...) کتاب المساجد الرخصۃ فی انشاد الشعر الحسن فی المسجد ۱۲ رشید اشرف بصرہ اللہ بعیوب نفسہ وجعل یومہ خیراً من امسہ.

[4] ... لم یکن فیہ ما ذکرنا فیجوز ایضاً، علی ہذا یدل کلام الطحاوی فی الجزء الثانی من شرح معانی الآثار فی آخر روایۃ الشعر ہل ہی مکروہۃ ام لا؟ ۱۲ مرتب عفی عنہ

"عن البیع والشراء فیہ" اس کی کراہت پر اتفاق ہے[۱]،

"وان یتحلق الناس فیہ یوم الجمعۃ قبل الصلوٰۃ" بعض حضرات کے نزدیک اس نہی کی علت خود اس ہیئت کی کراہت ہے، جبکہ بعض کے نزدیک اس کی علت خطبہ سننے میں رکاوٹ کا پیدا ہونا ہے، پہلی صورت میں یہ حکم ہر وقت کے لئے عام ہوگا، اور دوسری صورت میں وقتِ خطبہ کے ساتھ مخصوص، والثانی اظہر، واللہ اعلم

باب ماجاء فی المسجد الذی أُسّس علی التقویٰ

"امترٰی رجل من بنی خدرۃ ورجل من بنی عمرو بن عوف فی المسجد الذی أُسّس علی التقوٰی فقال الخدری ھو مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، وقال الآخر ھو مسجد قباء فاتیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ذلک فقال ھو ھذا یعنی مسجدہ وفی ذلک خیر کثیر"

اس حدیث سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ "لَمَسْجِدٌ اُسِّسَ عَلَی التَّقْوٰی" سے مراد مسجدِ نبوی ہے، جبکہ جمہور مفسرین[۳] اس کے قائل ہیں کہ اس سے مراد مسجدِ قبا ہے، اس لئے حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ آیت تو مسجدِ قبا ہی کے بارے میں نازل ہوئی تھی، لیکن اس حدیث میں آپ نے القول بالموجب کے طور پر مسجدِ نبوی کو بھی "مسجد اُسّس علی التقوٰی" قرار دیا، "القول بالموجب" کا مطلب یہ ہے کہ جو صفت کسی ادنیٰ شے میں ثابت کی گئی ہو اسے اعلیٰ میں بطریقِ اولیٰ ثابت کیا جائے، اور یہ بلاغت کی اصطلاح ہے،

درحقیقت دونوں صحابیوں میں سے ایک صحابی کے انداز سے آپ نے یہ محسوس فرمایا کہ وہ مسجدِ نبوی کو "اُسِّسَ عَلَی التَّقْوٰی" کا مصداق نہیں سمجھے، اس لئے آپ نے جواب علی اسلوب الحکیم دیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ آیت اگرچہ مسجدِ قبا کے بارے میں نازل ہوئی

---

[۱] جوز الفقہاء البیع والشراء فی المسجد للمعتکف من غیر ان یحضر المبیع کما فی عامۃ متون الحنفیۃ، (معارف السنن ص۳۱۳ ج۲) ۱۲

[۲] تحلق القوم ای جلسوا حلقۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۳] فعن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما والضحاک انہ مسجد قباء (روح المعانی جلد۶ جزء ۱۱ ص ۱۹، سورۃ توبہ رقم الآیۃ ۱۰۸) مرتب عفی عنہ

لیکن مسجد نبوی بھی بلاشبہ اس کا مصداق ہے،

باب ماجاء فی ای المساجد افضل

"صلاۃ فی مسجدی ھذا خیر من الف صلوٰۃ فیما سواہ" ایک روایت[۱] میں پچاس ہزار کا ذکر ہے، لیکن سنداً ایک ہزار والی روایت زیادہ راجح ہے، اور اگر پچاس ہزار والی روایت درست بھی مان لی جائے تو بھی دونوں حدیثوں میں کوئی تعارض نہ ہوگا، اس لئے کہ عدد اقل عدد اکثر کی نفی نہیں کرتا،

پھر علامہ نوویؒ اور محب طبریؒ کا رجحان اس طرف ہے کہ یہ فضیلت مسجد نبوی کے اس حصہ کے ساتھ خاص ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں مسجد نبوی کا جزو تھا، جبکہ جمہور کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ یہ فضیلت صرف عہد نبوی کی مسجد سے متعلق نہیں، بلکہ جتنی توسیعات اس میں ہوئیں یا ہوں گی وہ بھی اس کے مصداق میں داخل ہیں، علامہ عینیؒ نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ یہاں اشارہ اور تسمیہ دونوں جمع ہوگئے ہیں، لہٰذا تسمیہ راجح ہوگا، جبکہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ درحقیقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مسجد نبوی میں آپؐ کے بعد ہونے والے اضافوں کا علم تھا، لہٰذا آپؐ کا قول "فی مسجدی ھذا" آپؐ کے بعد ہونے والے تمام اضافوں کو شامل ہے، اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو خلفاء راشدین مسجد نبوی میں زیادتی کی اجازت نہ دیتے،

نیز حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ جب وہ مسجد نبوی میں اضافہ سے فارغ ہوگئے تو فرمایا

---

[۱] حدثنا ہشام بن عمار حدثنا ابو الخطاب الدمشقی حدثنا رزیق ابو عبد اللہ الالہانی عن انس بن مالک قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ الرجل فی بیتہ بصلوٰۃ وصلوٰتہ فی مسجد القبائل بخمس وعشرین صلوٰۃ وصلوٰتہ فی المسجد الذی یجمع فیہ بخمسمائۃ صلوٰۃ وصلوٰتہ فی المسجد الاقصیٰ بخمسین الف صلوٰۃ وصلوٰتہ فی مسجدی بخمسین الف صلوٰۃ وصلوٰتہ فی المسجد الحرام بمائۃ الف صلوٰۃ، سنن ابن ماجہ (ص ۱۰۲) باب ماجاء فی الصلوٰۃ فی المسجد الجامع، وانظر مشکوٰۃ المصابیح (ج ۱ ص ۷۲) باب المساجد ومواضع الصلوٰۃ فی آخر الفصل الثالث.
منہ ۱۲ رشید اشرف سیفی وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ،

"...رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی ذی الحلیفۃ الکان منہ"[1] "الا المسجد الحرام" صحیح روایات سے مسجدِ حرام میں ایک لاکھ نمازوں کا ثواب ثابت ہے، لہٰذا اس استثناء کا صحیح مطلب[2] یہ ہے کہ "الا المسجد الحرام فانہ افضل"۔ پھر یہ حدیث امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے جو مسجدِ نبوی کی نماز کو مسجدِ حرام کی نماز سے افضل قرار دیتے ہیں[3]

"لا تشد الرحال الا الی ثلثۃ مساجد مسجد الحرام ومسجدی ھذا والمسجد الاقصیٰ" حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ان تین مساجد کے سوا دنیا کی تمام مساجد فضیلت کے اعتبار سے برابر ہیں[4]، لہٰذا حصولِ ثواب اور فضیلت کے لئے ان مساجد کے سوا کسی

---

[1] "وفاء الوفاء باخبار دار المصطفیٰ" (ج ۲ ص ۴۹۷) فی آخر الفصل الثانی عشر فی زیادۃ عمر بن الخطابؓ، لیکن اس روایت میں عبد العزیز بن عمران متروک ہے کما صرح بہ صاحب وفاء الوفاء،

نیز وفاء الوفاء ہی میں اسی مقام پر حضرت ابو ہریرہؓ کی بھی مرفوع روایت مروی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لو بنی ہذا المسجد الی صنعاء کان مسجدی" اس روایت کے بارے میں صاحب وفاء الوفاء فرماتے ہیں، "رواہ ابن شبۃ ویحییٰ والدیلمی فی مسند الفردوس بسند فیہ متروک" بہرحال ان روایت کے ضعف کے باوجود ایک درجہ میں اُن سے جمہور کے قول کی تائید ضرور ہوجاتی ہے ۱۲ رشید اشرف سیفی عفی عنہ

[2] والا یجوز من حیث الاستثناء ان یکون المراد انہ مساو لمسجد المدینۃ او افضل او مفضول کما حکی الاحتمالات الثلاثۃ فی العمدۃ" (ج ۳ ص ۶۸۶) عن ابن بطال والکرمانی، الملتقط من معارف السنن (ج ۳ ص ۳۲۲) بتغیر

[3] واحتج مالکؒ ومن وافقہ کالحافظ البدر العینی والقاضی عیاض من حدیث انسؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اللّٰہم اجعل بالمدینۃ ضعفی ما جعلت بمکۃ من البرکۃ، رواہ الشیخان ومن حدیث سیدنا عمر بن الخطابؓ موقوفاً علیہ" ان الصلوٰۃ فی مسجدہ صلی اللہ علیہ وسلم یضاعف علی صلوٰۃ فی المسجد الحرام فیکون مائتی الف صلوٰۃ فی غیرہ، ہذا ملخص ما فی معارف السنن (ج ۳ ص ۳۲۶) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] البتہ مذکورہ تین مساجد کے بعد مسجدِ قباء کو دوسری مساجد کے مقابلہ میں فضیلت حاصل ہے چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "من خرج حتی یاتی ہذا المسجد مسجد قباء فصلی فیہ کان عدل عمرۃ (ای عدل ثواب عمرۃ) نسائی (ج ۱ ص ۱۱۴) کتاب المساجد، فضل مسجد قباء والصلوٰۃ فیہ، لہٰذا اس کا حکم بھی دوسری مساجد سے مختلف ہوگا، لیکن شدِ رحال کے سلسلہ میں مساجدِ ثلاثہ کے ساتھ اس کو مستثنیٰ کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی، اس لئے کہ جو باقاعدہ سفر کرے گا وہ لامحالہ مسجد نبوی کی جہت سے سفر کرے گا، اور مسجدِ نبوی کی زیارت کے بعد مسجدِ قباء کی زیارت کیلئے باقاعدہ سفر کی ضرورت پیش نہیں آئے گی، اس لئے کہ مسجدِ قباء زیادہ دور

اور مسجد میں نماز پڑھنے کی غرض سے رختِ سفر باندھنا بے فائدہ ہے،

زیارتِ قبور کے لئے سفر کی شرعی حیثیت

پھر حدیث مذکور کی بناء پر بعض حضرات نے زیارتِ قبور کے لئے سفر کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے، اس مسلک کو سب سے پہلے قاضی عیاض مالکیؒ نے اختیار کیا، پھر ان کے بعد علامہ ابن تیمیہؒ نے اس میں انتہائی تشدد اور غلو اختیار کیا، اور اس کی خاطر بہت سی مصیبتیں بھی اٹھائیں، یہاں تک کہ انھوں نے روضۂ اطہر تک کی زیارت کے لئے بھی سفر کو ناجائز قرار دیا، اور فرمایا کہ اگر مسجدِ نبویؐ میں نماز پڑھنے کی نیت سے سفر کیا جائے اور پھر ضمناً روضۂ اطہر کی بھی زیارت کرلی جائے تو اس کی اجازت ہے، لیکن خاص روضۂ اطہر کی زیارت کی نیت سے سفر کرنا جائز نہیں،

لیکن جمہور نے علامہ ابن تیمیہؒ کے اس مسلک کو قبول نہیں کیا، اور اس کی تردید کی، بلکہ علامہ تقی الدین سبکیؒ نے تو "شفاء السقام" کے نام سے ان کی تردید میں ایک مفصل کتاب بھی لکھی ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں استثناء مفرغ ہے، لہٰذا یہاں مستثنیٰ منہ محذوف ہے، اور تقدیرِ عبارت یوں ہے: "لا تشد الرحال الی شئ الا الی ثلثۃ مساجد" لہٰذا حصولِ برکت اور حصولِ ثواب کے لئے سفر کرنا ان تین مساجد کے ساتھ مخصوص ہے، اور کسی قبر کے لئے سفر کرنا اس حدیث کی وجہ سے ممنوع ہوگا،

اس کے جواب میں جمہور یہ کہتے ہیں کہ استثناء تو بیشک مفرغ ہے لیکن تقدیرِ عبارت یوں نہیں ہے کہ "لا تشد الرحال الی شئ الا الی ثلثۃ مساجد" کیونکہ اس تقدیر پر تو سفرِ جہاد، سفرِ طلبِ علم، سفرِ تجارت اور کسی عالم کی زیارت کے لئے بھی سفر کرنا ممنوع قرار پائے گا، جبکہ اس کا کوئی قائل نہیں، لہٰذا تقدیرِ عبارت دراصل یوں ہے "لا تشد الرحال الی مسجد الا الی ثلثۃ مساجد" اور مقصد یہ ہے کہ ان تین مساجد کے سوا کسی اور مسجد کی طرف اس نیت سے سفر کرنا درست نہیں کہ اس میں زیادہ فضیلت یا ثواب حاصل ہوگا، اور یہ تقدیر اس لحاظ سے بھی اَنْسَبُ ہے کہ استثناء مفرغ میں جب مستثنیٰ منہ محذوف نکالا جاتا ہے اس کو مستثنیٰ کے ساتھ کچھ مناسبت ضرور ہونی چاہئے، اور ہم نے

جو مستثنیٰ منہ محذوف نکالا ہے وہ مستثنیٰ کے عین مناسب ہے، پھر اس کی تائید مسندِ احمد کی روایت سے بھی ہوتی ہے، جس میں یہ الفاظ ہیں، "لا ینبغی للمطی ان یشد رحاله الی مسجد یبتغی فیه الصلوٰة غیر المسجد الحرام والمسجد الاقصیٰ ومسجدی هذا" چنانچہ علامہ عینیؒ نے عمدة القاری (ج ۳ ص ۶۸۲ و ۶۸۳) میں اور حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ج ۳ ص ۵۳) میں جمہور کے مسلک پر اسی روایت[1] سے استدلال کیا ہے، یہ روایت شہر بن حوشب کے طریق سے مروی ہے، جن کے بارے میں علامہ عینیؒ فرماتے ہیں "وشهر بن حوشب وثقه جماعة من الائمة" اور حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں "وشهر حسن الحدیث وان کان فیه بعض الضعف". بہرحال اس حدیث کا زیارتِ قبور، طلب علم اور جہاد و تجارت کے اسفار سے کوئی تعلق نہیں،

پھر جہاں تک روضۂ اطہر کی زیارت کا تعلق ہے اس کی زیارت کی فضیلت کے بارے میں جتنی احادیث مروی ہیں مثلاً "من[2] زار قبری وجبت له شفاعتی" یا "من[3] حج ولم یزرنی فقد جفانی" وغیرہ، سو اس مضمون کی اکثر احادیث ضعیف[4] ہیں، لیکن امت کا

---

[1] معارف السنن (ج ۳ ص ۳۳۲) ۱۲

[2] الجامع الصغیر للسیوطی (طبع المکتبة الاسلامیة فیصل آباد پاکستان؛ ج ۲ ص ۱۷۱) برمز "عد" (ابن عدی فی الکامل) ورمز "هب" (بیهقی فی شعب الایمان) عن انسؓ وضعفه السیوطیؒ برمز "ض"، ولکن ذکر النیمویؒ هذه الروایة مرویة عن ابن عمرؓ وقال رواه ابن خزیمة فی صحیحه والدارقطنی والبیهقی وآخرون واسناده حسن، آثار السنن (ص ۲۴۹) باب فی زیارة قبر النبی صلی اللہ علیه وسلم، وقد اعترض علی اسناد هذه الروایة لکن اجاب عنه النیمویؒ جواباً شافیاً ۱۲

[3] مرویة عن ابن عمرؓ "ذکره ابن عدیؒ وابن حبان فی ترجمة النعمان، والنعمان ضعیف جداً، کذا فی تلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۲۶۷، تحت رقم ۱۰۷۵) کتاب الحج باب دخول مکة وبقیة اعمال الحج الی آخرها، مرتب عفی عنه

[4] البتہ چند احادیث صحیح یا کم از کم حسن ضرور ہیں، (۱) مسند ابو داؤد طیالسیؒ (الجزء الاول، ص ۱۲ و ۱۳، طبع دائرة المعارف النظامیہ حیدر آباد دکن ۱۳۲۱ھ) میں حضرت عمرؓ کی روایت ہے "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم یقول من زار قبری او قال من زارنی کنت له شفیعاً او شهیداً الخ، اس روایت کو حضرت عمرؓ سے روایت کرنے والے تابعی "رجل من آل عمرؓ" مجہول ہیں، لیکن یہی روایت حافظ ابن حجرؒ نے ابو داؤد طیالسیؒ ہی کے حوالہ سے المطالب العالیة (ج ۱ ص ۳۷۱، رقم ۱۲۵۳) میں کتاب الحج باب زیارة قبر النبی صلی اللہ علیه وسلم

تعامل متواتران احادیث کے مفہوم کی تائید کرتا ہے، اور تعامل متواتر مستقل دلیل ہے، اور پوری امت کے بارے میں یہ کہنا کہ "وہ مسجد نبوی کی نیت کرتے تھے نہ کہ روضۂ اقدس کی" تاویلِ بارد کے سوا کچھ نہیں، کیونکہ ایسا کون ہوگا جو ایک لاکھ نمازوں کا ثواب چھوڑ کر پچاس ہزار نمازوں کے ثواب کی طرف آئے، واقعہ یہ ہے کہ زائرینِ مدینہ کا اصل مقصد روضۂ اقدس کی زیارت رہا ہے، چنانچہ علامہ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر میں اسی قول کو مختار قرار دیا ہے کہ زائرین روضۂ اطہر کی زیارت کا قصد کریں، اور اسی کو حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے "المہند علی المفند" میں علماءِ دیوبند کا مسلک قرار دیا ہے،

پھر اس میں بھی کلام ہوا ہے کہ روضۂ اقدس کے علاوہ دوسری قبروں کی زیارت کے لئے سفر جائز ہے یا نہیں؟ علامہ شامیؒ نے بعض شافعیہ سے نقل کیا ہے کہ وہ روضۂ اقدس کے سوا کسی اور قبر کی زیارت کے لئے سفر کو منع کرتے تھے، اور اسے لاتشد الرحال الا الی ثلاثۃ مساجد کے حکم پر قیاس کرتے تھے، لیکن امام غزالیؒ نے اس کی تردید کرتے ہوئے فرمایا: "مذکورہ تین مساجد کے علاوہ تمام مسجدیں چونکہ فضیلت میں برابر ہیں، اس لئے وہاں ممانعت کی وجہ واضح ہے، کہ سفر کرنے سے کوئی نئی فضیلت ایسی حاصل نہ ہوگی جو اپنے شہر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کے تحت ذکر کی ہے، اس کی تحقیق کرتے ہوئے شیخ حبیب الرحمٰن اعظمی مدظلہم فرماتے ہیں "ولہ شاہد عند ابی یعلیٰ والطبرانی بسند صحیح"

(۲) علامہ نیمویؒ نے آثار السنن (ص ۲۷۹) میں حضرت ابوالدرداءؓ کی روایت نقل کی ہے "قال ان بلالاً رأی فی منامہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو یقول لہ ماہذہ الجفوۃ یا بلال؟ أما آن لک ان تزورنی یا بلال؟ فانتبہ حزیناً وجلا خائفاً فرکب راحلتہ وقصد المدینۃ فاتی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فجعل یبکی عندہ ویمرغ وجہہ علیہ، الی آخر الحدیث"، علامہ نیمویؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "رواہ ابن عساکر وقال التقی السبکی اسنادہ جید"

(۳) سنن ابی داؤد (ج ا ص ۲۷۹) میں کتاب المناسک، باب زیارۃ القبور کے تحت حضرت ابوہریرہؓ کی روایت مروی ہے: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال مامن احد یسلم علیّ الا ردّ اللہ علیّ روحی حتی اردّ علیہ السلام"، اس روایت کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۲۶۷، باب دخول مکۃ الخ) میں فرماتے ہیں: "واصح ماورد فی ذلک ما رواہ احمد وابو داؤد من طریق ابی صخر حمید بن زیاد عن یزید بن عبد اللہ بن قسیط عن ابی ہریرۃ مرفوعاً الخ" ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ۔

میں حاصل نہ ہوسکے، لیکن اولیاءِ کرام کے مراتب مختلف ہیں، اور مختلف زائرین کو مختلف اولیاءِ کرامؒ کی قبور سے مناسبت ہوتی ہے، اس لئے اُن کے لئے سفر کرنے میں کچھ حرج نہ ہونا چاہئے، البتہ معارف السنن میں حضرت شاہ صاحبؒ کا یہ قول حضرت بنوریؒ نے نقل فرمایا ہے کہ اولیاء کی قبور کے لئے سفر پر مستقل دلیل چاہئے، صرف روضۂ اقدس پر قیاس درست نہیں، احقر عرض گذار ہے کہ علامہ شامیؒ نے اس پر مصنف ابن ابی شیبہؒ کی روایت سے استدلال کیا ہے، "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یأتی قبور الشھداء بأحد علی رأس کل حول" اسے نقل کر کے علامہ شامیؒ لکھتے ہیں: "استفید منه ندب الزيارة وان بعد محلها" (رد المحتار ص ۲۰۴ ج ۱) اور چونکہ ممانعت کی کوئی دلیل نہیں اس لئے اباحتِ اصلیہ کا مقتضیٰ بھی یہی ہے کہ اس میں کچھ حرج نہ ہو، اور قبور پر ہونے والی بدعات کی وجہ سے مطلق زیارتِ قبر کو ترک کر دینا مناسب نہیں، بلکہ اُن منکرات سے بچنے بچانے کی جتنی فکر ممکن ہو کی جائے، علامہ ابن حجر مکیؒ نے یہی موقف اختیار کیا ہے، اور علامہ شامیؒ نے بھی اس کی تائید فرمائی ہے،

باب ما جاء فی القعود فی المسجد وانتظار الصلوٰة من الفضل

"لا یزال احدکم فی صلوٰة مادام ینتظرها" حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اس فضیلت کو صرف اس صورت کے ساتھ مخصوص قرار دیا ہے جب کوئی انسان ایک نماز مسجد میں پڑھ کر دوسری نماز کے انتظار میں وہیں بیٹھا رہے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے اس میں تردد کا اظہار کیا ہے، اور علامہ بنوریؒ نے اس سلسلے کی روایات کو جمع کر کے ثابت کیا ہے کہ یہ فضیلت ہر قسم کے انتظارِ صلوٰۃ کے لئے ہے، خواہ وہ انتظار مسجد کے اندر ہو یا باہر، (ملاحظہ ہو معارف السنن ص ۳۴۲ ج ۳)

باب ما جاء فی الصلوٰة علی الخمرة

یہاں امام ترمذیؒ نے تین باب قائم کئے ہیں، صلوٰۃ علی الخمرۃ، صلوٰۃ علی الحصیر اور صلوٰۃ علی البسط، تینوں میں فرق یہ ہے کہ "خمرہ" اس چٹائی کو کہتے ہیں جس کا صرف بانا کھجور کا ہو، اور "حصیر" اس چٹائی کو کہتے ہیں جس کا تانا اور بانا دونوں کھجور کے ہوں، اور بعض حضرات نے یہ فرق بیان کیا ہے کہ "خمرہ" چھوٹی چٹائی کو کہتے ہیں، اور "حصیر" بڑی چٹائی کو، اور

بُساط" ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو زمین پر بچھائی جائے، خواہ وہ کپڑے کی ہو یا کسی اور چیز کی، پھر یہ فرق اصل لغت کے اعتبار سے ہے، لیکن محاوراتی استعمال میں اُن الفاظ کے درمیان کوئی خاص فرق ملحوظ نہیں رکھا جاتا، بلکہ ایک دوسرے کے معنی میں بکثرت استعمال کر لیتے ہیں،

بہرحال ان تراجم سے امام ترمذیؒ کا مقصود یہ ہے کہ نماز کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ براہِ راست زمین پر پڑھی جائے، بلکہ مصلّٰی پر پڑھنا بھی بلا کراہت جائز ہے، لہٰذا اس سے بعض اُن علماءِ سنت رمین کی تردید مقصود ہے جو زمین کے سوا کسی اور چیز پر نماز پڑھنے کو مکروہ کہتے ہیں جیسا کہ عمدۃ القاری (۲: ۲۸۴) میں بعض صحابہؓ سے نقل کیا گیا ہے،

باب ما جاء انّه لا یقطع الصلوٰة الّا الکلب والحمار والمرأة

"اذا صلّی الرجل ولیس بین یدیه کآخرة الرحل او کواسطة الرحل قطع صلوٰته الکلب الاسود والمرأة والحمار"، امام احمدؒ اور بعض اہلِ ظاہر اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ ان تین چیزوں کے مصلّی کے آگے سے گذرنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، جبکہ سُترہ نہ ہو، لیکن جمہور کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہوتی،[1]

جمہور کا استدلال پچھلے باب (باب ما جاء لا یقطع الصلوٰة شیٔ) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے "کنت ردیف الفضل علی اتان (حمارة ۱۲ مرتب) فجئنا والنبی صلی الله علیه وسلم یصلّی بأصحابه بمنیٰ قال فنزلنا عنها فوصلنا الصف فمرّت بین ایدیهم فلم تقطع صلوٰتهم" نیز حضرت عائشہؓ کی روایت[2] ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھ رہے

[1] حمار و مرأة کے مرور کے بارے میں خود امام احمدؒ بھی فرماتے ہیں: "وفی نفسی من الحمار والمرأة شیٔ لانّ حدیث عائشةؓ یعارض القطع بالمرأة وحدیث ابن عباسؓ فی الباب السابق یعارض القطع بالحمار" کذا مختصرًا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۳۵۹) ۱۲ مرتب عفی عنه

[2] نسائی (ج ۱ ص ۳۸) ترک الوضوء من مس الرجل امرأته من غیر شهوة، نیز بخاری (ج ۱ ص ۷۳) میں "باب من لا یقطع الصلوٰة شیٔ" کے تحت حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "عن مسروق عن عائشة ذکر عندها ما یقطع الصلوٰة الکلب والحمار والمرأة فقالت شبّهتمونا بالحمر والکلاب (رغ منها نفی المساوات فی الشر بینها وبین الحمار والکلب ولعل مذهبها ان الحمار والکلب یقطعان ملخّص فی حاشیة البخاری للشیخ احمد علی السهارنفوری، ۱۲ مرتب) لقد رأیت النبی صلی الله علیه وسلم یصلی وانی علی السریر بینه وبین القبلة مضطجعة فتبدو لی الحاجة فاکره ان اجلس فأوذی رسول الله صلی الله علیه وسلم فانسلّ (ای اخرج بالخفیة فوجدتنی من المرور ۱۲ مرتب) من عند رجلیه ۱۲ رشید اشرف عفی عنه

ہوتے تھے اور میں آپؐ کے سامنے جنازہ کی طرح لیٹی ہوئی ہوتی تھی، ان روایتوں سے ثابت ہوا کہ حمار اور مرأۃ کا مصلّی کے سامنے ہونا یا مرور مفسدِ صلوٰۃ نہیں، البتہ کلب اسود کے سلسلہ میں کوئی روایت جمہور کے پاس نہیں[۱۱]، لیکن کلب اسود کو بھی انہی دونوں پر قیاس کیا جاسکتا ہے، کیونکہ حدیثِ باب میں تینوں کا ذکر ساتھ ساتھ آیا ہے،

یہاں بعض حنابلہ کی طرف سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حدیثِ باب قولی ہے اور جمہور کے مستدلات[۱۲] فعلی ہیں، لہٰذا قولی کو ترجیح ہونی چاہئے،

اس کا جواب یہ ہے کہ ترجیح کا یہ اصول اس وقت قابلِ عمل ہوتا ہے جبکہ تطبیق ممکن نہ ہو اور یہاں تطبیق ممکن ہے، اور وہ اس طرح کہ حدیثِ باب میں قطع سے مراد افسادِ صلوٰۃ نہیں بلکہ قطع الوصلۃ بین المصلّی وربہ (یعنی قطع خشوع) ہے،

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ پھر ان تین اشیاء کی تخصیص کی کیا وجہ ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ان تینوں اشیاء میں شیطانی اثرات کا دخل ہے، چنانچہ حدیثِ باب ہی میں ارشاد ہے، "الکلب الاسود شیطان" اور عورتوں کے بارے میں ارشاد ہے "النساء حبائل الشیطان"[۱۳] اور حمار کے بارے میں بھی روایات میں ہے کہ اس کی نہیق شیطانی اثرات کی بناء پر ہوتی ہے[۱۴]، "فلکل من الثلاثۃ علاقۃ بالشیطان" اس لئے خاص طور

---

[۱۱] جبکہ مخالفؒ علیہ کے بارے میں روایت موجود ہے "الفضل بن عباس قال زار النبی صلی اللہ علیہ وسلم عباساً ونحن فی بادیۃ لنا فقام یصلّی اراہ قال العصر وبین یدیہ کلبۃ لنا وحمار یرعی لیس بینہ وبینہما شیٔ یحول بینہ وبینہما" مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۲۸، رقم ۲۳۶۸)، باب مایقطع الصلوٰۃ ۱۲ رشید اشرف غفراللہ لہ ولوالدیہ

[۱۲] البتہ مصنف ابن ابی شیبۃ (ج ۱ ص ۲۸۰) من قال لایقطع الصلوٰۃ شیٔ وادرؤا ما استطعتم کے تحت ایک قولی روایت مروی ہے جو جمہور کی دلیل بن سکتی ہے، "حدثنا ابوبکر قال حدثنا ابو العالیۃ عن مجالد عن ابی الوداک عن ابی سعید قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لایقطع الصلوٰۃ شیٔ وادرؤا ما استطعتم فانہ شیطان" ۱۲ مرتب عفی عنہ الخفی والجلی،

[۱۳] مشکوٰۃ المصابیح (ج ۲ ص ۴۴۴) فی الفصل الثالث من کتاب الرقاق فی حدیث حذیفۃ الطویل ۱۲ مرتب

[۱۴] فجاء فی روایۃ ابی ہریرۃؓ "واذا سمعتم نہیق الحمار فتعوذوا باللہ من الشیطان فانہا رأت شیطاناً" مسلم (ج ۲ ص ۳۵۱) باب استحباب الدعاء عند صیاح الدیک، کتاب الذکر والدعاء والتوبۃ والاستغفار، ۱۲

مرتب عفی عنہ

سے ان تین چیزوں کا ذکر کیا گیا، پھر صحیح بات یہ ہے کہ تعلق بالشر ایک غیر مدرک بالقیاس چیز ہے، لہٰذا کونسی چیز اس کے لئے قاطع ہے اور کونسی واصل، اس کا علم صحیح بذریعۂ وحی ہی ہوسکتا ہے، اور قیاس کو اس میں دخل نہیں،

پھر باب مذکور کی حدیث قولی کے مقابلہ میں جمہور کے فعلی مستدلات کے راجح ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اگر احادیثِ فعلیہ مؤید باقوال الصحابہؓ ہوں تو بعض اوقات احادیث قولیہ پر ترجیح حاصل ہوجاتی ہے، اور یہاں بھی ایسے ہی ہے، کیونکہ صحابۂ کرامؓ کے آثار[۱] بکثرت اس بارے میں مروی ہیں کہ ان سے نماز فاسد نہیں ہوتی، کمافی مصنف ابن ابی شیبۃ ومصنف عبد الرزاق والطحاوی، واللہ سبحانہ اعلم،

باب ماجاء فی ابتداء القبلۃ

"لما قدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ صلی نحو بیت المقدس"

اس میں اختلاف ہے کہ تحویل قبلہ کتنی مرتبہ ہوئی، بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ تحویل صرف ایک مرتبہ ہوئی، پھر ان میں دو فریق ہیں، ایک فریق کا کہنا یہ ہے کہ مکہ مکرمہ میں

---

[۱] (۱) عن سالم ان ابن عمر قیل لہ ان عبد اللہ بن عیاش ابن ابی ربیعۃ یقول یقطع الصلوٰۃ الحمار والکلب فقال لایقطع صلوٰۃ المسلم شیٔ،

(۲) عن علیؓ وعثمانؓ قالا لایقطع الصلوٰۃ شیٔ وادرءوھم عنکم ما استطعتم،

(۳) عن ابن عمرؓ قال لایقطع الصلوٰۃ شیٔ وذبوا عن انفسکم"۔

ہذہ الروایات اخرجہا ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ (ج ۱ ص ۲۸۰) من قال لایقطع الصلوٰۃ شیٔ وادرءوا ما استطعتم

(۴) عن عکرمۃؓ قال ذکر لابن عباسؓ مایقطع الصلوٰۃ فقیل لہ المرأۃ والکلب فقال ابن عباسؓ "الیہ یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعہ"، فمایقطع ہذا؟

(۵) عن ابراہیم ان عائشۃؓ قالت قرنتمونی یا اھل العراق بالکلب والحمار انہ لایقطع الصلوٰۃ شیٔ ولکن ادرءوا ما استطعتم،

کلتا الروایتین الاخیرتین اخرجہا عبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۲ ص ۲۱ و ۳۰) تحت رقم ۲۳۶۰ و ۲۳۶۵-۱۲

رشید اشرف بارک اللہ فی علمہ وعملہ ووفقہ لخدمۃ دینہ،

شروع ہی سے قبلہ بیت المقدس تھا، لیکن آپؐ اس طرح نماز پڑھتے تھے کہ کعبہ اور بیت المقدس دونوں کا استقبال ہو جائے پھر مدینہ طیبہ میں بھی ایک عرصہ تک بیت المقدس ہی کی طرف مُنہ کرنے کا حکم رہا، لیکن وہاں آپ کے لئے دونوں قبلوں کا استقبال ممکن نہ تھا، اس لئے آپؐ کی خواہش تھی کہ قبلہ بدل جائے، چنانچہ کعبہ کی طرف رُخ کرنے کا حکم دیا گیا،

دوسرے فریق کا کہنا یہ ہے کہ ابتداءِ اسلام میں قبلہ کے بارے میں کوئی صریح حکم نہیں آیا تھا، اور آپؐ چونکہ ایسے معاملات (فیما لم یؤمر بشیٔ) میں اہلِ کتاب کی موافقت کو پسند کرتے تھے[1]، اس لئے کعبہ اور بیت المقدس دونوں کا استقبال فرماتے تھے،

پھر بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ نسخ دو مرتبہ ہوا، وہ اس طرح کہ مکہ مکرمہ میں استقبالِ کعبہ کا حکم تھا، پھر ابتدائی مدنی دَور میں بیت المقدس کے استقبال کا حکم دیا گیا، اور سولہ[3] یا سترہ[4] مہینے تک بیت المقدس ہی قبلہ رہا، پھر دوسری بار نسخ ہوا، اور کعبہ (زادھا اللہ شرفا) کو مستقل قبلہ بنا دیا گیا، یہی قول راجح معلوم ہوتا ہے، چنانچہ آیتِ قرآنی "وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ"[2] سے اسی کی تائید ہوتی ہے،

[3] ستۃ او سبعۃ عشر شھرا، پھر بعض روایات میں سولہ پر جزم ہے، اور بعض میں

---

[1] کما فی روایۃ ابن عباسؓ عند البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۸۷۷) تحت "باب الفرق" من کتاب اللباس قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یحب موافقۃ اہل الکتاب فیما لم یؤمر فیہ الخ" مرتب عفی عنہ

[2] سورۃ البقرۃ رقم الآیۃ ۱۴۳، معارف القرآن (ج ۱ ص ۳۷۳) سے آیت مذکورہ کا خلاصۂ تفسیر نقل کیا جاتا ہے:

(اور اصل میں تو شریعتِ محمدیہ کے لئے ہم نے کعبہ ہی قبلہ تجویز کر رکھا تھا) اور جس سمت قبلہ پر آپ (چند روز) قائم رہ چکے ہیں (یعنی بیت المقدس) وہ تو محض اس (مصلحت کے) لئے تھا کہ ہم کو (ظاہری طور پر بھی) معلوم ہو جاوے کہ (اس کے مقرر ہونے سے یا بدلنے سے یہود اور غیر یہود میں سے) کون تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع اختیار کرتا ہے اور کون پیچھے کو ہٹتا جاتا ہے، (اور نفرت اور مخالفت کرتا ہے، اس امتحان کے لئے اس عارضی قبلہ کو مقرر کیا تھا، پھر اصلی قبلہ سے اس کو منسوخ کر دیا) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] بالشک ہکذا فی روایۃ البابؓ فی روایۃ مسلم ایضاً (ج ۱ ص ۲۰۰) باب تحویل القبلۃ من القدس الی الکعبۃ ۱۲ مرتب

[4] کما فی روایۃ النسائی (ج ۱ ص ۱۲۱) کتاب القبلۃ باب استقبال القبلۃ ۱۲ مرتب

ستره پر جنھوں نے کسر کو شمار کیا انھوں نے سترہ بنائے اور جنھوں نے شمار نہیں کیا انھوں نے
سولہ، لہٰذا کوئی تعارض نہیں،

"توجہ الی الکعبۃ وکان یجب ذلک فصلّی رجل معہ العصر" ۔۔۔
تحویل کے بعد آپ نے سب سے پہلے ظہر کی نماز پڑھی، جبکہ بعض روایات میں عصر کا ذکر آتا ہے

---

۵۱ کما فی روایۃ عوف قال کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین قدم المدینۃ فصلّی نحو بیت المقدس سبعۃ عشر شہراً ثم حولت الی الکعبۃ" (قال الہیثمیؒ) رواہ البزار والطبرانی فی الکبیر وکثیر ضعیف وقد حسن الترمذی حدیثہ ۔۔۔۔۔ وعن ابن عباسؓ قال صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الشام الی القبلۃ فصلّی الی الکعبۃ فی رجب علی رأس سبعۃ عشر شہراً من مقدمہ المدینۃ، (قال الہیثمیؒ) رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ موثقون (مجمع الزوائد ص ۱۳ و ۱۴ ج ۲، باب ماجاء فی القبلۃ) ووقع عند احمد فی روایۃ (ابن عباسؓ) ستۃ عشر شہراً، انظر المسند للامام احمد (ج ۱ ص ۲۵۰) والفتح الربانی (ج ۳ ص ۱۱۶، رقم ۴۲۳) ابواب القبلۃ باب جہۃ استقبال بیت المقدس وتحویل القبلۃ منہ الی الکعبۃ وذکرہ الہیثمیؒ (ج ۲ ص ۱۲) ایضاً وقال رواہ احمد والطبرانی فی الکبیر والبزار ورجالہ رجال الصحیح، ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ،

۵۲ وکان قدوم النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ فی ربیع الاول بلا خلاف وکان التحول فی منتصف رجب من السنۃ الثانیۃ علی الصحیح عند الجمہور ۱۲ معارف السنن (ج ۳ ص ۶۱) بتغیر من المرتب عفی عنہ

۵۳ روی ابن مردویہ عن ابن عمرؓ ان اول صلوٰۃ صلاہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی الکعبۃ صلوٰۃ الظہر وانہا الصلوٰۃ الوسطیٰ تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۱۹۲) طبع المکتبۃ التجاریۃ مصر ۱۳۵۶ھ تحت تفسیر قولہ تعالیٰ "قد نریٰ تقلب وجہک فی السماء" رقم الآیۃ ۱۴۴ من سورۃ البقرۃ،

وعن انس بن مالکؓ قال انصرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نحو بیت المقدس وہو یصلی الظہر وانصرف بوجہہ الی الکعبۃ الخ (قال الہیثمیؒ) قلت حدیث انس فی الصحیح الا انہ جعل ذلک فی صلوٰۃ الصبح وہنا الظہر، رواہ البزار وفیہ عثمان بن سعید ضعفہ یحیی القطان وابن معین وابوزرعۃ ووثقہ ابونعیم الحافظ وقال ابوحاتم شیخ، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۳، باب ماجاء فی القبلۃ) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۵۴ کما فی روایۃ الباب وروایۃ البراء عند البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۶۴۴) کتاب التفسیر باب قولہ سیقول السفہاء من الناس الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ

واقعہ اس میں یوں ہے کہ تحویلِ قبلہ کے دن آپ نے ظہر کی نماز مسجد بنی سلمہ (المعروف "بمسجد القبلتین" الآن) میں پڑھی، اور نماز کے دوران تحویل کا حکم نازل ہوا، پھر مسجدِ نبوی میں آپ نے عصر کی نماز ادا کی، لہٰذا جن لوگوں نے "عصر" روایت کی ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ تحویل کے بعد پہلی مکمل نماز "عصر" تھی۔

"ثم مرّ علی قوم من الانصار وهم ركوع فی صلوٰة العصر نحو بيت المقدس فقال هو يشهد انه صلّی مع رسول الله صلی الله عليه وسلم وانه قد وجه الی الكعبة قال فانحرفوا وهم ركوع" انحراف کی صورت یہ تھی کہ پہلے امام صفوں کے پیچھے چلے گئے اور اپنا رخ شمال سے جنوب کی طرف کر لیا، پھر مقتدیوں نے اپنی اپنی جگہ کھڑے کھڑے اپنا رخ شمال سے جنوب کی طرف کر لیا، اس طرح کہ پہلی صف آخری صف بن گئی، اور آخری صف پہلی، اور عورتیں جن کی صف تحویلِ قبلہ کی بنا پر اگلی صف بن گئی تھی پچھلی صفوں کی طرف آگئیں، اور یہ واقعہ غالباً عملِ کثیر کی ممانعت سے قبل پیش آیا ہوگا[1]، واللہ اعلم،

پھر یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک خبرِ واحد کسی حکمِ قطعی کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتی، پھر ان حضرات نے ایک آدمی کی خبر سے کیسے اپنا رخ تبدیل کر لیا، جبکہ بیت المقدس کے استقبال کا حکم قطعی تھا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ خبر مؤید بالقرائن تھی اور خبرِ واحد جب قرائنِ قویہ سے مؤید ہو اس وقت علمِ قطعی کا فائدہ دیتی ہے، یہی وجہ تھی کہ صحابۂ کرامؓ نے اسے قبول کر لیا، اور قرائن یہ تھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک عرصہ سے تحویلِ قبلہ کے منتظر اور خواہشمند تھے اور خود صحابۂ کرامؓ کو اس کی امید تھی کہ عنقریب استقبالِ بیت اللہ کا حکم آنے والا ہے،

"كانوا ركوعاً فی صلوٰة الصبح" نمازِ صبح کا واقعہ اگلے دن قبا[2] میں پیش آیا تھا، اور

---

[1] ويحتمل ان يكون اغتفر العمل المذكور من اجل المصلحة المذكورة اولم تتوالى الخطا عند التحويل بل وقعت متفرقة والله اعلم، كذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۳۷۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] كما تدل عليه رواية ابن عمرؓ عند البخاری فی صحيحه (ج ۲ ص ۶۴۵) فی باب قوله "ومن حيث خرجت فول وجهك" الخ من كتاب التفسير، ورواية سهل بن سعدؓ عند الطبرانی فی الكبير (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۴، باب ماجاء فی القبلة) ۱۲

رشید اشرف عفی عنہ

نمازِ عصر کا تحویلِ قبلہ ہے۔ نیز (۱) مسجد بنی حارثہ ہیں[1]، واللہ اعلم،

باب ماجاء ان ما بین المشرق والمغرب قبلۃ

"قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما بین المشرق والمغرب قبلۃ" یہ حکم اہلِ مدینہ (ومن علی جہتہا) کے لئے ہے، کیونکہ قبلہ وہاں جنوب میں ہے، پھر "ما بین" کے الفاظ سے یہ نہ سمجھا جائے کہ نصف دائرہ کی پوری قوس قبلہ ہے، بلکہ مراد یہ ہے کہ قبلہ اس کے وسط میں ہے، پھر علماء نے لکھا ہے کہ اگر نماز کے اندر پینتالیس درجہ جانبِ یمین میں اور پینتالیس درجہ جانبِ یسار میں انحراف ہو جائے تب بھی نماز ہو جاتی ہے، البتہ اس سے زائد انحراف کی صورت میں نماز درست نہیں ہوتی، واللہ اعلم،

باب ماجاء فی الرجل یصلی لغیر القبلۃ فی الغیم

"فصلّی کل رجل منا علی حیالہ" جب کسی شخص کو قبلہ کا رُخ معلوم نہ ہو تو اس کو چاہئے کہ تحرّی کرے، اور جس جانب قبلہ ہونے کا گمان غالب ہو اُس جانب رُخ کرکے نماز پڑھ لے، اس صورت میں اگر نماز کے دَوران صحیح جہت کا علم ہو جائے تو نماز ہی کے اندر اُس طرف گھوم جائے، اور سابقہ نماز پر بنا کرے، اور اگر نماز پڑھنے کے بعد پتہ چلے کہ جس طرف رُخ کرکے اس نے نماز پڑھی ہے اس طرف قبلہ نہیں تھا، تو اس پر اکثر فقہاء کے نزدیک اعادہ واجب نہیں، خواہ وقت باقی ہو یا نہ ہو، حنفیہ کا مفتیٰ بہ قول یہی ہے، البتہ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ اس پر اعادہ واجب ہے، کما فی شرح المہذب، اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر وقت باقی ہو تو اعادہ مستحب ہے،

لیکن یہ اُس وقت ہے جب مصلّی کو قبلہ کے بارے میں شک ہو، جسے رفع کرنے کا کوئی راستہ نہ ہو، اور اس نے تحرّی کرلی ہو، لیکن اگر کسی کو شک ہی نہیں ہوا ہو، اور اس نے غلط سمت کو قبلہ سمجھ کر نماز پڑھ لی ہو، یا شک ہوا اور اس نے تحرّی کے بغیر

---

[1] کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۳۴۲) وہکذا فی روایۃ تویلۃ بنت مسلم عند الطبرانی فی الکبیر لکن فیہ اسحٰق ابن ادریس الاسواری وہو ضعیف متروک کذا قال الہیثمی (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۴) ۱۲ مرتب عفا اللہ

غلط رُخ پر نماز پڑھ لی، تو اس کی نماز فاسد ہے، اور اعادہ واجب، کما صرح بہ الشامیؒ فی رد المحتار (ص ۲۹۳، ۲۹۲، ج ۱)

یہ تفصیل تو منفرداً نماز پڑھنے کے بارے میں تھی، اور اگر پوری جماعت پر قبلہ مشتبہ ہوگیا، اور پوری جماعت نے تحرّی کرکے نماز پڑھ لی، تو اگر سب کا رُخ ایک ہی سمت میں تھا تو نماز ہوگئی، اور اگر مختلف افراد کی تحرّی مختلف سمتوں پر واقع ہوئی تو جو شخص امام سے آگے نکل گیا ہو، اس کی نماز مطلقاً فاسد ہے، اور اگر کسی شخص کو نماز کے دوران یہ پتہ چلا کہ اس کا رُخ امام کے رُخ کے مخالف ہے تو اس کی نماز بھی فاسد ہوگئی، لیکن اگر نماز کے بعد پتہ چلا ہو کہ انھوں نے غلط سمت نماز پڑھی ہے، یا اُن میں سے کسی کا رُخ امام کے رُخ کے مخالف تھا تو سب کی نماز ہوگئی، کسی کی فاسد نہیں ہوئی، اور نہ اعادہ واجب ہے، کذا فی رد المحتار (ص ۲۹۳ ج ۱)

اب حدیثِ باب میں اگر صحابۂ کرامؓ نے منفرداً نماز پڑھی تب تو نماز کی صحت ظاہر ہے، اور اگر جماعت کے ساتھ نماز پڑھی اور "صلّی کل رجل منّا علی حیالہ" کا مطلب یہ ہے کہ مختلف افراد نے مختلف سمتوں کا رُخ کر رکھا تھا تو حدیثِ باب کا محل یہ ہے کہ ان کو مخالفتِ امام کا علم نماز کے بعد ہوا ہوگا، بہر حال! حدیثِ باب شافعیہ کے خلاف حجت ہے، جو اعادہ کو واجب کہتے ہیں، اور یہ حدیث اگرچہ اشعث سمان کی وجہ سے ضعیف ہے، لیکن مسند طیالسیؒ[1] اور بیہقیؒ[2] میں اس کے ضعیف متابعات موجود ہیں، نیز دارقطنیؒ[3] میں ایک ایسی ہی حدیث

---

[1] (ص ۱۵۶، الجزء الخامس، طبع دائرۃ المعارف النظامیۃ حیدرآباد دکن ہند ۱۳۲۱ھ) حدثنا ابو داؤد قال حدثنا الاشعث بن سعید ابو الربیع وعمرو بن قیس قالا ثنا عاصم بن عبید اللہ عن عبد اللہ بن عامر بن ربیعۃ عن ابیہ قال اظلمت مرّۃ ونحن فی سفرنا فاشتبہت علینا القبلۃ فصلّی کل رجل منّا حیالہ فلما انجلت اذ بعضنا قد صلّی لغیر القبلۃ وبعضنا قد صلّی للقبلۃ فذکرنا ذلک لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال مضت صلوٰتکم ونزلت فاینما تولوا فثم وجہ اللہ، (فی احادیث عامر بن ربیعۃ البدریؓ) ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ الحنفی الجلی،

[2] (ج ۲ ص ۱۱) جماع ابواب استقبال القبلۃ باب استبیان الخطاء بعد الاجتہاد ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] (ج ۱ ص ۲۷۱) کتاب الصلوٰۃ باب الاجتہاد فی القبلۃ وجواز التحری فی ذلک، واخرجہ البیہقی ایضاً فی سننہ الکبرٰی (ج ۲ ص ۱۰) تحت باب الاختلاف فی القبلۃ عند التحری وتحت باب استبیان الخطاء بعد الاجتہاد (ص ۱۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ الحنفی الجلی،

حضرت جابرؓ سے اور ابن مردویہ میں ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے، اگرچہ یہ سب احادیث ضعیف ہیں لیکن دوسرے ... دوسرے کی تقویت کا باعث ہیں۔

فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْہُ اللّٰہِ، اس آیت کی تفسیر میں ایک قول تو یہی ہے کہ اشتباہِ قبلہ کی حالت مراد ہے، اور بعض حضرات نے اسے صلوٰۃ النافلۃ علی الدابۃ پر محمول کیا ہے، ہر ایک کی تفسیر کی تائید میں احادیث موجود ہیں، اور ان میں کوئی تعارض نہیں، کیونکہ استقبالِ قبلہ کا فریضہ قدرت کے ساتھ خاص ہے، لہٰذا جہاں قدرت نہ ہو وہاں جہتِ قدرت ہی قبلہ ہے، چنانچہ درمختار میں ہے وقبلۃ العاجز عنہا جہۃ قدرتہ، یعنی ...

اگر قبلہ کی طرف رُخ کرنے میں جان یا مال کا قوی خطرہ ہو تب بھی جہتِ قدرت کی طرف نماز پڑھ سکتے ہیں، یہ سب صورتیں آیت کے مفہوم میں داخل ہیں،

باب ما جاء فی کراھیۃ ما یصلّی الیہ وفیہ

المقرئ، یہ عبد اللہ بن یزید ابو عبد الرحمٰن المقرئ ہیں، اور مقرئ قرآن کریم کے

لے قال العلامۃ البنوریؒ وفیہ حدیث ابن عباس فی الدر المنثور (ج ۱ ص ۱۰۹) بسند ضعیف عن ابن مردویہ، کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۳۸۱)، ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

لے نیز اس بارے میں ایک روایت حضرت معاذ بن جبلؓ سے بھی مروی ہے، "قال صلّینا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی یوم غیم فی سفر الی غیر القبلۃ فقال قد رفعت صلوٰتکم بحقہا الی اللہ عز وجلّ (قال الہیثمیؒ) رواہ الطبرانی فی الاوسط وفیہ ابو عبلۃ والد ابراہیم ذکرہ ابن حبان فی الثقات واسمہ شمر بن یقظان.... (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۵ باب الاجتہاد فی القبلۃ) مولانا بنوریؒ معارف السنن (ج ۳ ص ۳۸۱) میں اس حدیث کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں "ویکاد یکون ہذا احسن ما ورد فی الباب" ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

لے چنانچہ حدیثِ باب اور سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۲۷۱) باب الاجتہاد فی القبلۃ وجواز التحری کے تحت مروی حضرت جابرؓ کی روایت سے پہلی تفسیر کی تائید ہوتی ہے، جبکہ دوسری تفسیر کی تائید میں حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ کی روایت ہے "قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلّی وہو مقبل من مکۃ الی المدینۃ علی راحلتہ حیث کان وجہہ قال وفیہ نزلت "فاینما تولوا فثم وجہ اللہ" (صحیح مسلم ج ۱ ص ۲۴۴) باب جواز صلوٰۃ النافلۃ علی الدابۃ فی السفر حیث توجہت کتاب صلوٰۃ المسافرین وقصرہا ۱۲

رشید اشرف وفقہ اللہ لما یحبہ ویرضاہ

معلم کو کہتے ہیں، اور مقرا اسی شہر مقری کے باشندے کو کہتے ہیں، یہاں وہ مراد نہیں، "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھی أن یصلی فی سبعۃ مواطن"[1]

"المزبلۃ"، کوڑا پھینکنے کی جگہ کو کہتے ہیں، زبل سے نکلا ہے، اور مجزرۃ قصاب خانہ کو کہتے ہیں، جہاں جانور ذبح کئے جائیں، ان دونوں جگہوں پر کراہت نماز کی وجہ تلوثِ نجاست کا خوف ہے، اور مقبرۃ سے مراد قبرستان ہے، اور یہاں کراہت کی وجہ یا تشبہ بعباد القبور ہے یا وطئ القبور کا اندیشہ ہے،

قارعۃ الطریق، یعنی وسط راہ، یہاں کراہت کی وجہ لوگوں کی تکلیف ہے کہ اُن کا راستہ بند ہوجائے گا۔

وفوق ظہر بیت اللہ، یہاں کراہت کی وجہ سوء ادب ہے، البتہ حنفیہ کے نزدیک یہاں نماز ہوجائے گی، یہی شافعیہ کا مسلک ہے، اور امام احمدؒ کے نزدیک فرائض ادا نہ ہوں گے، نوافل ادا ہوجائیں گے، اور امام مالکؒ کے نزدیک وتر، رکعتی طواف اور سنتِ فجر بھی ادا نہیں ہوگی، اور عام مسجدوں کی چھت پر بلا ضرورت چڑھنے کو بھی فقہاء نے مکروہ لکھا ہے، البتہ جگہ نہ ہونے کی بنا پر مسجدوں کی چھت پر نماز پڑھنا بلا کراہت جائز ہے۔

بَابُ مَاجَاءَ فِی الصَّلٰوۃِ فِی مَرَابِضِ الْغَنَمِ وَاَعْطَانِ الْاِبِلِ

مَعْطِنٌ بکسر الطاء اور عَطَن بفتحتین، اونٹوں کے باڑے کو کہتے ہیں، اور مَرْبِض بکسر الباء، بکریوں کے باڑے کو۔ معاطنِ ابل میں کراہت کی وجہ یا تو یہ ہے کہ اونٹ شریر جانور ہے، اور اس کے بھاگنے کے خوف سے نماز میں خلل کا اندیشہ ہے، بخلاف بکریوں کے کہ وہاں یہ خوف نہیں، یا وجہ یہ ہے کہ اونٹوں کے باڑہ میں نجاست زیادہ ہوتی ہے اور بکریوں کے باڑہ میں کم، بہرصورت اعطانِ ابل میں نماز پڑھنا مکروہ تو ہے لیکن اگر کوئی شخص وہاں کوئی پاک صاف جگہ دیکھ کر نماز پڑھ لے تو جمہور کے نزدیک نماز

---

[1] قال العلامۃ البنوریؒ فی معارف السنن (ج ۳ ص ۳۸۴) وقد عقد الحدیث العلامۃ نجم الدین الطرطوسی فی منظومۃ الفوائد فقال:

نھی الرسول احمد خیر البشر ❊ عن الصلٰوۃ فی بقاع تعتبر
معاطن الجمال ثم مقبرۃ ❊ مزبلۃ، طریق، مجزرۃ
فوق بیت اللہ، والحمام ❊ والحمد للہ علی التمام

مرتبہ

ہو جاتی ہے، البتہ امام احمدؒ کے نزدیک اور ظاہر یہ کے نزدیک نہیں ہوتی، جہاں تک مرابض غنم میں نماز کا مسئلہ ہے اس کے بارے میں علامہ ابن حزمؒ نے لکھا ہے کہ جب مسجدیں نہیں بنی تھیں اُس وقت یہ حکم دیا گیا تھا کہ مرابض غنم میں نماز پڑھ لیا کرو، (فتح الباری ۱/ ۲۹۴ باب ابواب الابل) اور وجہ امام شافعیؒ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ مدینہ طیبہ کی زمین عام طور پر ہموار نہیں تھی، لیکن مرابضِ غنم کو ہموار کرنے کا اہتمام کیا جاتا تھا، اس لئے بناء مساجد سے پہلے وہاں نماز پڑھنے کو پسند کیا گیا، کذا فی معارف السنن (ج ۳،ص:۳۸۹ الی ۳۹۲)

بابُ مَاجَاء في الصلوٰة على الدابة حيث ماتوجهت به

'' وهو يصلّي علىٰ راحلته نحوالمشرق '' اس سے فقہاء نے یہ مسئلہ مستنبط کیا ہے کہ نفلی نماز جانور اور سواری پر مطلقاً جائز ہے، اس میں استقبال قبلہ کی بھی شرط نہیں، اور رکوع وسجود کی بھی نہیں، بلکہ رکوع وسجود کے لئے اشارہ کافی ہے، بلکہ درمختار میں لکھا ہے کہ اگر زین پر نجاست کثیرہ ہو تب بھی جائز ہے، یہی حکم پہیوں والی سواری کا ہے کہ اس پر نفلی نماز مطلقاً جائز ہے، کما صرح بہ فی الدرالمختار مع الشامی ،ص:۴۷۲، ج:۱، باب الوتر والنوافل (لہٰذا بسوں، ٹرینوں اور موٹروں میں بغیر استقبال قبلہ کے نفلی نماز اشارہ سے پڑھی جاسکتی ہے،

البتہ فرائض میں تفصیل یہ ہے کہ اگر سواری ایسی ہے جس میں استقبال قبلہ، قیام اور رکوع وسجود ہو سکتے ہوں تو کھڑے ہو کر پڑھنا جائز ہے، لیکن اگر قیام اور رکوع وسجود ممکن نہ ہوں اور وقت گذرنے سے پہلے اُتر کر نماز پڑھنا بھی ممکن نہ ہو تو پھر بیٹھ کر بھی جس طرح ممکن ہو نماز پڑھ سکتے ہیں، لیکن بعد میں اس کا اعادہ لازم ہوگا، اور اگر وقت میں وسعت تھی لیکن ابتداء وقت ہی میں بیٹھ کر نماز پڑھ لی، اُترنے کا انتظار نہ کیا، تب بھی علامہ شامیؒ کا رجحان جواز کی جانب ہے، اگرچہ اولیٰ یہی ہے کہ اُس وقت تک انتظار کیا جائے جب تک یا تو کھڑے ہو کر پڑھنے پر قدرت ہو جائے یا وقت نکلنے کا اندیشہ ہو جائے، راجع ردالمحتار (ص:۴۷۱، ج:۱)

بَابُ مَاجَاء اذا حضر العشاء واقيمت الصلوٰة فابدء وابا لعشاء

'' اذا حضر العشاء واقيمت الصّلوٰة فابدء وابالعشاء '' حدیثِ باب کے حکم پر

تمام فقہاءؒ متفق ہیں، البتہ سب کے نزدیک اگر ایسے موقع پر کھانا چھوڑ کر نماز پڑھ لیجائے تو نماز ہوجائے گی، قاضی شوکانیؒ نے امام حسنؒ اور امام اسحٰقؒ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ ایسے موقع پر کھانا پہلے کھانا واجب ہے، اور اگر نماز پڑھ لی تو نماز نہیں ہوگی، لیکن حنابلہؒ کی کتب مغنی ابن قدامہؒ وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز ان کے نزدیک بھی درست ہوجائے گی، لہٰذا شوکانیؒ نے حنابلہ کا جو قول نقل کیا ہے وہ ان کے نزدیک مفتیٰ بہ نہیں ہے، لہٰذا اس پر اتفاق ہوگیا کہ نماز ہوجائے گی،

لیکن فقہاءؒ کے درمیان اس مسئلہ کی علت میں اختلاف ہے کہ کھانا سامنے آجانے کے بعد پہلے کھانا کھانے کا حکم کیوں دیا گیا؟ امام غزالیؒ نے اس حکم کی علت یہ بیان کی ہے کہ کھانا سامنے آنے کے بعد اگر نماز میں مشغول ہوجائیں تو کھانا خراب ہونے کا اندیشہ ہے، امام ترمذیؒ نے وکیع بن جراح کا قول بھی نقل کیا ہے، لہٰذا ان کے نزدیک اگر فسادِ طعام کا اندیشہ نہ ہو تو پھر نماز میں شریک ہونا ہی اَولیٰ ہوگا، بعض شافعیہؒ سے منقول ہے کہ ان کے نزدیک علت احتیاج ہے، یعنی جو شخص کھانے کا محتاج ہو اور بعد میں کھانا ملنے کی امید نہ ہو یہ حکم اس کے لئے ہے، اور مالکیہؒ سے منقول ہے کہ علت قلتِ طعام ہے، یعنی یہ حکم اُس وقت ہے جب کھانا تھوڑا ہو، اور اندیشہ یہ ہو کہ نماز کے بعد اپنے کھانے کے لئے کچھ نہ بچے گا، (حاشیہ کوکبِ دری ص ۱۶۴ ج ۱) لیکن حنفیہؒ کے نزدیک علت یہ ہے کہ کھانا چھوڑ کر نماز میں مشغول ہونے سے دل ودماغ کھانے کی طرف لگا رہے گا، اور نماز میں خشوع پیدا نہ ہو سکے گا، چنانچہ مُلّا علی قاریؒ نے مرقاۃ (۲: ۶۹) میں امام ابوحنیفہؒ کا قول نقل کیا ہے کہ "لأن یکون طعامی کله صلٰوۃ أحب إلیّ من أن یکون صلٰوتی کلها طعامًا" چنانچہ درمختار میں ہے کہ نماز کی کراہت اس وقت ہے جب انسان بھوکا ہو، اور یہ خیال ہو کہ نماز میں دل نہیں لگے گا،

حنفیہؒ کی یہ تعلیل احادیث وآثار سے مؤید ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ نے اسی باب میں حضرت ابن عباسؓ کا جو اثر نقل کیا ہے کہ "لا نقوم إلی الصلٰوۃ وفی أنفسنا شیٔ" وہ بھی اسی کی تائید کرتا ہے، اور حضرت ابن عمرؓ سے بھی منقول ہے کہ "لأن أجعل طعامی صلٰوۃ أحب إلیّ من أن أجعل صلٰوتی طعامًا" (مشکوٰۃ المصابیح[۱])

---

[۱] کتب حدیث میں اپنی ناقص تلاش سے احقر کو حضرت ابن عمرؓ کا یہ اثر نہ مل سکا ۱۲ مرتب سہل اللہ علیہ امر تخریج الاحادیث

اس کے علاوہ اس تعلیل کی تائید ایک حدیث مرفوع سے بھی ہوتی ہے، صحیح ابن حبانؒ معجم اوسط طبرانیؒ اور امام طحاویؒ کی مشکل الآثار میں حضرت انسؓ مرفوعاً روایت کرتے ہیں "اذا اقیمت الصلوٰۃ واحدکم صائم فلیبدأ بالعشاء قبل صلوٰۃ المغرب ذکرہ الہیثمی فی مجمع الزوائد[۵۱] عن الطبرانی وقال رجالہ رجال الصحیح" اس حدیث میں یہ حکم صرف روزہ دار کے لئے بیان کیا گیا ہے، اور وجہ یہی ہے کہ روزہ دار کو دن بھر بھوکا رہنے کے بعد شام کو اشتہاء زیادہ معلوم ہوتی ہے، ورنہ روزہ دار کی تخصیص کے کوئی معنی نہ تھے[۵۲]، اس سے معلوم ہوا کہ اصل علت اشتہاء طعام ہے، اور جہاں یہ علت نہ ہو وہاں حکم یہی ہے کہ نماز کو مؤخر نہ کیا جائے، چنانچہ ابوداؤد[۵۳] میں حضرت جابرؓ سے مرفوعاً مروی ہے: "لا تؤخر الصلوٰۃ لطعام ولا لغیرہ[۵۴]" یہ حدیث اگر صحیح ہو تو اسی صورت پر محمول ہوگی جب کھانے کی اشتہاء اتنی نہ ہو کہ نماز میں خشوع کو فوت کردے، اور حضرت گنگوہی قدس سرہٗ نے فرمایا کہ صحابہ کرامؓ چونکہ بہت کم کھاتے تھے۔ اس لئے اشتہاء بھی زائد ہوتی تھی، اور کھا کر جلدی فارغ بھی ہو جاتے تھے، لہٰذا آجکل ہم لوگوں کو صحابہ کرامؓ پر قیاس کر کے کھانا سامنے آنے کے بعد ہمیشہ نماز مؤخر نہ کرنی چاہئے۔ بلکہ صرف اس وقت مؤخر کریں جب اشتہاء اتنی زائد ہو کہ نماز میں دل نہ لگنے کا اندیشہ ہو[۵۵]، (الکوکب الدری، ص ۱۶۴)

---

۵۱ (ج ۲ ص ۴۶ و ۴۷) باب الاعذار فی ترک الجماعۃ ۱۲ مرتب

۵۲ اس کی تائید حضرت نافعؒ کی روایت سے بھی ہوتی ہے، "قال کان ابن عمرؓ احیاناً نلقاہ وہو صائم فیقدم لہ العشاء وقد نودی بصلوٰۃ المغرب ثم تقام وہو یسمع یعنی الصلوٰۃ فلا یترک عشاءہ ولا یعجل حتی یقضی عشاءہ ثم یخرج فیصلی ویقول ان نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یقول لا تعجلوا عن عشائکم اذا قدم الیکم" مصنف عبدالرزاق (ج ۱ ص ۵۰۵ رقم الحدیث ۲۱۸۹) باب اذا قرب العشاء ونودی بالصلوٰۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۵۳ (ج ۲ ص ۵۲۷ و ۵۲۸) باب اذا حضرت الصلوٰۃ والعشاء ۱۲

۵۴ شرح السنۃ میں یہ روایت اس طرح مروی ہے "لا تؤخر الصلوٰۃ لطعام ولا لغیرہ" مشکوٰۃ المصابیح (ج ۱ ص ۹۶) فی آخر الفصل الثانی من باب الجماعۃ وفضلہا ۱۲ مرتب زادہ اللہ علماً وعملاً،

۵۵ حضرت گنگوہیؒ کے کلام کی تائید ابوداؤد شریف (ج ۲ ص ۵۲۸، باب اذا حضرت الصلوٰۃ والعشاء) کی روایت سے ہوتی ہے "عن عبداللہ بن عبید بن عمیر قال کنت مع ابی فی زمان ابن الزبیر الی جنب عبداللہ بن عمر فقال عباد بن عبداللہ ابن الزبیر انا سمعنا انہ یبدأ بالعشاء قبل الصلوٰۃ فقال عبداللہ بن عمرؓ ویحک ما کان عشاءہم؟ اتراہ کان مثل عشاء ابیک، وتبسط الموائد والاطعمۃ بلون کثیرۃ حتی لا یفرغوا منہا الا بعد فراغ الصلوٰۃ (بذل المجہود، ج ۲ ص ۳۲۸، طبع

بابٌ من زار قومًا فلا يصلّ بهم

"من زار قومًا فلا يؤمّهم" اسی معنی کی حدیث پیچھے گذر چکی ہے "ولا يؤمّ الرجل[1] فی سلطانہ" اور اس کا حاصل یہی ادب سکھانا ہے کہ صاحب البیت کا حق پہچان کر اسے آگے کرو، چنانچہ اسی حدیث کی بنا پر فقہاء نے فرمایا کہ شریعت میں اولیٰ بالامامۃ کے جو درجات بیان کئے گئے ہیں کہ پہلے اعلم، پھر اقرأ وغیرہ، صاحبُ البیت اور امامِ مسجد اس سے مستثنیٰ ہیں یعنی امام مسجد اور صاحبُ البیت ہر حالت میں امامت کا زیادہ مستحق ہے، خواہ مقتدیوں میں اس سے زیادہ عالم لوگ موجود ہوں، بشرطیکہ صاحبُ البیت میں امامت کی شرائط پائی جاتی ہوں، پھر اگر صاحبُ البیت اجازت دیدے تو اکثر فقہاء کے نزدیک زائر بھی امامت کر سکتا ہے، لیکن حضرت مالک بن الحویرثؓ نے حدیثِ باب میں ظاہر حدیث پر عمل فرماتے ہوئے اس لئے امامت سے اجتناب فرمایا کہ صاحبُ البیت کی اجازت سے اگرچہ دوسرا بھی امامت کر سکتا ہو لیکن ظاہر حدیث سے افضل یہی معلوم ہوتا ہے کہ صاحبُ البیت امامت کرے، واللہ سبحانہ اعلم،

باب ما جاء فی کراهية ان يخص الامام نفسه بالدعاء

"ولا يؤمّ قومًا فيخصّ نفسه بدعوة دونهم فان فعل فقد خانهم" اس کا مطلب بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ امام کو ادعیہ میں جمع متکلم کا صیغہ استعمال کرنا چاہیے، اور واحد متکلم کے صیغہ سے احتراز کرنا چاہیے، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز کے بعد جو دعائیں منقول ہیں ان میں اکثر واحد متکلم ہی کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، اور صرف چند ایک ہی دعاؤں میں جمع متکلم کا صیغہ استعمال کیا گیا[2] ہے لہٰذا مذکورہ مطلب درست نہیں ہو سکتا،

پھر اس حدیث کے مفہوم کی تعیین کے لئے شراح نے بہت سی توجیہات کی ہیں؛

---

[1] انظر جامع ترمذی (ج ۱ ص ۵۴) باب من احق بالامامۃ فی حدیث ابی مسعود الانصاریؓ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] کما ورد فی روایۃ انسؓ "اللّٰہم اسقنا" صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳۷) ابواب الاستسقاء، باب الاستسقاء فی المسجد الجامع ۱۲ مرتب عفی عنہ

بعض نے کہا کہ اس سے مراد صرف وہ دعائیں ہیں جو نماز میں پڑھی جاتی ہیں، مثلاً دعاءِ قنوت وغیرہ کہ ان میں واحد متکلم کا صیغہ استعمال کرنا جائز نہیں، بعض نے کہا کہ اس کی مراد یہ ہے کہ اپنے لئے دعاء کرے اور دوسرے کے لئے بددعاء یہ ناجائز ہے[1]،

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس حدیث کی توجیہ کرتے ہوئے فرمایا کہ اس کا مطلب یہ ہو کہ امام کو چاہئے کہ اُن مقامات پر دعاء نہ کرے جہاں مقتدی دعاء نہیں کرتے، مثلاً رکوع وسجود میں، قومہ اور جلسہ بین السجدتین میں کہ ان مواقع پر عموماً دعاء نہیں کی جاتی، اگر امام یہاں پر دُعاء کرے گا تو دعاء میں وہ تنہا ہوگا خواہ کوئی صیغہ استعمال کریں، پھر چونکہ اس دعاء میں مقتدیوں کی شرکت نہیں ہوتی لہٰذا اس کی ممانعت کی گئی،

لیکن احقر کی ناقص رائے میں ان تمام مفاہیم کے مقابلہ میں ایک چوتھا مفہوم راجح معلوم ہوتا ہے، جو اگرچہ کہیں منقول نہیں دیکھا، لیکن ذوقاً درست معلوم ہوتا ہے، وہ یہ کہ اس میں ایسی دعاؤں سے منع کیا گیا ہے جو صرف ذاتی اور گھریلو قسم کی خواہشات پر مشتمل ہوں، اور ان کے مفہوم میں کوئی عموم نہ ہو، مثلاً "اللّٰھمّ زوّجنی فلانۃ" یا "اللّٰھمّ اعطنی دار فلانیۃ" وغیرہ، رہیں ایسی دُعائیں جن میں عموم ہو سکتا ہو وہ ممنوع نہیں، خواہ صیغۂ واحد متکلم کے ساتھ ہوں، مثلاً "اللّٰھم انی ظلمت نفسی ظلماً کثیراً"، وغیرہ، کیونکہ امام قوم کا نمائندہ ہوتا ہے، اور اس حیثیت سے وہ اگر واحد متکلم کا صیغہ بھی استعمال کرے گا اس کے مفہوم میں پوری قوم شریک ہوگی، جبکہ پہلی قسم کی دعاؤں (اللّٰھم زوّجنی فلانۃ وغیرہ) میں یہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ ان میں عموم کا امکان ہی نہیں، واللہ اعلم بالصواب،

"ولا یقوم الی الصلوٰۃ وھو حقن" حَقِنٌ اور حَاقِنٌ، محتبس البول کو کہتے ہیں، اور "حاقب" محتبس البراز کو[2]، یہاں "حقن" سے دونوں مراد ہیں، اور "صلوٰۃ الحاقن" کا مسئلہ پیچھے گذر چکا ہے[3]،

---

[1] وہذا احمالا یلتفت الیہ ولم یعرف قائلہ ولا مآخذہ، معارف السنن (ج ۳ ص ۴۰۷ و ۴۰۸) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] ویقال لحابس الریح "الحازق" ولحابس الغائط والبول معاً "الحاقم" وقیل "الحازق" ایضا، کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۴۰۶) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[3] دیکھئے درس ترمذی (ج ۱ ص ۳۸۱) باب ما جاء اذا اقیمت الصلوٰۃ ووجد احدکم الخلاء فلیبدأ بالخلاء ۱۲ مرتب عفی عنہ

باب ما جاء من امّ قوماً وهم له کارہون؛

"لعن رسول الله صلی الله علیه وسلم ثلاثة رجل امّ قوم وهم له کارهون"
حدیث باب کا حکم اس صورت میں ہے جب لوگ کسی امام کو اس کی بدعت، جہل یا فسق کی وجہ سے یا کسی اور خرابی کی بنا پر ناپسند کرتے ہوں، لیکن اگر ان کی ناپسندیدگی کی وجہ دنیوی عداوت ہو تو یہ حکم نہیں، کما صرح به فی المرقاة (۲: ۹۱) نیز ملا علی قاریؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر ناپسند کرنے والے بعض افراد ہوں تو اعتبار عالم کا ہوگا خواہ وہ تنہا ہو، اور بعض حضرات نے کہا کہ اعتبار اکثریت کا ہوگا، لیکن شاید اس سے مراد علماء کی اکثریت ہے، کیونکہ جہلاء کی اکثریت کا کوئی اعتبار نہیں، واللہ اعلم۔

باب ما جاء اذا صلی الامام قاعداً فصلوا قعوداً،

"خرّ رسول الله صلی الله علیه وسلم عن فرس فجحش" "جحش" کے معنی ہیں کھال کا چھل جانا، ابوداؤد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ کا داہنا پہلو چھل گیا تھا، حافظ ابن حبانؒ نے فرمایا کہ یہ واقعہ ذی الحجہ ۵ھ کا ہے[1]،

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ امام اور منفرد کے لئے بغیر عذر کے فرض نماز قاعداً ادا کرنا درست نہیں، اور ایسا کرنے کی صورت میں اس کی نماز نہ ہوگی، البتہ اگر امام عذر کی بناء پر بیٹھ کر نماز ادا کر رہا ہو تو مقتدیوں کی اقتداء اور اس کے طریقہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس بارے میں تین قول مشہور ہیں،

(۱) امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ امام قاعد کی اقتداء کسی بھی حال میں جائز نہیں نہ بیٹھ کر نہ کھڑے ہو کر، البتہ اگر مقتدی بھی معذور ہوں اور کھڑے نہ ہو سکتے ہوں، تو وہ ایسے امام کی اقتداء کر سکتے ہیں، (رواہ ابن القاسم کما قاله ابن رشد)[2]، یہی مسلک امام محمدؒ کی طرف بھی منسوب ہے، پھر امام محمدؒ، ابن القاسم اور اکثر مالکیہ تو مقتدیوں کی

---

[1] (ج ۱ ص ۸۸ و ۸۹) باب الامام یصلی من قعود ۱۲

[2] کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۱۶) بحوالۂ فتح الباری (ج ۲ ص ۱۴۹) ۱۲ مرتب

معذوری کی صورت میں بھی اقتدار بالمریض القاعد کو مکروہ کہا ہے، بلکہ بعض مالکیہ تو اس کے بھی عدم جواز کے قائل ہیں، امام مالکؒ حدیثِ باب کے واقعہ کو منسوخ مانتے ہیں، اور امام شعبیؒ کی مرفوع روایت سے استدلال کرتے ہیں، جو مرسلاً مروی ہے: "لا یؤمّن رجلٌ بعدی جالسًا"۔

لیکن جمہور یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کا مدار جابر جعفی پر ہے، جو متفق علیہ طور پر ضعیف ہے، امام دارقطنیؒ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں "لم یروہ غیر جابر الجعفی عن الشعبی وھو متروك، والحدیث مرسل لا تقوم بہ حجة" لہٰذا اس حدیث سے استدلال درست نہیں،

(۲) دوسرا مذہب امام احمدؒ، امام اوزاعیؒ، امام اسحٰقؒ اور ظاہریہ کا ہے، ان کے نزدیک اگر امام مریض ہو اور بیٹھکر امامت کرے تو اس کی اقتدار جائز ہے، لیکن مقتدیوں کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ بھی بیٹھکر نماز پڑھیں،

حافظ عراقیؒ نے شرح التقریب اور علامہ ابن قدامہؒ نے المغنی میں نقل کیا ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک مقتدیوں کا بیٹھ کر اقتدار کرنا چند شرائط کے ساتھ مشروط ہے، ایک تو یہ کہ امام ابتدا ہی سے بیٹھ کر نماز پڑھ رہا ہو، یعنی اس کا عذر ابتدا ہی سے ہو، اثناء صلوٰۃ میں طاری نہ ہوا ہو، دوسرے یہ کہ امام امام راتب (مقرر کردہ) ہو، تیسرے یہ کہ اس کا عذر مرجو الزوال ہو،

امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے، جس میں نہ صرف آپؐ نے خود بیٹھکر نماز پڑھائی، بلکہ دوسروں کو بھی اس کا حکم دیا کہ "واذا صلّی قاعدًا فصلّوا قعودًا اجمعون"

(۳) تیسرا مذہب امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام ابو یوسفؒ، سفیان ثوریؒ، ابو ثورؒ اور امام بخاریؒ کا ہے، ان حضرات کے نزدیک امام قاعد کے پیچھے اقتدار درست ہے، لیکن غیر معذور مقتدیوں کو ایسی صورت میں کھڑے ہو کر نماز پڑھنا ضروری ہے، بیٹھکر

لہ مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۴۶۳)، رقم الحدیث ۴۰۸۷ و ۴۰۸۸) باب ہل یؤم الرجل جالسا؟ ورواہ الدارقطنی ایضاً فی سننہ (ج ۱ ص ۳۹۸، رقم ۶) باب صلوٰۃ المریض جالسًا بالمأمومین ولفظہ "لا یؤمّن احد بعدی جالسًا" ۱۲ مرتب عفی عنہ

ٮه سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۳۹۸) ۱۲

اقتدار درست نہیں، امام حازمیؒ نے اس کو اکثر اہل علم کا مسلک قرار دیا ہے[1]،

ان حضرات کا استدلال آیت قرآنی "وَقُومُوا لِلّٰهِ قٰنِتِیْنَ[2]" سے ہے، جس میں قیام کو مطلقاً فرضِ صلوٰۃ قرار دیا گیا ہے، اس سے معذور لوگ بحکم "لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا[3]" مستثنیٰ ہوں گے، لیکن غیر معذور کو مستثنیٰ کرنے کی کوئی وجہ نہیں، پھر وہ احادیث بھی جمہور کی دلیل ہیں جن میں قادر علی القیام کو بیٹھ کر نماز پڑھنے کی ممانعت کی گئی ہے، چنانچہ حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت[4] ہے فرماتے ہیں "کانت بی الناصور فسألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال صل قائماً فان لم تستطع فقاعداً فان لم تستطع فعلی جنب"

پھر جمہور کی ایک اہم دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مرضِ وفات کا واقعہ[5] ہے جس میں آپؐ نے بیٹھ کر امامت فرمائی، جبکہ تمام صحابۂ کرامؓ نے کھڑے ہو کر اقتداء کی، پھر چونکہ یہ مرضِ وفات کا واقعہ ہے اس لئے حدیثِ باب کے لئے ناسخ ہے، اس لئے حدیثِ باب کا پہلا جواب احناف و شوافع کی طرف سے یہی دیا جاتا ہے کہ وہ مرضِ وفات کے واقعہ سے منسوخ ہے،

اس پر حنابلہ کی طرف سے ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ مصنف[6] عبدالرزاق میں سنن عطاءؒ سے مرسلاً مروی ہے کہ آپؐ نے بیٹھ کر امامت فرمائی اور صحابہؓ نے کھڑے ہو کر اقتداء کی

---

[1] کتاب الاعتبار فی بیان الناسخ والمنسوخ من الآثار (ص ۱۰۱) باب ما ذکر من ایتمام المأموم بامامہ اذا صلی جالساً ۱۲ مرتب،

[2] سورۂ بقرہ، جزء ثانی، آیت نمبر ۲۳۸، ۱۲ مرتب

[3] سورۂ بقرہ، جزء ثالث، آیت نمبر ۲۸۶، مرتب عفی عنہ

[4] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۳۷) باب فی صلوٰۃ القاعد ۱۲

[5] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۹۵ و ۹۶) کتاب الاذان، باب انما جعل الامام لیؤتم بہ۔ وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۷۷ و ۱۷۸) کتاب الصلوٰۃ باب استخلاف الامام اذا عرض لہ عذر من مرض وسفر وغیرہما الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[6] (ج ۱ ص ۴۵۸، رقم الحدیث ۴۰۷۴) باب ہل یؤم الرجل جالساً ۱۲ مرتب عفی عنہ

اور آخر میں آپؐ نے فرمایا "لو استقبلت من امری ما استدبرت ما صلیت الا قعودا بصلوٰۃ امامکم ماکان یصلی قائما فصلوا قیاما وان صلی قاعداً فصلوا قعوداً[۲]"
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ کی آخری رائے یہی تھی کہ ایسی صورت میں مقتدی بھی بیٹھکر نماز پڑھیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں اس بات کی کوئی تصریح نہیں کہ یہ مرضِ وفات ہی کا واقعہ ہے، بلکہ ظاہر یہ ہے کہ یہ بھی سقوط عن الفرس ہی کے واقعہ سے متعلق ہے اس لئے کہ اس واقعہ میں آپؐ کئی روز حضرت عائشہؓ کے مشربہ میں مقیم رہے، اس لئے یہ عین ممکن ہو کہ شروع میں آپؐ نے ایک آدھ نماز اس طرح پڑھی ہو کہ صحابۂ کرامؓ نے کھڑے ہو کر اقتداء کی ہو، پھر بعد میں آپؐ کی رائے بدلی اور آپؐ نے صحابۂ کرامؓ کو بیٹھکر نماز پڑھنے کا حکم دیا، لیکن مرضِ وفات کے واقعہ نے اسے منسوخ کر دیا،

پھر یہ روایت مرسل ہے اور عطاء بن ابی رباح کی مراسیل حضرت حسن بصریؒ کے مراسیل کی طرح ضعیف سمجھی جاتی ہیں، چنانچہ ان دونوں حضرات کی مراسیل کے بارے میں مشہور ہے "لیس فی المرسلات أضعف من مرسلات الحسن وعطاء بن ابی رباح" لہٰذا ممکن ہو کہ عطاء کی اس روایت میں کسی راوی کو مغالطہ ہو گیا ہو، اور اس نے واقعہ سقوط عن الفرس اور واقعہ مرضِ وفات کو خلط کر کے روایت کر دیا ہو. (للتشاکلھما فی الامور)

حنابلہ دوسرا اعتراض یہ کرتے ہیں کہ ابوداؤد[۳] وغیرہ کی روایت میں "اذا صلی الامام جالساً فصلوا جلوساً واذا صلی قائماً فصلوا قیاماً" کے جملے کے ساتھ یہ تصریح بھی موجود ہے "ولا تفعلوا کما یفعل اہل فارس بعظمائھا"
جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مقتدیوں کے بیٹھ کر اقتداء کرنے کی علت اہلِ فارس کے تشبہ سے بچنا ہے، اور یہ علت اب بھی باقی ہے، اس لئے اس حکم کے منسوخ ہونے کا کیا سوال

---

[۱] انظر سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۸۹) باب الامام یصلی من قعود ۱۲ مرتب

[۲] کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۳۰۴) بحالۃ تدریب الراوی للسیوطی والکفایۃ للخطیب (ص ۳۸۸) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۳] (ج ۱ ص ۸۹) باب الامام یصلی من قعود ۱۲

ہوسکتا ہے؟

اس کا جواب حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے دیا ہے[۱] کہ دراصل ابتداء میں جب عام لوگ اسلامی طرزِ زندگی کے پورے عادی نہیں ہوئے تھے، اور ان کے اذہان میں اسلامی عقائد اور اسلامی معاشرت کی پختگی پیدا نہیں ہوئی تھی، اُس وقت غیر مسلموں کے ساتھ معمولی معمولی مشابہتوں سے بھی منع کیا گیا تھا، لیکن جب ذہنوں میں اسلامی عقائد اور اسلامی معاشرت کا رسوخ ہو گیا تو پھر اس کی ضرورت نہ رہی، چنانچہ مرضِ وفات کے واقعہ نے اسے منسوخ کر دیا،

جمہور کی طرف سے حدیثِ باب کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ روایت نوافل سے متعلق ہے فرض نماز سے نہیں، چنانچہ نفل نماز میں یہ ہو سکتا ہے کہ مقتدی بھی امام قاعد کی اقتداء بیٹھ کر کرے،

لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ابوداؤد[۲] کی ایک روایت میں نماز کے فرض ہونے کی تصریح ہے، چنانچہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ: "رکب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرسا بالمدینۃ فصرعہ علی جذم نخلۃ فانفکت قدمہ فاتیناہ نعودہ فوجدناہ فی مَشْرَبَۃ لعائشۃ یسبح جالسا قال فقمنا خلفہ فسکت عنا ثم اتیناہ مرۃ اخری نعودہ فصلی المکتوبۃ جالساً فقمنا خلفہ فاشار الینا فقعدنا قال فلما قضی الصلوٰۃ قال اذا صلی الامام جالساً فصلوا جلوساً الخ، اس طرح تصریح ہوگئی کہ آپؐ کی دوسری نماز فرض تھی،

حنفیہ وشافعیہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تو اگرچہ فرض نماز تھی، لیکن صحابۂ کرامؓ اس میں بنیتِ نفل شریک ہوئے تھے، جس کی دلیل یہ ہے کہ سقوط عن الفرس کے واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کئی روز تک حضرت عائشہؓ کے مشربہ میں مقیم رہے، اور مسجد نہ آسکے، اور یہ بات بہت بعید ہے کہ ان تمام ایام میں مسجد نبوی جماعت

---

[۱] کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۳۲۶) منقولاً عن حجۃ اللہ البالغۃ (ج ۲ ص ۲۷) فی مبحث الجماعۃ ۲: مرتب

[۲] (ج ۱ ص ۸۹) باب الامام یصلی من قعود ۱۲ مرتب

سے خالی رہی ہو، پھر حضرت عائشہؓ کا مشربا تنا وسیع بھی نہیں تھا کہ تمام صحابہ کرامؓ وہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے اقتدا کرتے ہوں، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ صحابہ کرامؓ مسجد نبوی میں اپنے وقت سے باجماعت نماز پڑھنے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عیادت کے لئے حاضر ہوتے تھے، اور جب آپؐ کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو آپ کی اقتدا کی فضیلت حاصل کرنے کے لئے بنیت نفل آپ کے ساتھ شریک ہو گئے،

حضرت شاہ صاحبؒ نے حدیثِ باب کا ایک تیسرا جواب دیا ہے کہ یہ حدیث مسبوق کے بارے میں ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ ابتداء اسلام میں صحابہ کرام کا طرزِ عمل یہ تھا کہ مسبوق قیام و قعود میں امام کی اقتدا کے بجائے اپنی رکعات کی تعداد کا اعتبار کرتا تھا، یعنی اگر امام کی دوسری رکعت ہوتی اور مسبوق کی پہلی تو امام سجدہ کے بعد بیٹھ جاتا اور مسبوق کھڑا ہو جاتا، اور اگر امام کی تیسری رکعت ہوتی اور مسبوق کی دوسری تو امام کھڑا ہو جاتا، اور مسبوق بیٹھ جاتا، لیکن ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے اس طریقہ کے خلاف قیام و قعود میں امام ہی کی اقتدا کی تو آپؐ نے ارشاد فرمایا "[۵۱]ان ابن مسعود سن لکم سنۃ فاستنوا بہا" حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ ہو سکتا ہے کہ حدیث باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد "اذا صلی قاعداً فصلوا قعوداً اجمعون" مسبوق کی اسی صورت سے متعلق ہو، واللہ اعلم،

حدیثِ باب کا چوتھا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حکم صرف اسی صورت کے ساتھ مخصوص تھا جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بنفس نفیس امام ہوں، اس کی دلیل یہ ہے کہ کنز[۵۲] العمال میں مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے حضرت عروہ کا یہ قول مروی ہے: "بلغنی انہ لا ینبغی لاحد غیر النبی صلی اللہ علیہ وسلم رای ان یؤم قاعداً لغیرہ م) اور عروہ فقہاء سبعہ اور کبار تابعین میں سے ہیں، اور ان کی بلاغات بلاشبہ قوی اور مقبول ہیں، لیکن مصنف[۵۳] عبدالرزاق کا جو نسخہ کچھ عرصہ قبل "مجلس علمی" سے شائع ہوا ہے، اس

---

۵۱ مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۲۲۹، رقم ۳۱۷۶) باب الذی یکون لہ وتر وللامام شفع ۱۲

۵۲ (ج ۴ ص ۲۵۸) کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۳۴۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۵۳ (ج ۲ ص ۴۶۰، تحت رقم ۴۰۷۸) باب ھل یؤم الرجل جالساً ۱۲

میں یہ قول عزرہ کے بجائے ابوعروہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے، جو حضرت معمر بن راشد کی کنیت ہے، جو کہ حضرت عبدالرزاق کے شیخ ہیں، (فلتراجع نسخ اُخریٰ من السنن، مرتب) بہرحال یہ روایت خصوصیت کا واضح قرینہ ہے،

البتہ اس جواب پر ابوداؤد[1] کی ایک روایت سے اشکال ہوتا ہے، "عن محمد بن سالم نبی حصین من ولد سعد بن معاذ عن اسید بن حضیر انہ کان یؤمھم قال فجاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعودہ فقالوا یا رسول اللہ ان امامنا مریض فقال اذا صلی قاعداً فصلوا قعوداً"۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ امام ابوداؤدؒ نے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے کہ "وھذا الحدیث لیس بمتصل" (یعنی لم یسمع حصین عن اسید بن حضیر) خدا سے بیٹھ کر نماز پڑھنے کا حکم قرآن کریم کی صریح آیت "وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ" سے ثابت ہے، اور حدیث باب میں مختلف احتمالات ہیں، یہ بھی کہ یہ منسوخ ہو، یہ بھی کہ یہ نوافل سے متعلق ہو، یہ بھی کہ مسبوق کے حق میں ہو، اور یہ بھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہو، لہٰذا اس محتمل خبر واحد کی بناء پر قرآن و حدیث کے صریح حکم کو نہیں چھوڑا جا سکتا۔

پھر حدیث باب میں مذکورہ بالا چار احتمالات میں سے احقر کے نزدیک نسخ کا احتمال راجح ہے، اس احتمال کے راجح ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اگر بالفرض حدیث باب کا حکم منسوخ نہ ہوتا تو یہ کیسے ممکن تھا کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مرضِ وفات میں بیٹھ کر نماز پڑھائی تو صحابۂ کرامؓ میں سے کسی ایک نے بھی بیٹھنے کا ارادہ تک نہ کیا، بلکہ سب کے سب اسی حالت پر کھڑے رہے، یہ اس بات کی علامت ہو کہ قعودِ مقتدین کا حکم منسوخ ہو چکا تھا جس کا تمام صحابۂ کرامؓ کو علم بھی تھا، علاوہ ازیں خود امام احمدؒ بھی حدیث باب کو جزوی طور پر منسوخ ماننے پر مجبور ہیں، اس لئے کہ اگر عذرِ قعود نماز میں طاری ہوا ہو یا امام راتب نہ ہو، یا پھر عذر مرجو الزوال نہ ہو، تو ان کے نزدیک ان صورتوں میں بھی قعود واجب نہیں ہوتا۔ حالانکہ حدیث باب میں بیان کردہ "انما جعل الامام لیؤتم بہ" کی علت کا

---

[1] (ج ۱ ص ۸۹) باب الامام یصلی من قعود ۱۲

تعامل تو یہ ہے کہ ان سے قبل ہی بھی نماز واجب ہو، ظاہر ہے کہ امام احمدؒ نے ان کا استثناء مرضِ وفات ہی کے واقعہ سے کیا ہے جس کا مطلب یہی ہوا کہ وہ خود بھی حدیثِ باب کو جزوی طور پر منسوخ مانتے ہیں، لہٰذا اگر جمہور قرآن و حدیث کے دلائل نیز تعاملِ صحابہ کی بناء پر حدیثِ باب کو کلیۃً منسوخ قرار دیں تو یہ کوئی مستبعد نہیں ہے، واللہ اعلم بالصواب

بَابٌ مِنْه

"صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلف ابی بکرؓ فی مرضہ الذی مات فیہ قاعداً" اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرضِ وفات کی یہ نماز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کے پیچھے پڑھی تھی یعنی حضرت ابوبکرؓ امام تھے، اور آپ مقتدی)۔ لیکن اسی باب میں ایک روایت چھوڑ کر اگلی روایت میں حضرت عائشہؓ سے ہی یہ منقول ہے "فصلی الی جنب ابی بکرؓ والناس یأتمون بابی بکرؓ وابوبکرؓ یأتم بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم"

حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ نماز کی ابتداء میں آپ نے حضرت ابوبکرؓ کی اقتداء کی تھی، پھر جب حضرت ابوبکرؓ پیچھے ہٹے تو آپ امام بن گئے۔[1]

لیکن اکثر محدثین نے ان دونوں روایات کو الگ الگ واقعہ سے متعلق قرار دیا ہے، امام ابن سعدؒ "طبقات" میں لکھتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا مرضِ وفات تقریباً تیرہ دن جاری رہا، ان ایام میں جب آپ کو مرض میں خفت محسوس ہوتی تو آپ خود بنفسِ نفیس امامت فرماتے اور اگر ثقل ہوتا تو حضرت ابوبکر صدیقؓ امامت کے فرائض انجام دیتے، بہرحال ایامِ مرضِ وفات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے امامت اور حضرت ابوبکرؓ کی اقتداء دونوں ثابت ہیں[2]، لہٰذا دونوں روایات میں کوئی تعارض نہیں، واللہ اعلم۔

---

[1] فذکر بعضہم اول حالہ وبعضہم آخر حالہ فذکر کلٌ مالم یذکرہ الآخر فجعل مولانا الگنگوہیؒ الواقعتین واحدۃً، کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۴۳۱ و ۴۳۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] من اراد ان یقف علی تفصیل المسئلۃ فعلیہ ان یطالع شرح "باب فی القراءۃ فی المغرب" فی معارف السنن (ج ۳ من ص ۴۰۷ الی ص ۴۰۹، ومن ص ۴۳۰ الی ص ۴۳۲ من باب آخر) ۱۲ مرتب عفی عنہ

باب ما جاء فی الاشارة فی الصلوٰة

"مررت برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو يصلى فسلمت عليه فرد الی اشارة" ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز میں سلام کا جواب الفاظ کے ساتھ دینا جائز نہیں، البتہ حضرت حسن بصریؒ، سعید بن المسیبؒ اور قتادہؒ کے نزدیک اس کی بھی گنجائش ہے، پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ اشارہ سے سلام کا جواب مفسدِ صلوٰۃ نہیں[1]، بلکہ امام شافعیؒ اسے مستحب کہتے ہیں، اور امام مالکؒ و امام احمدؒ بن حنبل بلا کراہت جائز کہتے ہیں، جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ کراہت کے ساتھ جائز ہے،

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے، جبکہ احناف کا استدلال حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کے واقعہ سے ہے[2] کہ وہ جب حبشہ سے واپس آکر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں تشریف لائے تو اس وقت آپؐ نماز میں مشغول تھے، حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں "فسلمت علیہ فلم یرد علیّ"[3] حدیثِ باب میں ابتداءِ اسلام کا واقعہ بیان کیا گیا ہے جبکہ نماز میں اس قسم کی حرکات جائز تھیں، گویا حضرت ابن مسعودؓ کا واقعہ اس کے ناسخ کی سی حیثیت رکھتا ہے، امام طحاویؒ کا رجحان اس طرف ہے کہ کلام فی الصلوٰۃ کے نسخ کے ساتھ ردِ سلام بالاشارہ بھی منسوخ ہوگیا، واللہ اعلم،

---

[1] السنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۳۶) باب الاشارة فی الصلوٰة کے تحت حضرت ابو ہریرۃؓ کی ایک روایت مروی ہے جس سے اشارہ فی الصلوٰۃ کی صورت میں فسادِ صلوٰۃ کا حکم معلوم ہوتا ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم التسبیح للرجال یعنی فی الصلوٰۃ والتصفیق للنساء، من اشار فی صلوٰتہ اشارة تفہم عنہ فلیعد لہا یعنی الصلوٰۃ" لیکن اس حدیث کے بارے میں امام ابو داؤدؒ فرماتے ہیں "ہذا الحدیث وہم" اور اگر بالفرض اس روایت کو قابلِ استدلال مانا جائے، تو بھی اس کا مطلب حضرت علامہ بنوریؒ کے الفاظ میں یہ ہوگا "المراد فی الحدیث الاشارة فی غیر حاجة شرعیة والفساد فی مثلہ عندنا ظاہر" (انظر معارف السنن ج ۳ ص ۴۴۰) ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ ولوالدیہ

[2] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۲۰) باب الاشارة فی الصلوٰة ۱۲

[3] طحاوی (ج ۱ ص ۲۲۰) ہی میں اس سے اگلی روایت میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے یہ الفاظ مروی ہیں "فسلمت فلم یرد علیّ وقال رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان فی الصلوٰۃ شغلا" اس علت کی روشنی میں بھی حنفیہ کا مسلک راجح معلوم ہوتا ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

باب ما جاء ان صلوٰۃ القاعد علی النصف من صلوٰۃ القائم

"ومن صلّاها قاعداً فله نصف اجر القائم ومن صلّاها نائماً فله نصف اجر القاعد" اس حدیث پر ایک مشہور اشکال یہ ہے کہ یہ مفترض کے بارے میں ہے یا متنفل کے بارے میں؟ اگر اسے مفترض کے حق میں مانا جائے تو وہ اگر قادر علی القیام ہے تو اس کے لئے قاعداً نماز پڑھنا ہی جائز نہیں "فکیف ذکر صلوٰتہ قاعداً"؟ اور اگر مفترض قادر علی القیام نہیں تو اس کا قاعداً نماز پڑھنا اس کے اجر و ثواب میں کمی کا باعث نہیں، چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ معذور کو پورا اجر ملتا ہے، اور اگر اس حدیث کو متنفل غیر معذور پر محمول کیا جائے تو "من صلاها نائماً"، کا کوئی مطلب نہیں رہتا، کیونکہ لیٹ کر نماز پڑھنا غیر معذور متنفل کے لئے بھی جمہور کے نزدیک جائز نہیں، البتہ حسن بصریؒ کے مسلک پر کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ وہ نفل کو لیٹ کر بھی جائز قرار دیتے ہیں، خواہ بغیر عذر کے ہو۔

اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت معذور کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو قیام یا قعود پر مطلقاً قادر ہی نہ ہو، دوسرے وہ جو قادر تو ہو لیکن انتہائی مشقت و تکلیف کے ساتھ، حدیثِ باب میں دوسری قسم کا بیان ہے، اور مطلب یہ ہے کہ جو شخص شدید مشقت کے ساتھ قیام یا قعود پر قادر ہو اس کے لئے قعود یا اضطجاع جائز تو ہے لیکن عزیمت پر عمل کرنا افضل ہے، لہٰذا یہاں نصف اجر سے یہ مراد نہیں کہ تندرستوں کے مقابلہ میں اسے آدھا ثواب ملے گا، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر وہ شدید مشقت اٹھا کر عزیمت پر عمل کرتا اس صورت میں اس کو جتنا ثواب ملتا رخصت پر عمل کرنے کی صورت میں اسے اس کا آدھا ملے گا، اگرچہ یہ آدھا بھی تندرستوں کے اجر کے برابر ہوگا، گویا عزیمت کی صورت میں ایسا شخص تندرستوں سے دوگنے ثواب کا مستحق ہوگا، جبکہ رخصت کی صورت میں اسے صرف ایک گنا ثواب ملے گا، جو عزیمت کے ثواب کے مقابلہ میں نصف ہے، اس توجیہ کی تائید مؤطا امام مالکؒ میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ اور مسند احمد

سلہ اور اگر اسے متنفل معذور پر محمول کیا جائے تب بھی اس کے حق میں تنصیفِ اجر کا کوئی سوال نہیں، اس لئے کہ اسے بھی پورا ثواب ملتا ہے۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

سلہ (ص ۱۱۹) فضل صلوٰۃ القائم علی صلوٰۃ القاعد۔ ۱۲

میں حضرت انسؓ کی روایت سے ہوتی ہے، جس میں وارد ہے اور حدیث آپؐ نے اس وقت ارشاد فرمائی تھی جبکہ شدید بخار میں مبتلا صحابہ کو آپؐ نے بیٹھ کر نماز پڑھتے دیکھا، اس سے معلوم ہوا کہ حدیثِ باب کا محمل معذورین ہیں،

بابُ ماجاء فی کراھیۃ السّدل فی الصّلوٰۃ؛

"نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن السدل فی الصلوٰۃ" سدل کی تین تفسیریں کی گئی ہیں، ایک یہ کہ چادر یا رومال وغیرہ کو اپنے سر یا کتفین پر رکھ کر جانبین کو نیچے چھوڑ دیا جائے دوسری تفسیر یہ بیان کی گئی ہے کہ ایک کپڑے میں اپنے آپ کو لپیٹ کر ہاتھوں کو اندر داخل کرلیا جائے، اور اسی حالت میں رکوع وسجود ادا کئے جائیں، سدل کی تیسری تفسیر اسبال ازار الی تحت الکعبین کے ساتھ کی گئی ہے، پہلی اور دوسری تفسیر کے لحاظ سے یہ کراہت نماز کے ساتھ مخصوص ہوگی، اور غیر حالتِ صلوٰۃ میں اس کا جواز ہوگا، جبکہ تیسری تفسیر کے لحاظ سے ممانعت اور کراہت نماز کے ساتھ مخصوص نہ ہوگی،

پھر امام احمدؒ کے نزدیک اگر سدل قمیص کے اوپر ہو رہا ہو، یعنی قمیص پہنکر اس پر چادر یا رومال لٹکایا گیا ہو تو کوئی کراہت نہیں، گویا امام احمدؒ کے نزدیک سدل کی کراہت کا مدار ثوبِ واحد پر ہے، کیونکہ اس صورت میں سدل کرنے سے مصلی کی نظر اپنی شرمگاہ پر پڑنے کا اندیشہ ہے، اور یہ مکروہ ہے، لیکن ائمہ ثلاثہ نے سدل کی کراہت کا دارومدار خلافِ معروف طریقہ پر کپڑے کے استعمال کو قرار دیا ہے، یہی وجہ ہے کہ ان حضرات کے نزدیک سدل علی القمیص اور سدل علی الازار بھی مکروہ[1] ہوگا، عبداللہ بن المبارک کا بھی یہی مسلک ہے،

---

[1] من طریق ابن جریج عن ابن شہاب، انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۲۷۸) ۲، مرتب

[2] وعن ابی حنیفۃ انہ یکرہ السدل علی القمیص وعلی الازار وقال لانہ صنیع اھل الکتاب فان کان السدل بدون السراویل فکراہتہ لاحتمال کشف العورۃ عند الرکوع، وان کان مع الازار فکراہتہ لاجل التشبہ باھل الکتاب فھو مکروہ مطلقاً سواء کان للخیلاء اولغیرہ للنہی من غیر فصل انتہی کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۳۶۳) رشید اشرف جعلہ اللہ فی عینہ صغیرا وفی اعین الناس کبیرا،

بَابُ مَاجَاءَ فِی النَّھیِ عَنِ الْاِخْتِصَارِ فِی الصَّلٰوۃ

"نھی ان یصلی الرجل مختصرا" اختصار کی تین تفسیریں بیان کی گئی ہیں، بعض نے کہا کہ اس سے تخفیف فی القراءۃ مراد ہے، بعض نے کہا کہ اس سے مخصرہ یعنی عصا کا سہارا لینا مراد ہے، اور بعض نے کہا کہ اس سے وضع الید علی الخاصرہ (کوکھ یا پہلو) مراد ہے، یہ آخری قول ہی زیادہ راجح اور جمہور محدثین و فقہاء کا مختار ہے[1]،

پھر اس تیسرے قول کے مطابق نہی (کراہت تحریمی) کی متعدد وجوہ بیان کی گئی ہیں جن میں قوی ترین وجہ یہ ہے کہ ابلیس مردود ہونے کے بعد زمین پر اسی ہیئت کے ساتھ اترا تھا، بعض نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ یہ جہنمیوں کی ہیئتِ استراحت ہوگی، ان دونوں وجوہ کا تقاضا یہ ہے کہ یہ ہیئت صلوٰۃ اور خارجِ صلوٰۃ دونوں میں مکروہ ہے، پھر بعض حضرات نے کراہت کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ ہیئت خشوع و خضوع کے خلاف ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ کراہت نماز کے ساتھ مخصوص ہو،

بَابُ مَاجَاءَ فِی طُوْلِ الْقِیَامِ فِی الصَّلٰوۃ

"قیل للنبی صلی اللہ علیہ وسلم ای الصلوٰۃ افضل؟ قال طول القنوت"

لفظ "قنوت" متعدد معانی کے لئے آتا ہے، مثلاً طاعت، عبادت، صلوٰۃ، دعاء، قیام، طولِ قیام، سکوت، یہاں جمہور نے قیام کے معنی مراد لئے ہیں[2]،

پھر اس میں اختلاف ہے کہ تطویلِ قیام افضل ہے یا تکثیرِ رکعات، امام ابوحنیفہ رح اور ایک روایت کے مطابق امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ طولِ قیام افضل ہے، حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ کے نزدیک تکثیرِ رکعات افضل ہے، امام محمدؒ کا مسلک بھی اسی کے مطابق ہے،

---

[1] والقول الاول حکاہ الہرویؒ، والثانی حکاہ الخطابی وھناک اقوال اخر، کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۴۶۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] ویؤیدہ روایۃ عبداللہ الحبشی عند ابی داؤد "سئل ای الاعمال افضل قال طول القیام، انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۴۷۹) ۱۲ مرتب عفی عنہ

اور امام شافعیؒ کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے، لیکن اُن کا مفتی بہ قول پہلا ہی ہے[۵۱] اور امام ابو یوسفؒ نیز اسحق بن راہویہ کے نزدیک دن میں تکثیرِ رکعات افضل ہے اور رات میں تطویلِ قیام، البتہ اگر کسی شخص نے صلوٰۃ اللیل کے لئے کچھ وقت مخصوص کیا ہوا ہو تو رات میں بھی تطویلِ قیام کے بجائے تکثیرِ رکعات افضل ہے، امام احمد بن حنبلؒ نے اس مسئلہ میں توقف اختیار کیا ہے،

حنفیہ اور شافعیہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں، جبکہ حضرت ابن عمرؓ اور اُن کے ہم مسلک دوسرے حضرات کا استدلال اگلے باب (باب ما جاء فی کثرۃ الرکوع والسجود) میں حضرت ثوبانؓ کی روایت سے ہے فرماتے ہیں: "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ما من عبد یسجد للہ سجدۃ الا رفعہ اللہ بہا درجۃ وحط عنہ بہا خطیئۃ" لیکن اول تو یہ روایت حضرت ابن عمرؓ کے مسلک پر صریح نہیں، نیز سجدہ سے پوری نماز مراد لی جا سکتی ہے[۵۲]،

بابُ مَا جَاءَ فی سَجدتی السّہو قبل السّلام

"عن عبد اللہ ابن بُحَینہ الاسدی"، بُحَینہ ان کی والدہ کا نام ہے (قیل اسم ابیہ) اور والد کا نام مالک ہے، لہٰذا عبد اللہؓ ابن بحینہ میں ابن کا ہمزہ لکھنا ضروری ہے، کیونکہ الف صرف اس صورت میں ساقط ہوتا ہے جبکہ عَلَمَین متناسلین کے درمیان ہو،

"فلما اتم صلوتہ سجد سجدتین یکبر فی کل سجدۃ وھو جالس قبل ان یسلم" اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ سجدۂ سہو سلام سے پہلے ہونا چاہئے یا بعد میں، حنفیہ کے نزدیک سجدۂ سہو مطلقاً بعد السلام ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً قبل السلام،

---

۵۱ کما فی شرح المہذب (ج ۳ ص ۲۶۰) وشرح مسلم للنووی فی باب ما یقال فی الرکوع والسجود (کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۴۸۰) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۵۲ وبالجملۃ مسلک الامام افضلیۃ القیام لان المنقول عنہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ کان یطول القیام اکثر من الرکوع والسجود ولان ذکر القیام القراءۃ وہی افضل من ذکر الرکوع والسجود، معارف السنن (ج ۳ ص ۴۸۰) بتغیر من المرتب عفی عنہ

جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ اگر سجدۂ سہو نماز میں کسی نقصان کی وجہ سے واجب ہوا ہو تو اس کا سجدۂ سہو قبل السلام ہوگا، اور اگر کسی زیادتی کی وجہ سے واجب ہوا ہے تو بعد السلام ہوگا، ان کے مسلک کو یاد رکھنے کے لئے اس طرح تعبیر کیا جاتا ہے کہ "القاف بالقاف والدال بالدال" یعنی "القبل بالنقصان والبعد بالزیادة" امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سہو کی جن صورتوں میں سجود قبل السلام ثابت ہے وہاں قبل السلام پر عمل کیا جائے گا، مثلاً حدیثِ باب میں قعدۂ اولیٰ کے ترک پر، اور جہاں آپؐ سے بعد السلام ثابت ہے ان صورتوں میں بعد السلام پر عمل ہوگا، مثلاً چار رکعت والی نماز میں دو رکعت پر سلام پھیر دینے کی صورت میں، کما فی حدیث ذی الیدین[1]، اور جن صورتوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں وہاں امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق قبل السلام سجود ہوگا، امام اسحٰقؒ کا مسلک بھی یہی ہے، البتہ جس صورت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہ ہو وہاں وہ امام مالکؒ کے مسلک کے مطابق "القاف بالقاف والدال بالدال" پر عمل کرتے ہیں، بہرحال ائمہ ثلاثہ کسی نہ کسی صورت میں سجدۂ سہو قبل السلام کے قائل ہیں، جبکہ امام ابوحنیفہؒ ہر صورت میں بعد السلام پر عمل کرتے ہیں، یہاں یہ ذہن میں رہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل السلام اور بعد السلام دونوں طریقے ثابت ہیں، اور یہ اختلاف محض افضلیت میں ہے،

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عبداللہ ابن بحینہؓ کی حدیثِ باب سے ہے، جس میں آپ نے قعدۂ اولیٰ چھوٹ جانے کی وجہ سے قبل السلام سجدہ فرمایا،

اس کے برخلاف حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:-

(۱) اگلے باب (باب ماجاء فی سجدتی السہو بعد السلام والکلام) میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث آرہی ہے، "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظہر خمسًا فقیل لہ أزید فی الصلوٰۃ أم نسیت فسجد سجدتین بعد ما سلّم، قال ابو عیسیٰ ھٰذا حدیث حسن صحیح،"

(۲) ترمذی کے سوا تمام صحاح[2] میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مرفوعًا مروی ہے:

---

[1] جامع ترمذی (ج ۱ ص ۰۰) باب ماجاء فی الرجل یسلم فی الرکعتین من الظہر والعصر ۱۲

[2] انظر الصحیح للبخاریؒ (ج ۱ ص ۵۰ و ۵۸) کتاب الصلوٰۃ باب التوجہ نحو القبلۃ حیث کان والصحیح لمسلمؒ (ج ۱ ص ۲۱۱ و ۲۱۲) باب السہو فی الصلوٰۃ والسجود لہ والسنن للنسائی (ج ۱ ص ۱۸۴) کتاب السہو باب التحری والسنن لابی داؤد (ج ۱ ص ۱۴۶) باب اذا صلی خمسًا والسنن لابن ماجۃ (ص ۸۵) باب ماجاء فیمن سجدہما بعد السلام ۱۲ رشید اشرف نفعہ اللہ بما علمہ وعلمہ ما ینفعہ،

وَاذاشك احدكم في صلوته فليتحرّ الصواب فليتم عليه ثم يسلّم ثم يسجد سجدتين (اللفظ للبخاري)

③ ابوداؤد[۵۱] اور ابن ماجہ[۵۲] میں حضرت ثوبانؓ سے مرفوعاً مروی ہے: "لكل سهو سجدتان بعد ما يسلّم" اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار اسمٰعیل بن عیاش پر ہے، جو ضعیف ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ اسمٰعیل بن عیاش حفاظِ شام میں سے ہیں، اور ان کے بارے میں پیچھے یہ قولِ فیصل گذر چکا ہے کہ ان کی روایات اہلِ شام سے مقبول ہیں، غیر اہلِ شام سے نہیں، اور یہ حدیث انھوں نے عبداللہ بن عبیداللہ الکلاعی سے روایت کی ہے، جو اہلِ شام سے ہیں، لہٰذا یہ حدیث مقبول ہے،

④ سنن نسائی[۵۳] و سنن ابوداؤد[۵۴] میں حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کی روایت مروی ہے: "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من شك في صلوته فليسجد سجدتين بعد ما يسلّم"

⑤ ترمذی (ص ۷۳) میں پیچھے "باب ما جاء في الامام ينهض في الركعتين ناسيًا" کے تحت حضرت شعبیؒ کی روایت گذر چکی ہے، "قال صلّى بنا المغيرة بن شعبة فنهض في الركعتين فسبّح به القوم وسبّح بهم فلما قضى صلوته سلّم ثم سجد سجدتي السهو، وهو جالس ثم حدثهم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل بهم مثل الذي فعل ــــــــــ اس روایت میں بھی سجدہ سہو بعد السلام کی تصریح ہے،

⑥ حضرت ذوالیدینؓ کے واقعہ[۵۵] میں بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل سجدۂ سہو بعد السلام

---

[۵۱] (ج ۱ ص ۱۴۸ و ۱۴۹) باب من نسی ان یتشہد وہو جالس ۱۲

[۵۲] (ص ۸۵) باب ما جاء فیمن سجدهما بعد السلام، ۱۲

[۵۳] (ج ۱ ص ۱۸۵) باب التحری، کتاب السہو، ۱۲

[۵۴] (ج ۱ ص ۱۴۸) باب من قال بعد التسلیم ۱۲

[۵۵] ترمذی (ج ۱ ص ۸۷) باب ما جاء فی الرجل یسلّم فی الرکعتین من الظہر والعصر ۱۲

بتلایا گیا ہے چنانچہ اس واقعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں: "فسلّم اثنتین اخریین ثم سجد ثم کبّر فسجد الخ"

حنفیہ کے ان دلائل میں قولی احادیث بھی ہیں اور فعلی احادیث بھی، اس کے برخلاف ائمۂ ثلاثہ کے پاس صرف فعلی احادیث ہیں، (جو جواز پر محمول ہیں) لہٰذا حنفیہ کے دلائل راجح ہوں گے، اور حضرت عبداللہ ابن بحینہ کی حدیثِ باب کا جواب یہ ہے کہ وہ بیانِ جواز پر محمول ہے، نیز یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس میں قبل السلام سے مراد وہ سلام ہو جو سجدۂ سہو کے بعد تشہد پڑھ کر آخر میں کیا جاتا ہے،

"ویقول رای الشافعیؒ ھذا الناسخ لغیرہ من الاحادیث ویذکران آخر فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان علی ھذا"، اس کا مطلب یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بعد السلام کی روایات منسوخ ہیں، اور وہ اُن کے لئے حضرت عبداللہ ابن بحینہؓ کی حدیثِ باب کو ناسخ مانتے ہیں،

لیکن نسخ کا دعویٰ صحیح نہیں اور محتاج دلیل ہے جبکہ یہاں کوئی دلیل نہیں، اگرچہ امام شافعیؒ نے نسخ کی دلیل میں امام زہریؒ کا قول[۱] نقل کیا ہے کہ "سجود قبل السلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل تھا"، لیکن امام زہریؒ کا یہ قول منقطع ہے، علاوہ ازیں یحیٰی ابن سعید قطان کے بیان کے مطابق امام زہریؒ کی مراسیل "شبہ لا شئ" ہیں[۲]، لہٰذا اس سے نسخ پر استدلال نہیں کیا جا سکتا،

---

[۱] عن الزہری قال سجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سجدتی السہو قبل السلام وبعدہ وآخر الامرین قبل السلام، لیکن خود علامہ ابوبکر حازمی شافعیؒ "کتاب الاعتبار فی بیان الناسخ والمنسوخ من الآثار" (ص ۱۰۵) باب سجود السہو بعد السلام والاختلاف فیہ کے تحت امام زہری کے مذکورہ قول کو نقل کرنے کے بعد آگے چل کر فرماتے ہیں "وطریق الانصاف ان نقول اما حدیث الذی فیہ دلالۃ علی النسخ ففیہ انقطاع فلا یقع معارضا للاحادیث الثابتۃ واما بقیۃ الاحادیث فی السجود قبل السلام وبعدہ قولاً وفعلاً فہی ان کانت ثابتۃ صحیحۃ ففیہا نوع تعارض غیر ان تقدیم بعضہا علی بعض غیر معلوم بروایۃ موصولۃ صحیحۃ والاشبہ حمل الاحادیث علی التوسع وجواز الامرین" ۱۲

احقر الوریٰ رشید اشرف غفر اللہ لہ ولوالدیہ ولاساتذتہ

[۲] کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۴۹۱) نقلاً عن الخطیب فی الکفایۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

بَابُ مَاجَاءَ فِی سَجدتی السهو بعد السلام والکلام

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظہر خمسا فقیل لہ ازید فی الصلوٰۃ ام نسیت فسجد سجدتین بعد ما سلّم، یہاں دو مسئلے قابل بحث ہیں، ایک یہ کہ کلام فی الصلوٰۃ کی کیا حیثیت ہے؟ وستأتی ھذہ المسئلۃ بعد بابین انشاء اللہ تعالیٰ،

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص چوتھی رکعت سے فارغ ہوکر پانچویں رکعت اس کے ساتھ ملالے، تو اس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ وہ چوتھی رکعت میں بقدر تشہد بیٹھ چکا ہو اس صورت میں باتفاق اس کی نماز درست ہے، اور اس میں کسی کا بھی اختلاف نہیں، دوسری صورت یہ ہے کہ وہ چوتھی رکعت پر بالکل ہی نہ بیٹھا ہو، اس میں اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک ایسی صورت میں نماز فرض نہ رہے گی، بلکہ نفل ہوجائے گی، اور اسے چاہئے کہ ایک رکعت اور ملاکر نوافل کی تعداد چھ کرلے، جبکہ ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک اس صورت میں بھی سجدۂ سہو کافی ہے، اور نماز کا فریضہ ادا ہوجائے گا،

یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، کہ اس میں آپ نے عصر میں پانچ رکعتیں پڑھیں اور سجدۂ سہو پر اکتفا فرمایا، جبکہ حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ قعدۂ اخیرہ بالاجماع فرض ہے، لہٰذا اس کے ترک کی صورت میں فریضہ کی ادائیگی کا کیا سوال ہوسکتا ہے،

پھر جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم چوتھی رکعت پر بقدر تشہد بیٹھ گئے ہوں گے،

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ ایک روایت[۱] میں یہ تصریح ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم چوتھی رکعت میں بیٹھے نہ تھے، بلکہ سیدھے پانچویں رکعت کے لئے کھڑے ہوگئے تھے،

اس کا جواب حضرت شاہ صاحب[؟] نے یہ دیا ہے کہ اس روایت کے الفاظ میں اس معنی کی بھی گنجائش ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سلام کے لئے نہیں بیٹھے تھے، بلکہ قعدۂ اخیرہ کرکے پانچویں رکعت کے لئے کھڑے ہوگئے، یہ تاویل اگرچہ بعید ہے، مگر قعدۂ اخیرہ کی فرضیت کے پیش نظر اُسے قبول کئے بغیر چارہ نہیں، واللہ اعلم

---

[۱] جس میں یہ الفاظ مروی ہیں، "فنقص فی الرابعۃ ولم یجلس حتی صلی الخامسۃ" ذکرہ العینی فی عمدۃ القاری (ج ۳ ص ۳۱۱) بلفظ الطبرانی ۱۲ الملتقط من معارف السنن (ج ۳ ص ۴۹۴) بتغیر من المرتب عفی عنہ

بَابُ مَاجَاءَ فِی التَّشَهُّدِ فِی سَجْدَتَی السَّهْوِ

"اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ صَلّٰی بِہِمْ فَسَہَا فَسَجَدَ سَجْدَتَیْنِ ثُمَّ تَشَہَّدَ ثُمَّ سَلَّمَ"، یہ حدیث جمہور کی دلیل ہے کہ سجدۂ سہو کے بعد تشہد بھی پڑھنا چاہئے، اور سلام بھی پھیرنا چاہئے، جبکہ بعض حضرات صحابہؓ ابن سیرینؒ اور ابن ابی لیلیٰؒ وغیرہ اس بات کے قائل ہیں کہ سجدۂ سہو کے بعد تشہد نہیں پڑھا جائے گا، بلکہ فوراً سلام پھیر دیا جائے گا، اور بعض حضرات (حضرت انسؓ، حسن بصریؒ، عطاءؒ، اور طاؤسؒ وغیرہ) اس کے قائل ہیں کہ سجدۂ سہو کے بعد نہ تشہد ہوگا اور نہ سلام، ان کے نزدیک سجدۂ سہو کے بعد نماز خود بخود ختم ہو جائے گی بہرحال حدیث باب ان تمام اقوال کے خلاف حجت ہے، اسی لئے جمہور نے اس کو اختیار کیا ہے،

بَابُ مَاجَاءَ فِیْمَنْ یَشُکُّ فِی الزِّیَادَۃِ وَالنُّقْصَانِ

"اِذَا صَلّٰی اَحَدُکُمْ فَلَمْ یَدْرِ کَیْفَ صَلّٰی فَلْیَسْجُدْ سَجْدَتَیْنِ وَہُوَ جَالِسٌ" نماز کی تعداد رکعات میں شک ہو جانے کی صورت میں امام اوزاعیؒ، امام شعبیؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ ہر حالت میں اعادہ واجب ہے، اِلّا یہ کہ رکعات کی تعداد کا یقین ہو جائے، اور حضرت حسن بصریؒ کا مسلک یہ ہے کہ ہر حالت میں سجدۂ سہو واجب ہے، خواہ بناء علی الاقل کرے یا بناء علی الاکثر، ائمہ ثلاثہ (امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ) کا مسلک یہ ہے کہ ایسی صورت میں بناء علی الاقل واجب ہے، اور ہر اُس رکعت پر بیٹھنا ضروری ہے جس کے بارے میں یہ امکان ہو کہ یہ آخری رکعت ہو سکتی ہے، نیز سجدۂ سہو بھی لازم ہے،

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس مسئلہ میں تفصیل ہے، وہ یہ کہ اگر مصلّی کو یہ شک پہلی بار پیش آیا ہے تو اس پر اعادۂ صلوٰۃ واجب ہے، اور اگر شک پیش آتا رہتا ہے تو اس پر اعادہ واجب نہیں[1]، بلکہ اسے چاہئے کہ تحرّی یعنی غور و فکر کرے، اور تحرّی میں جس طرف گمان غالب ہو جائے اس پر عمل کرے، اور اگر کسی جانب گمان غالب نہ ہو تو بناء علی الاقل کرے، اور

---

[1] عن طاؤس قال اذا صلیت فلم تدر کم صلیت فأعدہا مرۃ فان انسیت علیک مرۃ اخرٰی فلا تعدہا، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۳۸) من قال اذا شک فلم یدر کم صلّی اعاد ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ ،

آخر میں سجدۂ سہو کرے، نیز بناء علی الاقل کی صورت میں یہ بھی ضروری ہے کہ ہر اس رکعت پر قعدہ کرے جس کے بارے میں آخری رکعت ہونے کا امکان ہو،

دراصل اس مسئلہ میں اختلاف کی وجہ ایسی صورت کے بارے میں روایات کا اختلاف ہے، بعض روایات میں اعادہ کا حکم ہے کما فی روایۃ ابن عمرؓ[1]، اور صحیحین[2] میں حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی روایت سے تحری کا حکم معلوم ہوتا ہے، "واذا شک احدکم فی صلوٰتہ فلیتحر الصواب فلیتم علیہ ثم یسلم ثم یسجد سجدتین (اللفظ للبخاری) اور بعض روایات میں بناء علی الاقل کا حکم ہے، مثلاً امام ترمذیؒ نے اسی باب میں تعلیقاً یہ حدیث روایت کی ہے، "اذا شک احدکم فی الواحدۃ والثنتین فلیجعلہا واحدۃ واذا شک فی الاثنتین والثلاث فلیجعلہا اثنتین"، اور حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ سے یہ روایت مسنداً نقل کی ہے کہ "اذا سہا احدکم فی صلوٰتہ فلم یدر واحدۃ صلی او ثنتین فلیبن علی واحدۃ فان لم یدر ثنتین صلی او ثلاثا فلیبن علی ثنتین فان لم یدر ثلاثا صلی او اربعاً فلیبن علی ثلاث"[3] اور بعض روایات میں سجودِ سہو کا حکم ہے، مثلاً اسی باب میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیثِ مرفوع ہے، "ان الشیطان یاتی احدکم فی صلوٰتہ فیلبس علیہ حتی لا یدری کم صلی فاذا وجد ذلک احدکم فلیسجد سجدتین وھو جالس"

ائمۂ ثلاثہ نے ان احادیث میں سے بناء علی الاقل والی احادیث کو اختیار کر لیا، اور سجدۂ سہو کو اس پر محمول کیا ہے، امام اوزاعیؒ اور امام شعبیؒ نے استیناف والی حدیث کو لے لیا ہے،

---

[1] عن ابن عمرؓ فی الذی لا یدری ثلاثاً صلی او اربعاً قال یعید حتی یحفظ، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۸) من قال اذا شک فلم یدر کم صلی اعاد" ۱۲ مرتب عفی عنہ الخفی والجلی

[2] فاخرجہ البخاری فی باب التوجہ نحو القبلۃ حیث کان (ج ۱ ص ۵۸) ومسلم فی باب السہو فی الصلوٰۃ والسجود (ج ۱ ص ۲۱۱ و ۲۱۲) ۱۲ مرتب نفعہ اللہ بما علمہ وعلمہ ما ینفعہ،

[3] نیز حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں بھی بناء علی الاقل مروی ہے "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا شک احدکم فی صلوٰتہ فلم یدر کم صلی ثلاثاً ام اربعاً فلیطرح الشک ولیبن علی ما استیقن ۱۲ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۱) باب سجود السہو فی الصلوٰۃ والسجود،

اور باقی کو ترک کر دیا، اور حضرت حسن بصریؒ نے سجودِ سہو کی حدیث کو اختیار کر لیا ہے، جبکہ امام ابو حنیفہؒ نے ان تمام احادیث پر عمل کیا ہے، اور ہر حدیث کا ایک مخصوص محل قرار دے کر تمام احادیث میں بہترین تطبیق کر دی، چنانچہ انھوں نے حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ بالا حدیث کو (جس میں اعادہ کا حکم مروی ہے) پہلی بار شک پر محمول کیا ہے، اور تحرّی کا حکم حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث سے ثابت کیا ہے، اور بناء علی الاقل اور سجدۂ سہو کا حکم ان احادیث سے ثابت کیا ہے جو باب میں مذکور ہیں، (جن کا پیچھے حوالہ دیا جا چکا ہے) حنفیہ کے مسلک کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ اُن کے مسلک پر تمام احادیث معمول بہا ہو جاتی ہیں، بخلاف ائمۂ ثلاثہ کے کہ اُن کے مسلک پر استیناف اور تحرّی کی احادیث پر بالکل عمل نہیں ہوتا واللہ سبحانہٗ اعلم،

بَابُ مَاجَاءَ فِي الرَّجُلِ يُسَلِّمُ فِي الرَّكْعَتَيْنِ مِنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ

کلام فی الصلوٰۃ کی شرعی حیثیت،

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَؓ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ انْصَرَفَ مِنَ اثْنَتَيْنِ فَقَالَ لَهُ ذُو الْيَدَيْنِ أَقُصِرَتِ الصَّلٰوةُ أَمْ نَسِيتَ يَا رَسُولَ اللّٰهِ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَصَدَقَ ذُو الْيَدَيْنِ؟ فَقَالَ النَّاسُ نَعَمْ فَقَامَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَصَلَّى اثْنَتَيْنِ أُخْرَيَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ ثُمَّ كَبَّرَ فَسَجَدَ الخ" اس حدیث کے تحت کلام فی الصلوٰۃ کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے، اس لئے کہ ذوالیدین اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان جو گفتگو ہوئی وہ دورانِ صلوٰۃ ہوئی، اس کے باوجود آپؐ نے سابقہ رکعتوں پر بناء فرمائی، اس لئے یہ مسئلہ پیدا ہو گیا کہ نماز میں کلام کی کیا حیثیت ہے؟ یہاں اس مسئلہ کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے،

اس پر اجماع ہے کہ کلام اگر عمداً ہو اور اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے نہ ہو تو وہ مفسدِ صلوٰۃ ہے، پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کلام خواہ عمداً ہو یا نسیاناً، جہلاً عن الحکم ہو یا خطأً، اصلاحِ صلوٰۃ کی غرض سے ہو یا اس غرض سے نہ ہو بہر صورت مفسدِ صلوٰۃ ہے، امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ کلام اگر نسیاناً ہو یا جہلاً عن الحکم ہو تو وہ مفسدِ صلوٰۃ نہیں، بشرطیکہ طویل نہ ہو، کما صرح بہ النوویؒ[1]، امام اوزاعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ کلام اگر اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے ہو تو مفسدِ صلوٰۃ

[1] قال النووی الثالث ان یتکلم ناسیاً ولا یطول کلامہ فمذہبنا انہ لا تبطل صلوٰتہ وبہ قال ربا (باقی بر صفحہ آئندہ)

نہیں، ایک روایت کے مطابق امام مالکؒ کا مسلک یہی ہے، امام مالکؒ کی دوسری روایت حنفیہ کے مطابق ہے، امام احمدؒ سے اس باب میں چار روایتیں ہیں، تین روایات تو مذاہب ثلاثہ ہی کی طرح ہیں، اور چوتھی روایت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ جانتے ہوئے کلام کرے کہ ابھی اس کی نماز پوری نہیں ہوئی تو ایسا کلام مفسدِ صلوٰۃ ہوگا، خواہ وہ کلام امام کو اتمامِ صلوٰۃ کا حکم دینے کے لئے ہی ہو، ہاں البتہ اگر کوئی شخص اس یقین کے ساتھ کلام کرے کہ اس کی نماز پوری ہوچکی، اور بعد میں اسے معلوم ہوا کہ ابھی نماز پوری نہیں ہوئی تھی، تو ایسا کلام مفسدِ صلوٰۃ نہ ہوگا، بہرحال ائمہ ثلاثہ کسی نہ کسی صورت میں کلام فی الصلوٰۃ کے غیر مفسد ہونے کے قائل ہیں، اور ذوالیدین کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں، امام شافعیؒ یہ کہتے ہیں کہ ذوالیدین کا یہ کلام جہلاً عن الحکم تھا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلام نسیاناً تھا، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات چیت اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے تھی، اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات چیت یہ سمجھ کر تھی کہ نماز پوری ہوچکی ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تو یہی سمجھ کر تکلم فرمایا تھا کہ چار رکعات پوری ہوچکی ہیں، اور حضرت ذوالیدینؓ بھی یہی سمجھ کر بولے تھے کہ نماز پوری ہوچکی ہے، کیونکہ اس وقت یہ احتمال موجود تھا کہ نماز کی تعداد رکعات میں کمی ہوگئی ہو؛

ان حضرات کے برخلاف حنفیہ اس واقعہ کو منسوخ قرار دے کر مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کرتے ہیں:۔

(۱) آیتِ قرآنی: "وَقُوْمُوْا لِلّٰهِ قَانِتِيْنَ" یہاں قنوت کے معنی سکوت کے ہیں، اور بکثرت روایاتِ حدیث اس پر شاہد ہیں کہ یہ آیت نماز میں کلام سے روکنے کے لئے نازل ہوئی تھی، اور اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے، لہٰذا اس کی رُو سے ہر نوعیت کا کلام ممنوع ہوگا،

(۲) صحاح میں حضرت زید بن ارقمؓ کی حدیث ہے: "قال کنا نتکلم فی الصلوٰۃ یکلم

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) جمہور العلماء منہم ابن مسعودؓ وابن عباسؓ وابن الزبیرؓ وانسؓ وعروۃ بن الزبیرؒ وعطاءؒ والحسن البصریؒ والشعبیؒ وقتادۃؒ وجمیع المحدثین ومالکؒ والاوزاعیؒ واحمدؒ فی روایۃ واسحٰقؒ وابو ثورؒ (المجموع شرح المہذب ج ۴ ص ۱۷)

لہ اللفظ لمسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۰۴) باب تحریم الکلام فی الصلوٰۃ ونسخ ما کان من اباحتہ واخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۲۵۰) کتاب التفسیر باب قولہ "وقوموا للہ قانتین" واخرجہ ابو داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۳۷) باب النہی عن الکلام فی الصلوٰۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

الرجل صاحبه وهو الی جنبه فی الصلوٰة حتی نزلت "وَقُوْمُوْا لِلّٰهِ قٰنِتِیْنَ" فاُمِرْنا بالسکوت ونُهینا عن الکلام»

(۳) حضرت معاویہ بن الحکم سلمی کی روایت[۱] سے بھی حنفیہ کا استدلال ہے: "قال بینا انا اصلی مع رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اذ عطس رجل من القوم فقلت یرحمك اللّٰہ فرمانی القوم بابصارهم فقلت واثکل امیاه ماشأنکم تنظرون الیّ فجعلوا یضربون بایدیهم علی افخاذهم فلمّا رأیتهم یصمّتوننی لکنی سکتُّ فلمّا صلّی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فبابی هو وامّی ما رأیت معلّماً قبله ولا بعده احسن تعلیما منه فواللّٰہ ما کهرنی ولا ضربنی ولا شتمنی ثم قال ان هذه الصلوٰة لا یصلح فیها شیٔ من کلام الناس انما هو التسبیح والتکبیر وقراءة القراٰن الخ»

(۴) عن[۲] ابن مسعودؓ قال کنا نسلّم علی النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم فیرد علینا السلام حتی قدمنا من ارض الحبشة فسلّمت علیه فلم یردّه علیّ فاخذنی "ما قرب[۳] وما بعد" فجلست حتی اذا قضی الصلوٰة قال ان اللّٰہ یحدِث من امره مایشاء وانه قد احدث من امره ان لا یتکلم فی الصلوٰة»

حنفیہ کا کہنا ہے کہ مندرجہ بالا دلائل نے ہر قسم کے کلام کو منسوخ کر دیا، اور حدیث ذوالیدین بھی انہی دلائل سے منسوخ ہے،

اس پر شافعیہ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ ذوالیدین کا واقعہ نسخِ کلام کے بعد کا ہے، لہٰذا وہ مذکورہ بالا احادیث سے منسوخ نہیں ہو سکتا، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللّٰہ

---

[۱] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۰۳) باب تحریم الکلام فی الصلوٰة ونسخ ماکان من اباحته، واخرجه النسائی فی سننه (ج ۱ ص ۱۷۹ و ۱۸۰) باب الکلام فی الصلوٰة ۱۲ مرتب حفظه اللّٰہ

[۲] اللفظ للنسائی (ج ۱ ص ۱۸۱) باب الکلام فی الصلوٰة واخرجه الطحاوی بتغیر فی اللفظ فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۱۸) باب الکلام فی الصلوٰة لما یحدث فیها من السهو ۱۲ مرتب عفی عنه

[۳] قوله فاخذنی ما قرب وما بعد یقال لمن اقلقه الشیٔ وازعجه کانه یفکر فی اموره بعیدها وقریبها ایهما کان سببا فی منع ردّ السلام، مجمع البحار (الملتقط من حواشی النسائی) ۱۲ مرتب عفی عنه

ابن مسعودؓ جب حبشہ سے واپس آئے ہیں اس وقت کلام فی الصلوٰۃ کی ممانعت ہو چکی تھی، جیسا کہ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں مصرح ہے۔ اور عبداللہ بن مسعودؓ حبشہ سے مکہ مکرمہ تشریف لائے ہیں، معلوم ہوا کہ نسخ کلام مکہ مکرمہ میں ہو چکا تھا جبکہ ذوالیدین کا واقعہ مدینہ منورہ میں پیش آیا،

اس کا جواب یہ ہے کہ نسخ کلام کے بارے میں یہ دعویٰ درست نہیں کہ وہ ہجرت سے پہلے ہو چکا تھا، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ نسخ کلام غزوۂ بدر سے کچھ پہلے مدینہ طیبہ میں ہوا، اور جہاں تک حضرت ابن مسعودؓ کی ہجرت کا تعلق ہے اس کی تحقیق یہ ہے کہ انھوں نے حبشہ کی طرف دوبارہ ہجرت کی ہے، پہلی ہجرت کے بعد حبشہ میں انھوں نے یہ افواہ سُنی کہ پورا قبیلۂ قریش مسلمان ہو گیا ہے، اس پر وہ رمضان ۵ نبوی میں واپس مکہ چلے آئے، لیکن جب یہ خبر غلط ثابت ہوئی تو دوسرے مسلمانوں کے ساتھ دوبارہ حبشہ ہی کی طرف ہجرت فرمائی، اور اس دوسری ہجرت سے اُن کی واپسی مدینہ طیبہ میں ۲ھ میں غزوۂ بدر سے کچھ پہلے ہوئی، "کما صرح به موسی بن عقبة فی مغازیه، ومغازیه أصح المغازی عند أهل الحدیث" چنانچہ شافعیہ میں سے حافظ ابن حجرؒ علامہ ابن اثیرؒ نیز دوسرے علماء محدثین نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی واپسی مدینہ طیبہ میں ۲ھ میں ہوئی،[۱]

اس تحقیق کے بعد ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ نسخ کلام کا حکم عبداللہ بن مسعودؓ کی دوسری ہجرت سے مدینہ واپسی سے کچھ پہلے نازل ہوا جس کی تائید حضرت معاویہ بن الحکم سلمیؓ کے مذکورہ بالا تشمیت عاطس والے واقعہ سے ہوتی ہے، یہ واقعہ بھی مدینہ ہی میں پیش آیا جس کا قرینہ یہ ہے کہ معاویہ بن الحکم سلمی انصاری صحابی ہیں، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت کے بعد مشرف باسلام ہوئے، ظاہر ہے کہ ان کا واقعہ ہجرت کے بعد ہی پیش آیا ہوگا، پھر ان کے واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ کلام کی حرمت اس واقعہ سے کچھ ہی پہلے نازل ہوئی تھی،

۱؎ قال الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص ۶۰) وقد ورد انه قدم المدینة والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یتجهز الی بدر، وقد ذکر ابن کثیر فی تاریخه (ج ۳ ص ۶۹) حدیثا عن مسند احمد فی ذکر المهاجرین الی الحبشة وفیهم عبداللہ بن مسعودؓ وفیه ثم تعجل عبداللہ بن مسعودؓ حتی ادرک بدراً، قال ابن کثیر وهذا اسناد جید قوی وکذلک نقله الزیلعی عن موسی بن عقبة ۱۲ (ملخص مافی معارف السنن، ج ۳ ص ۵۱۰ و ۵۱۱)

اس کے علاوہ اس پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ آیتِ قرآنی "وَقُوْمُوْا لِلّٰهِ قٰنِتِيْنَ" مدینہ طیبہ میں نازل ہوئی، چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے "الخصائص الکبریٰ" (ج ۲ ص ۲۸۰) میں سنن سعید بن منصور کے حوالہ سے محمد بن کعب قرظی کا قول نقل کیا ہے: "قدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المدینة والناس یتکلمون فی الصلوٰة فی حوائجهم کما یتکلم اهل الکتاب فی الصلوٰة فی حوائجهم حتی نزلت هٰذه الآیة وقوموا للہ قٰنتین"[۱] اس میں تصریح ہے کہ تحریم کلام مدینہ طیبہ میں ہوئی،[۲]

اس پر شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ نسخ کلام مدینہ منورہ میں غزوہ بدر سے کچھ پہلے ہوا، تب بھی ذوالیدین کا واقعہ اس سے متاخر ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس واقعہ کے ایک راوی حضرت ابوہریرہؓ بھی ہیں، اور اُن کی روایت کے بعض طرق میں "صلیٰ لنا[۵۳] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" بعض میں "صلی بنا[۵۴] النبی صلی اللہ علیہ وسلم" اور بعض میں "بینا[۵۵] انا اُصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" کے الفاظ مروی ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہو کہ حضرت ابوہریرہؓ خود ذوالیدین کے واقعہ میں موجود تھے، اور یہ امر مسلم ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ ۷ھ میں اسلام لائے، لہٰذا یہ واقعہ ۷ھ کے بعد ہی کا ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں بھی نسخ کلام کی احادیث جو ۲ھ سے پہلے کی ہیں، اس واقعہ کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ذوالیدین کا واقعہ لازماً ۲ھ سے پہلے کا ہے، جس کی دلیل یہ

---

[۱] ومثلہ فی الدر المنثور (ج ۱ ص ۳۰۶) انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۵۰۶) ۔ مرتب عفی عنہ

[۲] نیز پیچھے حضرت زید بن ارقمؓ کی حدیث ذکر کی جا چکی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کلام فی الصلوٰة کی حرمت "قوموا للہ قٰنتین" سے ہوئی اور اس آیت کا مدنی ہونا یقینی ہے، لہٰذا اس کا یقین حاصل ہو جاتا ہے کہ نسخ کلام مدینہ منورہ میں ہوا ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۵۳] کما فی روایة مسلم (ج ۱ ص ۲۱۳) فصل من ترک الرکعتین او نحوهما فلیتم مابقی ولیسجد سجدتین بعد التسلیم، ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۵۴] کما فی روایة النسائی (ج ۱ ص ۱۸۱) ما یفعل من سلم من اثنتین ناسیاً و تکلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۵۵] کما فی روایة مسلم (ج ۱ ص ۲۱۴) فصل من ترک الرکعتین او نحوهما فلیتم مابقی ولیسجد سجدتین بعد التسلیم ۱۲ مرتب غفرلہٗ

ہو کہ حضرت ذوالیدینؓ بدری صحابی ہیں، اور وہ غزوۂ بدر ہی میں شہید ہو گئے تھے، لہٰذا بلاشک و شبہ یہ واقعہ غزوۂ بدر سے پہلے کا ہے، اور غزوۂ بدر ۲ھ میں ہوا ہے،

ذوالیدینؓ و ذوالشمالینؓ ایک شخصیت کے دو لقب

اس پر امام شافعیؒ نے کتاب الأم میں یہ جواب دیا ہے کہ درحقیقت یہاں دو شخصیتیں الگ الگ ہیں، ایک ذوالیدین جن کا نام خرباقؓ ابن عمرو ہے، یہ قبیلۂ بنی سلیم سے تعلق رکھتے ہیں، اور دوسری شخصیت "ذوالشمالین" کی ہے، ان کا نام عبید بن عمرو ہے، اور ان کا تعلق قبیلۂ بنی خزاعہ سے ہے، حدیثِ باب کا واقعہ ذوالیدین کا ہے، اور غزوۂ بدر میں شہید ہونے والے ذوالشمالینؓ ہیں نہ کہ ذوالیدینؓ، بعض شافعیہ نے امام شافعیؒ کے اس کلام کی تائید میں کچھ مورخین و محدثین کے اقوال بھی پیش کئے ہیں[۱]،

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت حضرت ذوالیدین اور ذوالشمالین ایک ہی شخصیت کے دو نام ہیں، اور واقعہ یہ ہے کہ اُن کا اصل نام عبید بن عمرو ہے، جاہلیت میں ان کا لقب خرباق تھا، زمانۂ اسلام میں یہ ذوالیدین اور ذوالشمالین دو لقبوں سے مشہور ہوئے، اور بنو سلیم چونکہ بنوخزاعہ ہی کی ایک شاخ ہے، لہٰذا ان کو دونوں قبیلوں کی طرف منسوب کرنا درست ہے، چونکہ اُن کے ہاتھ بہت لمبے تھے، اس لئے ابتداءِ اسلام میں ان کا لقب ذوالشمالین مشہور ہوا، پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے بدل کر ذوالیدین کر دیا، سننِ نسائی میں حضرت ابوھریرہؓ کی ایک روایت میں دونوں لقب جمع کر دیئے گئے ہیں، اور ساتھ ہی ان کو ابن عمرو بھی کہا گیا ہے، روایت اس طرح ہے[۲] "صلّٰی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم الظہر والعصر فسلّم فی رکعتین وانصرف فقال لہ "ذوالشمالین بن عمرو" انقصت الصلوٰۃ ام نسیت فقال النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم ما یقول "ذوالیدین" فقالوا صدق یا نبیّ اللّٰہ فاتمّ بھم الرکعتین اللتین نقص"

بعض شافعیہ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت امام زہری کا تفرد ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ اعتراض درست نہیں، خود سننِ نسائی[۳] ہی میں عمران بن ابی انسؓ نے

---

[۱] انظر للتفصیل معارف السنن (ج ۳ ص ۵۲۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۲] سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۰۳) ما یفعل من سلّم من اثنتین ناسیًا وتکلّم ۱۲ مرتب

[۳] ج ۱ ص ۱۸۳) ۱۲ مرتب

امام زہری کی متابعت کی ہے، اُن کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلّی یوماً فسلّم فی رکعتین ثم انصرف فلادرکہ ذوالشمالین" اسی حدیث کے آخر میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "أصدق ذوالیدین" نیز عمران ابن ابی انس کے علاوہ یہی روایت طحاوی[1] میں "ابراہیم بن منقذ قال ثنا ادریس عن عبد اللہ ابن عیاش عن ابن ھرمز عن ابی ھریرۃ" کے طریق سے بھی مروی ہے، نیز مصنف[2] ابن ابی شیبہ میں روایت عکرمہ کے طریق سے بھی مروی ہے جس میں یہ الفاظ بھی مروی ہیں "اکذلک یاذاالیدین وکان یسمی ذوالشمالین"۔

اس کے علاوہ امام طحاویؒ نے حضرت ابن عمرؓ کا ایک اثر روایت کیا ہے[3] "انہ ذکرلہ حدیث ذی الیدین فقال کان اسلام ابی ھریرۃ بعد ما قتل ذوالیدین" اس روایت کے تمام رواۃ[4] ثقات ہیں، البتہ عبداللہ العمری ایک مختلف فیہ راوی ہیں، جن کی توثیق بھی کی گئی ہے اور تضعیف بھی، حافظ ذہبیؒ نے میزان الاعتدال میں ان کے بارے میں قول فیصل یہ لکھا ہے "صدوق فی حفظہ شئ" اور یہ الفاظ جس راوی کے بارے میں کہے جائیں اس کی حدیث حسن ہوتی ہے، نیز حافظ ذہبیؒ ہی نے امام دارمیؒ سے نقل کیا ہے کہ "قلت لابن معین کیف حالہ فی نافع قال صالح ثقۃ[5]" اور امام طحاویؒ نے یہ حدیث نافع ہی کے طریق سے روایت کی ہے، لہٰذا یہ روایت قابلِ قبول ہے، اور اس سے صراحۃً یہ ثابت ہوجاتا ہے کہ ذوالیدین اور ذوالشمالین ایک ہی شخصیت کے دو نام ہیں، اور یہ غزوۂ بدر میں شہید ہوچکے تھے، اور حضرت ابوہریرہؓ اُن کی شہادت کے بہت بعد اسلام لائے،

---

[1] ج ۱ ص ۲۱۵، باب الکلام فی الصلوٰۃ لما یحدث فیہا من السہو، ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] ج ۱ ص ۳۰۰، ما قالوا فیہ اذا انصرف وقد نقص من صلوٰتہ وتکلّم ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] طحاوی ج ۱ ص ۲۱۸، باب الکلام فی الصلوٰۃ لما یحدث فیہا من السہو ۱۲ مرتب

[4] اس کی سند یہ ہے "حدثنا ابن ابی داؤد قال حدثنا سعید بن ابی مریم قال انا اللیث بن سعد قال حدثنی عبداللہ بن وہب عن عبداللہ العمری عن نافع بن عمرؓ" طحاوی (ج ۱ ص ۲۱۸) ۱۲ مرتب

[5] کذا فی التعلیق الحسن علی آثار السنن ص ۱۲۲/۲، باب ما استدل بہ علی ان کلام الساھی وکلام من ظن التمام لایبطل الصلوٰۃ ۱۲ مرتب،

اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ اگر حضرت ذوالیدینؓ غزوۂ بدر میں شہید ہو چکے تھے تو حضرت ابوہریرہؓ نے ذوالیدین کے واقعہ میں یہ کیسے فرمایا کہ "صلّی بنا[۵۱] النبی صلی اللہ علیہ وسلم" جبکہ وہ اس واقعہ کے کئی سال بعد اسلام لائے ہیں،

اس کا جواب امام طحاویؒ نے یہ دیا ہے کہ "صلّی بنا" سے مراد "صلّی بالمسلمین" ہے، اور روایات میں ایسی بہت سی مثالیں ملتی ہیں جن میں کوئی راوی خود واقعہ کے وقت موجود نہیں ہوتا لیکن وہ جمع متکلم کا صیغہ استعمال کرتا ہے، اور اس سے مسلمانوں کی جماعت مراد ہوتی ہے، مثلاً حضرت نزال بن سبرہ فرماتے ہیں "قال لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انا وایاکم کنا ندعیٰ بنی عبد مناف الخ" حالانکہ حضرت نزال بن سبرہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت نہیں کی، لہٰذا ان کے اس قول میں "قال لنا" سے مراد باتفاق "قال لقومنا" ہے، نیز حضرت طاؤسؒ فرماتے ہیں کہ "قدم علینا معاذ بن جبلؓ فلم یاخذ من الخضراوات شیئاً" حالانکہ جس وقت حضرت معاذؓ یمن تشریف لے گئے، اس وقت حضرت طاؤسؒ پیدا بھی نہیں ہوئے تھے، لہٰذا "قدم علینا" سے مراد یقیناً "قدم علیٰ قومنا" ہے۔ نیز حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ "خطبنا عتبۃ بن غزوان (یرید خطبتہ بالبصرۃ)" حالانکہ جس وقت عتبہ بن غزوان نے بصرہ میں خطبہ دیا ہے اُس وقت حضرت حسن بصرہ نہیں آئے تھے، لہٰذا "خطبنا" سے مراد "خطب اھل البصرۃ" ہے۔ ذکر ھٰذہ الآثار کلھا العلامۃ الطحاویؒ فی شرح[۵۲] معانی الآثار، نیز یہودِ مدینہ کے اخراج کے بارے میں خود حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے "بینا[۵۳] نحن فی المسجد اذ خرج الینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال انطلقوا الی یہود" حالانکہ حضرت ابوہریرہؓ بنو قریظہ کے بہت بعد اسلام لائے۔

حضرت مولانا بنوریؒ نے معارف[۵۴] السنن میں ایسی اور بہت سی مثالیں پیش کی ہیں جن میں صحابۂ کرام نے جمع متکلم کا صیغہ عام مسلمانوں کے معنی میں استعمال کیا ہے، اور خود متکلم اس سے خارج

---

[۵۱] کما فی روایۃ النسائی (ج ۱ ص ۱۸۱) ما یفعل من سلّم من اثنتین ناسیاً وتکلّم ۱۲ مرتب

[۵۲] فراجع ہذہ الآثار المجلد الاول منہ ص ۲۱۸، ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۵۳] سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۲۳) کتاب الخراج والفئ والامارۃ باب کیف کان اخراج الیہود من المدینۃ ۱۲ مرتب

[۵۴] راجع (ج ۲ من ص ۵۱۲ الی ص ۵۱۶) ۱۲ مرتب عفی عنہ

ہو، یہی صورت حضرت ابوہریرہؓ کی ذوالیدین والی روایت میں بھی ہوئی ہے،

اب صرف ایک روایت رہ جاتی ہے، جس میں حضرت ابوہریرہؓ کی طرف یہ الفاظ منسوب ہیں کہ "بینا انا اصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم"[1]

اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ واحد متکلم کا صیغہ صرف ایک راوی یعنی شیبان کا تفرد ہے، اور اُن کے سوا حضرت ابوہریرہؓ کا کوئی شاگرد "بینا انا اصلی" کے الفاظ نقل نہیں کرتا، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اصل روایت میں "صلّی بنا" تھا، اور حضرت ابوہریرہؓ نے مذکورہ بالا تشریح کے مطابق جمع متکلم کا صیغہ استعمال کیا تھا جس میں راوی نے روایت بالمعنیٰ کرتے ہوئے تصرف کیا اور اس کو واحد متکلم سے بدل دیا، احادیث میں اس کی بھی مثالیں ملتی ہیں، مثلاً مستدرکِ حاکم[2] میں سندِ صحیح کے ساتھ حضرت ابوہریرہؓ ہی کی ایک روایت مروی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں، "دخلت علی رقیۃ بنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم" حالانکہ حضرت رقیہؓ حضرت ابوہریرہؓ کے اسلام لانے سے پانچ سال پہلے وفات پا چکی تھیں، لہٰذا حضرت ابوہریرہؓ کے ان کے پاس جانے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، وہاں اس کے سوا کوئی توجیہ ممکن نہیں کہ اصل لفظ "دخلنا" تھا اور اس کے معنیٰ "دخل المسلمون" تھے راوی نے اس میں تصرف کرکے اس کو "دخلت" بنادیا، حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن[3] میں اس طرح کی اور بھی مثالیں پیش کی ہیں، لہٰذا تنہا یہ واحد متکلم کا صیغہ ان دلائلِ قطعیہ کو رَد نہیں کرسکتا جو اس واقعہ کے سنہ ۲ھ سے قبل واقع ہونے پر دال ہیں،

پھر حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میرے پاس اور بھی متعدد ایسے دلائل موجود ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ذوالیدینؓ کا واقعہ سنہ ۲ھ سے کافی پہلے پیش آچکا تھا، مثلاً یہ کہ صحاح کی روایات میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب دو رکعتوں پر سلام پھیر چکے "ثم قام الی خشبۃ معروضۃ فی المسجد فاتکأ علیہا کأنہ غضبان"[4] اور

---

[1] کما فی روایۃ مسلم (ج ا ص ۲۱۴) فصل من ترک الرکعتین او نحوہما فلیتم ما بقی الخ ۱۲ مرتب

[2] (ج ۴ ص ۴۸) کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۵۱۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] (ج ۳ ص ۵۱۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] صحیح بخاری (ج ا ص ۶۹) باب تشبیک الاصابع فی المسجد وغیرہ، کتاب الصلوٰۃ، اور مسلم کی روایت میں یہ الفاظ ہیں "ثم اتی جذعا فی قبلۃ المسجد فاستند الیہا مغضبا" (ج ا ص ۲۱۴ باب السہو فی الصلوٰۃ والسجود لہ) ۱۲ مرتب

مسند احمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خشبۂ معروضہ "اسطوانۂ حنانہ" تھا[1]، ادھر یہ ثابت ہے کہ اسطوانۂ حنانہ کو منبر بننے کے بعد دفنا دیا گیا تھا[2]، لہٰذا یہ واقعہ منبر بننے سے پہلے ہی کا ہو سکتا ہے، اور منبر ۲ھ سے بنایا گیا تھا، کیونکہ روایات میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تحویلِ قبلہ کا اعلان منبر سے فرمایا تھا[3]، اور تحویلِ قبلہ ۲ھ میں ہوئی[4]،

---

[1] چنانچہ مسند احمد (ج ۲ ص ۲۴۸) کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: "ثم اذ بنوا فی قبلۃ المسجد کان یسند الیہ ظہرہ فاسندوا الیہ ظہرہ الخ (معارف السنن ج ۳ ص ۵۲۸) اس میں "کان یسند الیہ ظہرہ" کے الفاظ اس بات کو ظاہر کرتے ہیں کہ وہ خشبۂ معروضہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ٹیک لگانے کے لئے تھی، اور اسطوانۂ حنانہ بھی اسی مقصد کے لئے تھا معلوم ہوا کہ اس خشبہ سے اسطوانۂ حنانہ ہی مراد ہے، واللہ اعلم، ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

[2] کما ذکر ذلک فی حدیث انس عند ابی عوانۃ وابن خزیمۃ وابی نعیم وفیہ "ثم امر بہ فدفن" وکذا فی حدیث ابی سعید عند الدارمی "فامر بہ ان یحفر لہ ویدفن" (ج ۱ ص ۲۲۳) الملتقط من معارف السنن (ج ۳ ص ۵۲۹) مرتب حفظہ اللہ

[3] کما فی روایۃ سعید بن المعلی عند البزار والطبرانی فی الکبیر "قال کنا نغدو علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فنمر بالمسجد فنصلی فیہ فمررنا یوما" "ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاعد علی المنبر" فقال لقد حدث الیوم امر عظیم فدنوت من النبی صلی اللہ علیہ وسلم فتلا ہذہ الآیۃ "قد نری تقلب وجہک فی السماء" حتی فرغ من الآیۃ الخ علامہ ہیثمی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۲ و ۱۳) میں باب ماجاء فی القبلۃ کے تحت اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد آگے چل کر فرماتے ہیں "وحدیث ابی سعید فیہ عبداللہ بن صالح کاتب اللیث ضعفہ الجمہور وقال عبدالملک بن شعیب بن اللیث "ثقۃ مامون" یہ حدیث تحویلِ قبلہ اور غزوۂ بدر سے قبل وجودِ منبر پر دال ہے، عبداللہ بن صالح کی وجہ سے اس میں اگرچہ ایک درجہ کا ضعف پایا جاتا ہے لیکن بطور تائید اسے یقیناً پیش کیا جا سکتا ہے، بہر صورت ۸ھ یا اس سے قبل منبر کا وجود تو صحیحین کی روایات سے ثابت ہے، اس لئے کہ واقعۂ افک میں مذکور ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قائم علی المنبر" (صحیح بخاری ج ۲ ص ۵۹۵، کتاب المغازی، باب حدیث الافک) اور واقعۂ افک ۵ھ میں پیش آیا، بہر حال ثبوتِ منبر خواہ ۵ھ میں ہو یا ۲ھ میں یا اس سے قبل بہر صورت اس بات کی دلیل ہے کہ ذوالیدین کے واقعہ میں حضرت ابو ہریرہؓ خود موجود نہ تھے، اس لئے کہ وہ بالاتفاق ۷ھ میں مشرف باسلام ہوئے، واللہ اعلم، رشید اشرف نفعہ اللہ بما علمہ ماینفعہ،

[4] اس لئے کہ روایات میں تصریح ہے کہ ہجرت کے بعد سولہ یا سترہ مہینہ تک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت المقدس کی طرف منہ کر کے نمازیں ادا فرمائیں اس کے بعد تحویلِ قبلہ کا حکم نازل ہوا اور بیت اللہ شریف کی طرف منہ کر کے نمازیں ادا کی جانے لگیں، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی وہو بمکۃ نحو بیت المقدس والکعبۃ بین یدیہ وبعد ما ہاجر الی المدینۃ ستۃ عشر شہرا ثم صرف الی الکعبۃ" رواہ احمد والطبرانی فی الکبیر والبزار ورجالہ رجال الصحیح (کذا فی مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۲ باب ماجاء فی القبلۃ) والتفصیل قد مضی فی باب ماجاء فی ابتداء القبلۃ ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

لہٰذا ذوالیدین کا واقعہ لازماً ۲ھ سے پہلے کا ہے، اور نسخِ کلام کی احادیث اس کے لئے بھی ناسخ ہیں، یہ ساری بحث حدیثِ باب کے ایک جواب پر مبنی تھی، یعنی یہ کہ ذوالیدین کا واقعہ منسوخ ہے۔

بعض حضرات نے اس حدیث کا دوسری طرح جواب دیا ہے، اور وہ یہ کہ یہ حدیث مضطرب المتن ہے، چنانچہ بعض روایات میں ہے کہ یہ ظہر[۱] کا واقعہ تھا، اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ عصر[۲] کی نماز میں پیش آیا تھا، اور بعض روایات میں "احدی صلوٰتی العشی[۳]" کے الفاظ آئے ہیں، بعض میں حضرت ابوہریرہؓ نے تصریح کی ہے کہ میں اس نماز کی تعیین بھول گیا[۴] بعض میں محمد بن سیرینؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابوہریرہؓ نے تو متعین کرکے بتادیا تھا کہ کونسی نماز تھی، لیکن میں بھول گیا[۵]

پھر اس میں بھی اضطراب پایا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کونسی رکعت پر سہواً سلام پھیرا تھا، حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں دو رکعتوں پر سلام پھیرنا مذکور ہے، کمافی روایۃ الباب ایضاً، اور حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت[۶] میں تین رکعتوں پر سلام پھیرنا مذکور ہے،

لے کما فی الصحیح لمسلم فی روایۃ ابی ہریرۃ "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلّی رکعتین من صلوٰۃ الظہر ثم سلّم" (ج ا ص ۲۱۲) باب السہو فی الصلوٰۃ والسجود ۱۲ مرتب عافاہ اللہ،

سے کما فی روایۃ مسلم من حدیث ابی ہریرۃ "صلّی لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ العصر فسلّم فی رکعتین" (ج ۱ ص ۲۱۳) ۱۲ م

سے العشی ہو بفتح العین وکسر الشین وتشدید الیاء، قال الازہری العشی عند العرب مابین زوال الشمس وغروبہا، کذا فی شرح صحیح مسلم للنووی (ج ا ص ۲۱۳) مرتب عفی عنہ

سے کما فی بعض روایات الصحیحین انظر الصحیح للبخاری (ج ا ص ۱۶۴) باب یکبّر فی سجدتی السہو، والصحیح لمسلم، (ج ا ص ۲۰۲، ۲۰۳) ۱۲ مرتب تجاوز اللہ عن ذنوبہ الجلیۃ والخفیۃ

ھ احقر کو اپنی ناقص تلاش سے کوئی ایسی روایت نہ مل سکی جس میں خود حضرت ابوہریرہؓ نے تعیینِ صلوٰۃ کے بارے میں اپنے نسیان کی تصریح کی ہو ۱۲ مرتب عفی عنہ

لہ کما فی البخاری فی صحیحہ (ج ا ص ۶۹) باب تشبیک الاصابع فی المسجد وغیرہ، کتاب الصلوٰۃ ۱۲ مرتب

کہ صحیح مسلم (ج ا ص ۲۱۴) باب یکبّر فی سجدتی السہو ۱۲ مرتب عفی عنہ

پھر اس میں بھی اضطراب ہے کہ آپ سلام پھیرنے کے بعد کہاں تک تشریف لیگئے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں ہے: "ثم قام الیٰ خشبة فی مقدم المسجد فوضع یدیہ علیہا" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صرف خشبۂ معروضہ تک تشریف لے گئے تھے، پھر لوگوں کے کہنے پر واپس تشریف لائے، اور حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت[۲] سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ حجرہ میں داخل ہوگئے تھے۔

نیز اس میں بھی اضطراب ہے کہ بقیہ نماز پوری کرنے کے بعد آپ نے سجدۂ سہو فرمایا یا نہیں؟ بعض روایات[۳] میں سجدۂ سہو کرنے کی اور بعض[۴] میں سجدۂ سہو نہ کرنے کی تصریح ہے، یہ اضطرابات[۵] اتنے شدید ہیں کہ بعض محدثین نے اس واقعہ کو اُن اضطرابات میں شمار کیا ہے جن کی تطبیق ممکن نہیں[۶]۔

---

[۱] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۶۴) باب یکبر فی سجدتی السہو ۱۲ مرتب

[۲] کما فی روایۃ مسلم (ج ۱ ص ۲۱۴) ثم قام فدخل الحجرۃ الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۳] کما فی روایات الشیخین فانظر الصحیح للبخاری (ج ۱ ص ۱۶۳ و ۱۶۴) والصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۲۱۳ و ۲۱۴) ۱۲ مرتب

[۴] چنانچہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۴۵) باب سجدتی السہو میں حضرت ابوہریرہؓ کی ایک روایت سند صحیح (حدثنا اسمٰعیل انا شبابة نا ابن ابی ذئب عن سعید بن ابی سعید المقبری عن ابی ہریرۃؓ) کے ساتھ مروی ہے، اس میں حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں "فرکع رکعتین اُخریین ثم انصرف ولم یسجد سجدتی السہو" نیز سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۸۳، کتاب السہو، باب الفعل من سلّم من اثنتین ناسیا وتکلّم، ذکر الاختلاف علی ابی ہریرۃ فی السجدتین) کی ایک روایت میں بھی عدم سجود ہی کی تصریح ہے "عن ابی ہریرۃؓ انہ قال لم یسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یومئذ قبل السلام ولا بعدہ" ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۵] علیک ان تطالع تفاصیل الاضطراب فی فتح المغیث (ج ۱ ص ۲۲۵، طبع المدینۃ المنورۃ ۱۳۸۸ھ) و آثار السنن مع التعلیق الحسن من ص ۱۴۰ الی ص ۱۴۲ ومعارف السنن (ج ۳ ص ۵۳۶ و ۵۳۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۶] بعض حضرات نے اسے تعدد واقعات پر محمول کرتے ہوئے کہا ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایات میں جو ظہر اور عصر کا اختلاف ہے درحقیقت وہ دو مختلف واقعے ہیں، اور حضرت عمران بن حصینؓ جس واقعہ کو بیان کرتے ہیں وہ ایک تیسرا واقعہ ہے، علامہ نیموی آثار السنن (ج ۱ ص ۱۴۰) میں اس کے بارے میں فرماتے ہیں "ہذا قول لا یرتضیہ الناظر ولا یطمئن بہ خاطرہ لان الساٸل وسیاق سؤالہ وسیاق ما اجاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وما استفہم بہ الصحابۃ کل ذلک متحد فی ہذہ الروایات وقد کان ابن سیرین یری التوحد بین حدیث ابی ہریرۃؓ وعمرانؓ" چنانچہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۴۳،

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بہرحال ان اضطراباتِ شدیدہ کی موجودگی میں ذوالیدین کے واقعہ میں اتنی قوت باقی نہیں رہ جاتی کہ اس کو "تومواﷲ قٰنتین" اور ممانعت کلام فی الصلوٰۃ کی صحیح وصریح احادیث کے مقابلہ میں پیش کیا جاسکے،

پھر یہ امر بھی قابلِ توجہ ہے کہ اس حدیث کے تمام اجزاء پر کسی کا بھی عمل نہیں خاص طور سے امام شافعیؒ کا مسلک اس سے کسی صورت ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ ان کے نزدیک بھی کلام فی الصلوٰۃ اس صورت میں غیر مفسد ہے، جبکہ نسیاناً یا جہلاً ہو، اور اس واقعہ میں آنحضرت صلی اﷲ علیہ وسلم اور دوسرے صحابۂ کرام پھر خاص طور پر ذوالیدین کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ انھوں نے نسیاناً گفتگو کی تھی،[۵۱]

اس کے علاوہ اس واقعہ میں آنحضرت صلی اﷲ علیہ وسلم کا خشبۂ معروفہ تک تشریف لے جانا بلکہ حجرہ میں داخل ہوجانا اور وہاں سے واپس آنا یہاں تک کہ بعض[۵۲] "سرعان الناس" کا مسجد سے باہر نکل جانا ثابت[۵۳] ہے، جس میں انحراف عن القبلہ اور عمل کثیر کا تحقق لازمی ہے،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) باب سجدتی السہو) میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کے بعد مذکور ہے کہ "فقیل لمحمد (ابن سیرین؛ مرتب) سلّم رای النبی صلی اﷲ علیہ وسلم) فی السہو فقال لم احفظ من ابی ہریرۃ ولکن نبئت ان عمران بن حصین قال: ثم سلّم"، اس سے واضح ہے کہ محمد بن سیرین کے نزدیک حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عمران بن حصین کی روایات ایک ہی واقعہ سے متعلق ہیں، واﷲ اعلم ۱۲ رشید اشرف بصّرہ اﷲ بعیوب نفسہ وجعل یومہ خیراً من امسہ،

[۵۱] پھر حضرات صحابۂ کرامؓ کی گفتگو کو جہل عن الحکم پر بھی محمول نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ بقول شوافع ذوالیدین کا واقعہ نسخ کلام فی الصلوٰۃ کے بعد پیش آیا، ایسی صورت میں اس جماعت کی گفتگو کو جو حضرات شیخین اور دوسرے جلیل القدر صحابۂ کرام پر مشتمل ہو حرمتِ کلام کے حکم سے بے خبری پر محمول نہیں کیا جاسکتا، اور اس واقعہ میں تکلّم تمام یا بیشتر صحابۂ کرام سے ثابت ہے، چنانچہ بخاری کی روایت میں ہے "فقال (ای النبی صلی اﷲ علیہ وسلم) احق مایقول قالوا نعم"، (ج ا ص ۱۶۳، باب اذا سلم فی رکعتین او فی ثلٰث فسجد سجدتین الخ) نیز مسلم (ج ا ص ۲۱۳ باب السہو فی الصلوٰۃ والسجود) کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں "فقال ما یقول ذوالیدین؟ قالوا صدق لم تصلّ الّا رکعتین" ۱۲ رشید اشرف نفعہ اﷲ بما علّمہ وعلّمہ ما ینفعہ،

[۵۲] بفتح السین والراء المسرعون الی الخروج وقیل بضم السین وسکون الراء جمع سریع کقفیز وقفزان ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۵۳] کما فی الصحیحین انظر الصحیح للبخاری (ج ا ص ۱۶۴ باب یکبّر فی سجدتی السہو) والصحیح لمسلم (ج ا ص ۲۱۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

اور عمل کثیر شافعیہ کے نزدیک بھی قول مختار کے مطابق مفسدِ صلوٰۃ ہے[۵۱]۔

بہرحال جب اس واقعہ کے یہ اجزاء متروک العمل ہو سکتے ہیں تو صرف کلام ہی کا کیوں نامرہو؟

خلاصہ یہ کہ ذوالیدین کا واقعہ ایک واقعۂ جزئیہ ہے، جس میں نسخ[۵۲] کا قوی احتمال موجود ہے، نیز اس میں اضطراب و تعارض بھی بکثرت ہے، اور اس کے متعدد اجزاء پر عمل اجتماعی طور سے متروک ہے، ایسی حالت میں اس واقعہ کو کسی مستقل فقہی مسئلہ کی بنیاد نہیں بنایا جاسکتا، چنانچہ حنفیہ نے اس مسئلہ میں بھی اس واقعہ جزئیہ کے بجائے آیت قرآنی اور ان احادیث پر عمل کیا ہے، جو قولی ہیں، اور قواعد کلیہ بیان کر رہی ہیں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم وعلمہ اتم[۵۳] واحکم،

---

۵۱ قال النووی: قد: فصل الناسی فی الصلاۃ اذا کثر ففیہ طریقان اشہرہما وبہ قطع المصنف والجمہور تبطل الصلاۃ وجہًا واحدًا، والثانی فیہ وجہان ککلام الناسی حکاہ صاحب التتمۃ وقال الاصح انہ لا تبطل للحدیث الصحیح فی قصۃ ذی الیدین المجموع شرح المہذب (ج ۴ ص ۲۶ و ۲۷) فعلیٰ قول صاحب التتمۃ لا یرد ہذا الاعتراض علی الشافعیۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۵۲ امام طحاویؒ نے حضرت ذوالیدین کے واقعہ کے منسوخ ہونے کی ایک دلیل یہ بیان کی ہے کہ حضرت عمرؓ ذوالیدین کے واقعہ میں خود موجود تھے (کما تدل علیہ الروایات ففی صحیح البخاری (ج ۱ ص ۱۶۴، باب یکبر فی سجدتی السھو) وفیہم ابوبکر وعمر فہابا ان یکلماہ، مرتب) پھر اسی قسم کا واقعہ خود حضرت عمرؓ کے ساتھ ان کے زمانہ خلافت میں پیش آیا اور حضرت عمرؓ نے دو رکعت پر سلام پھیر دیا تو ان سے اس بارے میں دریافت کیا گیا تو انھوں نے ارشاد فرمایا "انی جہزت عیرًا من العراق باحمالہا واحقابہا حتی وردت المدینۃ"، پھر حضرت عمرؓ نے نئے سرے سے چار رکعات ان کے ساتھ ادا کیں، اور اس کی امامت فرمائی، امام طحاویؒ اس واقعہ کو سند کے ساتھ نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "فدل ترک عمرنا قد علمہ من فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی مثل ہذا وعملہ بخلافہ علی نسخ ذلک عندہ وعلی ان الحکم کان فی تلک الحادثۃ فی زمنہ بخلاف ماکان فی یوم ذی الیدین" پھر آگے امام طحاویؒ فرماتے ہیں "وقد کان فعل عمرؓ ہذا ایضًا بحضرۃ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الذین قد حضر بعضہم فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم ذی الیدین فی صلوٰتہ فلم ینکروا ذلک علیہ ولم یقولوا لہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد فعل یوم ذی الیدین بخلاف ما فعلت" انظر شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۱۷، باب الکلام فی الصلاۃ) امام طحاویؒ کی مذکورہ دلیل سے متعلق مزید کلام معارف السنن (ص ۵۴۲ ج ۳) میں مطالعہ فرمائیں ۱۲ رشید اشرف سیفی عفا اللہ عنہ

۵۳ ان شئت ان تطالع البحث ملخصًا فطالع معارف السنن (ج ۳ من ص ۵۴۱ الی ص ۵۴۴) وکن من الشاکرین ۱۲ مرتب عفی عنہ

باب مَاجَاءَ فی الصّلوٰۃ فی النّعال

اس باب میں ترمذیؒ نے حضرت انسؓ کی حدیث[1] ذکر کی ہے کہ جب اُن سے پوچھا گیا کہ کیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نعلین میں نماز پڑھتے تھے؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ ہاں،

اس حدیث سے صلوٰۃ فی النعلین کا جواز معلوم ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ پاک ہوں اور ان سے مسجد کے تلوّث کا امکان نہ ہو، بلکہ امام ابوداؤدؒ نے اپنی سنن[2] میں ایک حدیث نقل کی ہے: "عن شداد بن اوس عن ابیہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خالفوا الیھود فانھم لایصلّون فی نعالھم ولاخفافھم" اور معجم طبرانیؒ کی ایک روایت میں الفاظ یہ ہیں: "[3]صلّوا فی نعالکم ولاتشبھوا بالیھود" اس حدیث کی بناء پر بعض حنابلہ اور اہلِ ظاہر نے جوتے پہن کر نماز پڑھنے کو مستحب قرار دیا ہے، حنفیہ کی بعض کتب میں بھی استحباب کا قول نقل کیا گیا ہے، لیکن جمہور فقہاءِ حنفیہ وشافعیہ ومالکیہ کے نزدیک یہ صرف مباح ہے مستحب نہیں، اور وہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ مسجد کے تلوّث کا اندیشہ نہ ہو، اور جوتے پاک ہوں،

جہاں تک حضرت شداد بن اوس کی حدیث کا تعلق ہے اوّل تو اس کی سند میں مروان بن معاویہ مدلّس ہیں، اور عنعنہ کر رہے ہیں، نیز اس میں یعلی بن شداد ہیں، جن کے بارے میں حافظ ذہبیؒ نے کہا ہے کہ "بعض الائمۃ توقف فی الاحتجاج بخبرہ" دوسرے اس حدیث میں یہ واضح کردیا گیا ہے کہ صلوٰۃ فی النعال کا حکم مخالفتِ یہود کی غرض سے دیا جا رہا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ اصلاً یہ فعل مباح تھا، لیکن ایک خارجی سبب سے مستحب ہوا، اور آجکل یہود ونصاریٰ جوتے پہنکر عبادت کرتے ہیں، اس لئے مخالفت کا تقاضا خلعِ نعال ہے، کما حققہ الشیخ العثمانی فی فتح الملہمؒ،

اس کے علاوہ اوّل تو عہدِ رسالتؐ میں عموماً ایسے چپّل پہنے جاتے تھے جو سجدے میں پاؤں

---

[1] عن سعید بن یزید بن ابی سلمۃ قال قلت لانس بن مالک اکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی نعلیہ، قال نعم، ترمذی (ج ۱ ص ۷۸) ۱۲ مرتب

[2] (ج ۱ ص ۹۵) باب الصلوٰۃ فی النعل ۱۲ مرتب

[3] الجامع الصغیر فی احادیث البشیر والنذیر، الجزء الثانی (ص ۴۴)، طبع المکتبۃ الاسلامیۃ لائل پور (فیصل آباد)، برمز "طب" (للطبرانی فی معجمہ الکبیر) و رمز "ح" (صحیح) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۰۶ (ج ۱ ص ۲۰۶)، باب جواز الصلوٰۃ فی النعلین، کتاب الصلوٰۃ (۱۲

کی انگلیاں زمین پر ٹیکنے سے مانع نہ ہوتے تھے، دوسرے مسجدِ نبوی کا فرش پختہ نہیں تھا، تیسرے سڑکوں پر نجاست نہ ہوتی تھی، اور جوتوں کو پاک رکھنے کا اہتمام کیا جاتا تھا، اس کے برعکس آج یہ باتیں نہیں رہیں، اس لئے اب ادب کا تقاضا یہی ہے کہ جوتے اتار کر نماز پڑھی جائے، چنانچہ ہمارے فقہاء نے اس کی تصریح فرمائی ہے، اور آیتِ قرآنی "فاخلع نعليك انك بالواد المقدس طوًى[1]" سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، کہ مقدس مقامات پر جوتے اتارنا ہی ادب ہے، خلاصہ یہ ہے کہ اصلاً حکم زیادہ سے زیادہ اباحت کا تھا، لیکن مخالفتِ یہود کے عارض سے اس کا حدیث میں امر کیا گیا، اب جبکہ عارض باقی نہیں تو حکم بھی باقی نہیں،

اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ علامہ سیوطیؒ نے درِ منثور[2] میں "خذوا زينتكم عند كل مسجد"

---

[1] سورۂ طٰہٰ آیت ۱۲ پارہ ۱۶ (قال الم) قوله "فاخلع نعليك" وأمره (موسىٰ) صلى الله تعالىٰ عليه وسلم بذلك لما انهما كانتا من جلد حمار ميت غير مدبوغ كما روى عن الصادق رضي الله تعالىٰ عنه وعكرمة وقتادة والسدي ومقاتل والضحاك والكلبي وروى كونهما من جلد حمار ميت حديث غريب فقد اخرج الترمذي بسنده عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "كان على موسىٰ عليه السلام يوم كلمه ربه كساء صوف وجبة صوف اي قلنسوة صغيرة وسراويل صوف وكانت نعلاه من جلد حمار" وعن الحسن ومجاهد وسعيد بن جبير وابن جريج انهما كانتا من جلد بقرة ذكية ولكن امر عليه السلام بخلعهما ليباشر بقدميه الارض فتصيبه بركة الوادي المقدس، قال الاصم لان الحفوة ادخل في التواضع وحسن الادب، لذلك كان اسلاف الصالحين يطوفون بالكعبة حافين، ولا يخفى ان هذا ممنوع عند القائل بافضلية الصلوٰة بالنعال، كما جاء في بعض الآثار، ولعل الاصم لم يسمع ذلك او يجيب عنه، وقال ابو مسلم: لانه تعالىٰ امنه من الخوف واوقفه بالموضع الطاهر وهو عليه السلام انما لبسهما اتقاء من الانجاس وخوفاً من الحشرات، وقيل المعنى فرغ قلبك من الاهل والمال وقيل من الدنيا والآخرة، كذا في روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني" الجلد التاسع الجزء السادس عشر (ص ۱۶۹) ۱۲ رشید اشرف ارشدہ اللہ الی ما یحبہ ویرضاہ ووفقہ لہ۔

[2] (ج ۳ ص ۷۸، و ۷۹) علامہ سیوطیؒ نے یہاں "خذوا زينتكم عند كل مسجد" (آیت ۳۱ سورۂ اعراف) کی تفسیر کے تحت حضرت ابو ہریرہؓ کی مذکور فی المتن حدیث کے علاوہ حضرت علی بن ابی طالبؓ، عبد اللہ بن مسعودؓ کی روایات بھی مختلف کتبِ حدیث کے حوالہ سے نقل کی ہیں، ان روایات سے جہاں صلوٰۃ فی النعال کا استحباب معلوم ہوتا ہے وہیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ صلوٰۃ فی النعال کے حکم کی علت زینتِ صلوٰۃ ہے، نہ کہ مخالفتِ یہود و نصاریٰ، لیکن "الدر المنثور فی التفسیر الماثور" کی ان تمام روایات کی صحت پر کلام ہے، بلکہ ان میں سے بیشتر روایات تو انتہائی ضعیف ہیں، واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

کے تحت ایک حدیث نقل کی ہے: "عن ابی هریرةؓ قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم
خذوا زینة الصلوٰة، قالوا وما زینة الصلوٰة؟ قال البسوا نعالکم فصلوا فیها" جس سے معلوم
ہوتا ہے کہ صلوٰۃ فی النعال کا حکم بغرضِ زینت ہے نہ کہ مخالفتِ یہود کی وجہ سے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے اس حدیث کو کامل ابن عدیؒ اور ابن مردویہؒ کے حوالہ سے نقل کر کے لکھا ہے کہ "حدیث ضعیف جداً" (معارف السنن ص ، ج ۳) اور قاضی شوکانیؒ نے اسے "الفوائد المجموعة فی الاحادیث الموضوعة (ص ۲۴ ج ۱) میں ابن عدیؒ، عقیلیؒ، ابن حبانؒ اور خطیب بغدادیؒ کے حوالہ سے نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ ابن عدیؒ اور ابن حبانؒ کی سند میں کذاب ہیں، لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں۔ واللہ اعلم۔

باب ما جاء فی القنوت فی صلوٰۃ الفجر

قنوت فی الصلوٰۃ کی تین صورتیں ہیں:-

قنوت فی الوتر، قنوت فی صلوٰۃ الفجر دائماً، قنوت نازلہ،

قنوتِ وتر کا بیان انشاء اللہ ابواب الوتر میں آئے گا، قنوت فی صلوٰۃ الفجر کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ فجر کی نماز میں رکوع کے بعد قنوت پورے سال مشروع ہے[۱]، پھر امام مالکؒ کے نزدیک اس کا نفط مستحب ہے، جبکہ امام شافعیؒ اس کی سنیت کے قائل ہیں۔

اس سلسلہ میں حنفیہ و حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ عام حالات میں قنوتِ فجر مسنون نہیں، البتہ اگر مسلمانوں پر کوئی عام مصیبت نازل ہو گئی ہو اس زمانہ میں فجر میں قنوت پڑھنا مسنون ہے جسے "قنوتِ نازلہ" کہا جاتا ہے،

شوافع وغیرہ کا استدلال حضرت براء بن عازب کی حدیثِ باب سے ہے "ان النبی صلی الله علیه وسلم کان یقنت فی صلوٰة الصبح والمغرب[۲]"، نیز ان کا استدلال انسؓ کی روایت

---

[۱] وہم رای الشوافع یقنتون فی الفجر بعد الرکوع فی جمیع السنة رافعی ایدیہم، لکن الامام یقرأ والمقتدون یؤمنون علیہ حتی اذا وصل الی قوله "فانک تقضی ولا یقضی علیک" خافت الامام والمقتدون یتبعونہم فی القراءة کذا فی اسر ار السنن (ج ۱ ص ۱۷۷) ۱۲ مرتب تجاوز اللہ عن ذنبہ و معاصیہ

[۲] گویا صلوٰۃ صبح میں اس روایت پر عمل کرتے ہیں، صلوٰۃ مغرب میں اس روایت پر عمل کو چھوڑ دیتے ہیں، اور مغرب کے حق میں اُسے منسوخ مانتے ہیں یا پھر یہ حدیث ان کے نزدیک بھی قنوتِ نازلہ سے متعلق ہے کما عند الحنفیۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

سے بھی ہے "مازال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقنت فی الفجر حتی فارق الدنیا"، شوافع کی ایک دلیل بخاری[۵۲] شریف میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے: "لأنا اقربکم صلوٰۃ برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فکان ابوھریرۃ یقنت فی الرکعۃ الاخیرۃ من صلوٰۃ الصبح" اور شوافع کے مسلک پر صریح ترین حدیث ابن ابی فدیک کی حدیث[۵۳] ہے، جو عبداللہ بن سعید المقبری عن ابیہ عن ابی ہریرۃ کے طریق سے مروی ہے، "قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا رفع رأسہ من الرکوع من صلوٰۃ الصبح فی الرکعۃ الثانیۃ رفع یدیہ فیدعو بھذا الدعاء اللّٰھم اھدنی فیمن ھدیت الخ"۔

---

۵۱ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۳۱، کتاب الوتر، باب صفۃ القنوت وبیان موضعہ ۱۲ مرتب

۵۲ بخاری شریف میں کوئی روایت احقر کو اپنی ناقص تلاش سے مذکورہ الفاظ کے ساتھ نہ مل سکی، البتہ بخاری شریف (ج ۱ ص ۱۰۹ و ۱۱۰، باب بلا ترجمہ) ہی میں حضرت ابوہریرہؓ کی ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "لأقربن صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم (ای لآتینکم بما یشبہ صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وما یقرب من صلوٰتہ، مرتب) فکان ابوہریرۃ یقنت فی الرکعۃ الآخرۃ من صلوٰۃ الظہر وصلوٰۃ العشاء وصلوٰۃ الصبح بعد ما یقول سمع اللہ لمن حمدہ فیدعو للمؤمنین ویلعن الکفار" اور علامہ ظفر احمد عثمانیؒ نے اعلاء السنن (ج ۶ ص ۶۲ و ۶۳، باب اخفاء القنوت فی الوتر وذکر الفاظہ وان القنوت فی الفجر لم یکن الا للنازلۃ) میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ "فیہ حکایۃ لصلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم التی کانت عند النوازل بدلیل ذکرہ "ویلعن الکفار" والقنوت بلعن الکفار لم یکن راتباً لما فی حدیث المتن قال ابوہریرۃ واصبح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذات یوم فلم یدع لہم فذکرت لہ ذلک فقال اوما تراہم قد قدموا اھ وقد تقدم فی کلام الحازمی ان القنوت باللعن علی الکفار لا یقول الشافعیؒ بدوامہ ایضاً فلزم حمل حدیث ابی سلمۃ عن ابی ہریرۃ علی حکایۃ الصلوٰۃ عند النوازل فحسب"

سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۲۰۶، باب الدلیل علی انہ یقنت بعد الرکوع) میں حضرت ابوہریرہؓ کی ایک روایت تقریباً انہی الفاظ کے ساتھ مروی ہے جن الفاظ کے ساتھ استاذ محترم کی تقریر میں مذکور ہیں، یعنی "واللہ لانا اقربکم صلوٰۃ الخ" لیکن اس کے آخر میں "فیدعو للمؤمنین ویلعن الکافرین" کے الفاظ اس کو بھی قنوتِ نازلہ سے متعلق قرار دے رہے ہیں، واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف تجاوز اللہ عنہ ولوالدیہ ومعاشیہ،

۵۳ فتح القدیر (ج ۱ ص ۳۰۶، طبع المکتبۃ الکبری الامیریۃ بمصر) باب صلوٰۃ الوتر ۱۲ مرتب عفی عنہ

حنفیہ وحنابلہ کا ایک استدلال حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت[1] سے ہے، "لم یقنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم الّا شہرًا لم یقنت قبلہ ولا بعدہٗ" شوافع نے اس حدیث کو ابوحمزہ قصاب کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے، اور ان کے بارے میں کہا ہے کہ وہ کثیر الوہم تھے۔

حنفیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ حدیث خود امام ابوحنیفہؒ نے حماد عن ابراھیم عن علقمۃ عن عبد اللہ بن مسعودؓ کی سند سے روایت کی ہے[2]، اور یہ سند بے غبار ہے[3]۔

پھر حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کی تائید حضرت انسؓ کی روایت[4] سے بھی ہوتی ہے، فرماتے ہیں: "انما قنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی صلوٰۃ الصبح شہرًا یدعو علی رعل وذکوان"[5]

اور خطیب نے اس حدیث کو قیس بن ربیع عن عاصم کے طریق سے اس طرح روایت کیا ہے: "قلنا لانس ان قومًا یزعمون ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یزل یقنت فی الفجر فقال کذبوا انما قنت شہرًا واحدًا یدعو علی حیّ من احیاء المشرکین"[6]۔

نیز حضرت انس ہی کی ایک دوسری روایت[7] سے بھی حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کی

---

[1] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۲۰) باب القنوت فی صلوٰۃ الفجر وغیرہا، حدثنا فہد بن سلیمٰن قال ثنا ابوغسان قال ثنا شریک عن ابی حمزۃ "عن ابراہیم عن علقمۃ عن عبد اللہ" ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] امام ابوحنیفہؒ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: "عن عبد اللہ بن مسعود ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یقنت فی الفجر قط الا شہرًا واحدًا لم یُرَ قبل ذٰلک ولا بعدہٗ وانما قنت فی ذٰلک الشہر یدعو علی ناس من المشرکین، انظر فتح القدیر (ج ۱ ص ۳۰۸) واعلاء السنن (ج ۶ ص ۹۶) باب اختیار القنوت فی الوتر وذکر الفاظہ وان القنوت فی الفجر لم یکن الا للنازلۃ ۱۲ مرتب

[3] کذا قال الشیخ ابن الہمام فی الفتح (ج ۱ ص ۳۰۸) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] مصنف ابن شیبہ (ج ۲ ص ۳۱۰) من کان لا یقنت فی الفجر ۱۲ مرتب

[5] علامہ ظفر احمد عثمانیؒ اعلاء السنن (ج ۶ ص ۸۵) میں باب اختیار القنوت فی الوتر وذکر الفاظہ الخ کے تحت اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "وقیس وان کان ضعیفًا لکنہ لم یتہم بکذب اھ کذا فی التلخیص الحبیر وقال ابن القیم فی زاد المعاد "وقیس وان کان یحیٰی ضعفہ فقد وثقہ غیرہ اھ قلت وھو حسن الحدیث" ۱۲ مرتب عفی عنہ

[6] رواہ الخطیب البغدادی فی کتابہ فی القنوت، کذا فی نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۱۳۰) باب صلوٰۃ الوتر، نیز اسی مقام پر علامہ زیلعیؒ نے صحیح ابن حبان کے حوالے سے حضرت ابوہریرہؓ کی ایک حدیث ذکر کی ہے جو حضرت انسؓ کی مذکورہ حدیث کا مفہوم بیان کرتی ہے: "عن ابراہیم بن سعد عن الزہری عن سعید وابی سلمۃ عن ابی ہریرۃ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یقنت فی صلوٰۃ الصبح الا ان یدعو لقوم او علی قوم" صاحب تنقیح نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، نیز

(باقی برصفحہ آئندہ)

تائید ہوتی ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یقنت الّا اذا دعٰی لقوم او دعی علی قوم" صاحب تنقیح التحقیق نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے، (کما نقلہ الزیلعی فی کتابہ (ج ۲ ص ۱۳۰، ۱۲ مرتب)

حنفیہ کی ایک اور دلیل اگلے باب میں حضرت ابو مالک اشجعی کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں[1]
"قلت لأبی یا ابت انک قد صلیت خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وعمر وعثمان وعلی بن ابی طالب ھٰھنا بالکوفۃ نحوًا من خمس سنین أکانوا یقنتون؟ قال أی بنیّ "محدث"۔

رہے شوافع وغیرہ کے دلائل تو جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ قنوتِ نازلہ پر محمول ہے اور لفظ "کان" استمرار دوامی پر دلالت نہیں کرتا، جیسا کہ علامہ نووی نے شرح مسلم میں متعدد مقامات پر اس کی تصریح کی ہے، اور حضرت انسؓ کی حدیث[2] "ما زال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقنت فی الفجر الخ" اور وہ تمام روایات جن میں معمولاً آپ کی طرف قنوتِ فجر منسوب ہے سو ان میں قنوت سے مراد طولِ قیام ہے[3] نہ کہ قنوت معروف، اور بخاری میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت "لأنا اقربکم صلوٰۃ برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فکان ابو ھریرۃ یقنت الخ" یہ روایت موقوف ہے "فلا حجۃ فیہ"[4]۔ باقی رہی ابن ابی فدیک

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس کی تصحیح کی ہے، چنانچہ حاشیہ نصب الرایہ "بغیۃ الألمعی فی تخریج الزیلعی" میں ہے: "حدیث ابن حبان ہٰذا، قال الحافظ فی الدرایۃ (ص ۱۱۷) بعد ما ذکر الحدیث، وعند ابن خزیمۃ عن انسؓ مثلہ واسناد کل منہا صحیح اھ رشید اشرف نفعہ اللہ بما علّمہ وعلّمہ ما ینفعہ۔

[1] باب فی ترک القنوت ص ۹۷، یہ روایت ترک قنوت فی الفجر سے متعلق ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ یہی روایت سنن ابن ماجہ میں بھی آئی ہے جس میں "فکانوا یقنتون فی الفجر؟ فقال: ای بنیّ محدث" کے الفاظ آئے ہیں، دیکھئے (ص ۸۹، السہو فی الصلاۃ، باب ما جاء فی القنوت فی صلاۃ الفجر ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

[2] سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۳۹) باب صفۃ القنوت الخ ۱۲ مرتب

[3] ولا شک ان صلوٰۃ الصبح اطول الصلوات قیامًا، اور قنوت قیام کے معنی میں بھی آیا ہے، چنانچہ پیچھے باب ما جاء فی طول القیام فی الصلوٰۃ کے تحت حضرت جابرؓ کی حدیث گذر چکی ہے "قال قیل للنبی صلی اللہ علیہ وسلم ای الصلوٰۃ افضل؟ قال طول القنوت" اس حدیث میں جمہور کے نزدیک طولِ قنوت سے مراد طولِ قیام ہے، فکذا ہٰہنا، لہٰذا اب حضرت انسؓ کی روایت کا مطلب یہ ہوگا "ما زال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یطوّل القیام فی الفجر حتی فارق الدنیا" ۱۲ مرتب عفی عنہ۔

[4] حضرت ابوہریرہؓ کی مذکورہ روایت اور اس کے جواب سے متعلق کلام پیچھے حاشیہ میں گذر چکا ہے، ۱۲ مرتب

کی روایت مروی ہے، سنجیت ہی لضعف عبد اللہ المقبری بما نبہ علیہ ابن الہمام فی الفتح[۱]

خلاصہ یہ کہ شوافع کے پیش کردہ دلائل یا تو سنداً صحیح نہیں، یا وہ قنوتِ نازلہ پر محمول ہے، یا پھر ان میں قنوت سے مراد دعاء قنوت پڑھنا نہیں، بلکہ طولِ قیام مراد ہے، پھر بعض احناف نے شوافع کو جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ قنوت فی الفجر منسوخ ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ کی روایت اس کے لئے ناسخ ہے، لیکن جواب محلِ نظر ہے[۲]، واللہ اعلم،

قنوتِ نازلہ[۳] قنوتِ نازلہ ہمارے نزدیک صرف فجر کی نماز میں مسنون ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک پانچوں نمازوں میں، امام شافعیؒ کا استدلال حضرت

---

[۱] (ج ۱ ص ۳۰۷) فقال: والجواب اولاً ان حدیث ابن ابی فدیک الذی ہو النص فی مطلوبہم ضعیف فانہ لا یحتج بعبد اللہ ہذا، انتہی ـــــــ نیز خود حافظ ابن حجرؒ تلخیص الحبیر (ج ۱ ص ۲۴۹، تحت رقم الحدیث ۳۷۲) میں مستدرک حاکم کے حوالہ سے عبد اللہ بن سعید المقبری کی مذکورہ روایت نقل کر کے لکھتے ہیں "قال الحاکم "صحیح" ولیس کما قال فہو ضعیف لاجل عبد اللہ فلو کان ثقۃ لکان الحدیث صحیحاً الخ ۱۲ رشید اشرف سیفی عفی عنہ

[۲] وما اجاب بہ بعض علمائنا من ان قنوت الفجر منسوخ فغیر معتد بہ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم انما امر بترک الدعاء علیہم لانہ کان علی خلاف قانون رحمتہ ولما کان المقدر علی اکثرہم ہو الاسلام فی وقتہم فنہاہ اللہ تعالیٰ عن ذلک لا لترک القنوت فی الفجر کیف ولو کان الامر کذلک لم یجز القنوت عندنا فی النازلۃ ایضا مع انہ مذہبہ علی خلاف ذلک ۱۲ کذا فی الکوکب الدری (ج ۱ ص ۱۷۷) مرتب عفا اللہ تعالیٰ عنہ

[۳] اعلم ان الکلام فی قنوت النوازل فی مواضع

الاول، ان محلہ صلوٰۃ الفجر خاصۃ ام الجہریۃ او الصلوات کلہا،

الثانی، کونہ بعد الرکوع او قبلہ،

الثالث، کونہ سراً او جہراً،

الرابع، ہل یقنت المؤتمون او یؤمنون؟

الخامس، ہل یؤمنون سراً او جہراً؟

السادس، ہل ترفع الایدی قبلہ ام لا؟

السابع، ہل یکبر لہ ام لا؟

الثامن، ہل یضع الیدین حال قراءتہ ام یرسلہما؟

براء بن عازبؓ کی حدیث باب سے ہے: "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقنت فی صلاۃ الصبح والمغرب[۹۵]"

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ بیشتر روایات صلوٰۃ فجر میں قنوت نازلہ پڑھنے سے متعلق ہیں لہٰذا سنیت اسی سے ثابت ہوتی ہے البتہ حدیث باب یا اس جیسی (معدودے چند) روایات سے جواز ثابت ہو سکتا ہے اور اس کے ہم منکر نہیں[۹۶]، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

التاسع، ہل یرفع الیدین حال قراءتہ کرفعہما فی الدعاء خارج الصلوٰۃ؟

العاشر، ہل القنوت عند النازلۃ مشروع عندنا ام لا؟

فان اردت الاطلاع عن کل من ہذہ المسائل والتوسع فی ہذہ المباحث فطالع "اعلاء السنن (ج ۶ من ص ۲۷ الی ص ۸۷) تتمۃ فی بقیۃ احکام قنوت النازلۃ، تحت باب اخفاء القنوت فی الوتر وذکر الفاظہ وان القنوت فی سحر لم یکن الا للنازلۃ"، ۱۲ رشید عفا اللہ عنہ تجاوز اللہ عن زللہ ومعاصیہ

[۹۵] نیز امام شافعیؒ کا ایک استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی اس روایت سے بھی ہے جس میں ظہر، عشاء اور فجر کا ذکر ہے "حدثنا ابو سلمۃ بن عبدالرحمٰن ثنا ابوہریرۃ قال واللہ لاقربن بکم صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فکان ابوہریرۃ یقنت فی الرکعۃ الآخرۃ من صلوٰۃ الظہر وصلوٰۃ العشاء الآخرۃ وصلوٰۃ الصبح فیدعو للمؤمنین ویلعن الکافرین" سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۰۳) "باب القنوت فی الصلوات" چونکہ حضرت براء بن عازبؓ کی حدیث باب میں مغرب کا بھی تذکرہ ہے اس طرح ان دونوں روایتوں کے مجموعے سے فجر، ظہر، مغرب اور عشاء میں قنوت نازلہ کا اثبات ہو جاتا ہے۔ ــــ نیز امام شافعیؒ کا ایک استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے بھی ہے جس میں پانچوں نمازوں کا تذکرہ ہے "عن ابن عباسؓ قال قنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شہرا متتابعا فی الظہر والعصر والمغرب والعشاء وصلوٰۃ الصبح دبر کل صلوٰۃ اذا قال سمع اللہ لمن حمدہ من الرکعۃ الآخرۃ یدعو علی احیاء من بنی سلیم علی رعل وذکوان وعصیۃ ویؤمن من خلفہ" سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۰۴) باب القنوت فی الصلوات۔ مذکورہ دونوں روایات سے متعلق تفصیل اعلاء السنن (ج ۶ ص ۷۶، ۷۷) میں "تتمۃ فی بقیۃ احکام قنوت النازلۃ" کے عنوان کے تحت مطالعہ فرمائیں، ۱۲ رشید اشرف سیفی عفی عنہ

[۹۶] البتہ بعض احناف اس کے قائل ہیں کہ قنوت نازلہ اولاً تمام نمازوں میں مشروع تھا، بعد میں فجر کے سوا تمام نمازوں میں اس کی مشروعیت منسوخ ہوگئی۔ اس کی تائید سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۳۹، باب صفۃ القنوت وبیان موضعہ رقم الحدیث ۱۱) میں حضرت انسؓ کی روایت سے ہوتی ہے جو عبید اللہ بن موسیٰ حدثنا ابو جعفر الرازی عن الربیع بن انس کے طریق سے مروی ہے، "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم

بَابُ مَاجَاءَ فِي الرَّجُلِ يَعْطِسُ فِي الصَّلٰوةِ

صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فعطست فقلت: "الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه مباركاً عليه كما يحب ربنا ويرضى"، فلما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم انصرف فقال: "من المتكلم في الصلوٰة؟ الخ"

وفي آخر الحديث "فقال النبي صلى الله عليه وسلم: والذي نفسي بيده لقد ابتدرها بضعة وثلاثون ملكاً أيهم يصعد بها" اس پر امت کا اتفاق ہے کہ چھینک پر اپنے دل میں "الحمد للہ" کہنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی اور نہ ہی اس میں کوئی کراہت ہے[1]، اسی طرح اگر زبان سے الحمد للہ کہے تب بھی مفتی بہ قول کے مطابق نماز فاسد نہیں ہوتی، لیکن یہ امر بھی متفق علیہ ہے کہ عاطس کے لئے نماز میں زبان سے الحمد للہ کہنا پسندیدہ نہیں لیکن اس کے برخلاف روایت باب سے پسندیدگی معلوم ہوتی ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ کسی عمل کا استحباب محض کسی جزئی واقعہ سے ثابت نہیں ہو سکتا بالخصوص جبکہ تمام امت کا تعامل اس کے خلاف رہا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس روایت کے کسی طریق میں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) قنت شہراً یدعو علیہم ثم ترکہ واما في الصبح فلم یزل یقنت حتی فارق الدنیا۔ لفظ النیسابوری۔ ومعنی الحدیث عندنا ان النبي صلی اللہ علیہ وسلم لم یزل یقنت عند النازلۃ حتی فارق الدنیا کما یدل علیہ لفظ "یدعو علیہم"۔

نیز علامہ ظفر احمد عثمانی قدس اللہ سرہٗ "اعلاء السنن (ج ۶ ص ۴۷)" میں تحریر فرماتے ہیں: "ثم نظرنا الی افعال الصحابۃ فوجدناہم قنتوا بعد وفاتہ صلی اللہ علیہ وسلم في الفجر فترجح جانب شرعیتہ عند النازلۃ علی نسخہ مطلقاً ولکن لم یثبت عنہم ذالک الا فی الفجر فحسب فعلمنا ان القنوت فیما سواہا من الصلوات منسوخۃ مطلقاً والا لقنتوا فیما سواہا ایضاً۔ مرتب عفا اللہ عنہ

[1] عبد الرزاق عن الثوری عن منصور عن ابراہیم قال: اذا عطست وانت تصلی فاحمد فی نفسک ۱۲ مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۳۳۱ رقم ۳۵۷۵) باب العطاس فی الصلوٰۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] قال الشیخ البنوری رحمہ اللہ فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۶) ولم اقف علی ہذا الطریق اللہم الا ما ورد فی حدیث ابی ایوب عند الطبرانی، وفیہ: "فسکت الرجل ورأی انہ قد ہجم من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی شیء کرہہ، فقال: من ہو؟ فانہ لم یقل الا صواباً۔ فقال الرجل: انا یا رسول اللہ! قلتہا ارجو بہا الخیر اھ" ذکرہ فی الفتح، (۲-۲۳۸) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ۔

جو میں معلوم نہیں کوئی کلمہ ناپسندیدگی پر دلالت کرتا ہو ورنہ یہ بات بہت بعید ہے کہ پوری امت کا کوئی فرد بھی اسے پسندیدہ قرار نہ دے، رہا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اس پر پسندیدگی کا اظہار سو وہ درحقیقت اس کلمہ کی فضیلت کا بیان ہے نہ کہ اس عمل کی فضیلت کا، لہٰذا یہ حدیث زیادہ سے زیادہ جواز پر محمول ہے۔

رہی تشمیت عاطس یعنی کسی چھینکنے والے کو رحمت کی دعا دینا تو یہ بالاتفاق مفسد صلوٰۃ ہے کیونکہ یہ کلام ناس میں داخل ہے[1]۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُحْدِثُ بَعْدَ التَّشَهُّدِ

اذا احدث یعنی الرجل وقد جلس فی آخر صلوتہ قبل ان یسلم فقد جازت صلوتہ[2]، یہ حدیث سلام کے رکنِ صلوٰۃ نہ ہونے میں حنفیہ کی مستدل ہے[3]، لیکن یہاں یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہئے کہ حنفیہ کے نزدیک بھی سلام چونکہ واجب ہے اس لئے صورتِ مذکورہ فی الحدیث میں نماز واجب الاعادہ رہے گی البتہ اگر بغیر عمد کے حدث طاری ہوا ہو تو وضو کرکے بناء کرتے ہوئے سلام پھیر دینا کافی ہوگا اعادۂ صلوٰۃ کی حاجت نہ ہوگی۔

حدیثِ باب کو امام ترمذیؒ نے عبدالرحمٰن بن زیاد افریقی کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے لیکن درحقیقت وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں جہاں بعض حضرات نے ان کی تضعیف کی ہے[4] وہیں بعض نے

---

[1] ولکن لو قال لنفسہ، یرحمک اللہ یا نفسی، لا تفسد لانہ لم یکن خطابا للغیرہ فلم یعتبر من کلام الناس کما فی البحر، انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۲۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] ذہب بعض الی ظاہر حدیث الباب فقال، تمت صلوٰۃ ہذا المصلی من غیر کراہۃ ومذہب ابی حنیفۃ ان من سبقہ الحدث بعد التشہد یجب علیہ ان یتوضأ ویبنی ثم یسلم ومن احدث عمداً فیجب علیہ ان یعید الصلوٰۃ۔ کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۳۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] واضح رہے کہ شافعیہ وغیرہ کے نزدیک سلام فرض ہے، ان کا استدلال "وتحلیلہا التسلیم" (ترمذی ج ۱ ص ۵۵ - باب ماجاء فی تحریم الصلوٰۃ وتحلیلہا) سے ہے اور اس سے متعلقہ بحث "درس ترمذی (ج ۱ ص ۲۹۵) میں گذر چکی ہے، فلیراجع ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] کیحیی بن سعید القطان واحمد بن حنبل ۱۲ مرتب عفی عنہ

ان کی توثیق بھی کی ہے[1] لہٰذا یہ حدیث کم از کم "حسن" ضرور ہے[2] اور حنفیہ کا سلام کے رکن نہ ہونے پر اس سے استدلال کرنا درست ہے واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا كَانَ الْمَطَرُ فَالصَّلَاةُ فِي الرِّحَالِ

کنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فاصابنا مطر فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من شاء فلیصل فی رحلہ ، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بارش ترکِ جماعت کے اعذار میں سے ہے ، البتہ کتنی بارش عذر بن سکتی ہے ؟ اس کی کوئی تفصیل حدیث میں بیان نہیں کی گئی۔ چنانچہ فقہاء کرامؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں مبتلیٰ بہ کی رائے کا اعتبار ہے ، جب بارش اتنی ہو جائے کہ مسجد تک جانا متعذر یا سخت دشوار ہو جائے تو گھر میں نماز پڑھ لینا جائز ہے۔ اگرچہ مؤطأ امام محمدؒ میں اس حدیث کے تحت لکھا ہے کہ افضل پھر بھی جماعت ہے۔

اس موضوع پر ایک جملہ حدیث کے طور پر مشہور ہے : اذا ابتلت النعال فالصلاۃ فی الرحال۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ تلخیص[3] میں فرماتے ہیں کہ یہ حدیث مجھے کتب حدیث میں کہیں نہیں ملی ، البتہ علامہ ابن اثیرؒ نے النہایہ میں (لفظ "نعل" اور "رحل" کے ذیل میں) اسے بطور حدیث ذکر کیا ہے۔

---

[1] کیحییٰ بن معین واحمد بن صالح ویعقوب بن سفیان وغیرہم ، بلکہ تہذیب میں خود امام ترمذی سے منقول ہے " ورأیت محمد بن اسماعیل یقوی امرہ ویقول ہو مقارب الحدیث" (معارف السنن ج ۲ ص ۳۴) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] پھر خاص طور سے جبکہ اس حدیث کو تعدد طرق کی بنا پر بھی قوت حاصل ہو رہی ہے۔ ان طرق متعددہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۳۴) باب السلام فی الصلوٰۃ ہل ہو من فروضہا او من سننہا ۱۲ مرتب غفر اللہ ولوالدیہ۔

[3] علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۴ ص ۳۶) میں اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں " غریب بہذا اللفظ لم اقف علیہ فی الصحاح ولا فی زوائد الہیثمی ولا فی کنز العمال ولا فی مسند احمد غیر ان ابن الاثیر فی النہایۃ (ج ۲ ص ۷۷) یقول فی مادۃ "رحل" وفیہ " اذا ابتلت النعال فصلوا فی الرحال" ومثلہ فی مادہ "نعل" (ج ۴ ص ۱۶۷) وکذا ذکرہ فی اللسان (ج ۱۴ ص ۱۹۲) فی مادۃ "نعل" ۱۲ مرتب عفی عنہ۔ [4] ج ۲ ص ۳۱ رقم ۵۶۵) کتاب صلوٰۃ الجماعۃ ۱۲ مرتب

البتہ ابن ماجہ (ص ٦٦ و ٦٧) باب الجماعۃ فی اللیلۃ المطیرۃ میں ایک حدیث حضرت ابو الملیحؓ سے مروی ہے: "لقد رأیتنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم الحدیبیۃ واصابتنا سماء لم تبل اسافل نعالنا، فنادی منادی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: صلوا فی رحالکم" ہوسکتا ہے کہ یہ حدیث اس مشہور جملے کا منشا رہو۔ اور اس حدیث سے اگرچہ بہت معمولی بارش میں بھی صلاۃ فی الرحال کا جواز معلوم ہوتا ہے، لیکن یہاں احتمال ہے کہ بارش کے تیز ہونے کے آثار ہوں، اور نماز کے وقت میں دیر ہو، اس لئے آپؐ نے پہلے سے یہ اعلان کرادیا ہو، کیونکہ تیز بارش میں اعلان کرانا بھی مشکل ہوتا۔ واللہ سبحانہٗ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلٰوةِ عَلَى الدَّابَّةِ فِي الطِّيْنِ وَالْمَطَرِ

اس پر فقہاءؒ کا اجماع ہے کہ نفلی نماز دابہ پر علی الاطلاق جائز ہے، خواہ اترنا ممکن ہو یا نہ ہو، نیز اس پر بھی ائمہ اربعہ متفق ہیں کہ جب اترنا کسی عذر کی وجہ سے متعذر ہو تو فرض نماز بھی دابہ پر انفراداً جائز ہے۔ عذر مثلاً یہ ہوسکتا ہے کہ اترنے میں جان مال یا آبرو کا خوف ہو، یا بارش کی وجہ سے کیچڑ اتنا ہو کہ چہرہ لت پت ہوجانے کا اندیشہ ہو، اور کوئی جاءِ نماز وغیرہ بچھانے سے اس کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو، لیکن محض معمولی بھیگ جانے کا خوف عذر نہیں۔

البتہ عذر کی صورت میں امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مذہب یہ ہے کہ دابہ پر نماز انفراداً پڑھی جائے گی، با جماعت پڑھنا جائز نہیں، الّا یہ کہ امام اور مقتدی دونوں ایک ہی جانور پر سوار ہوں۔ شیخینؒ صلوۃ الخوف سے متعلق قرآن کریم کی آیت[1] فَاِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا اَوْ رُكْبَانًا سے استدلال کرتے ہیں۔ کیونکہ ایک دوسری آیت[2] وَاِذَا كُنْتَ فِيْهِمْ فَاَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلٰوةَ الخ حالت (خوف میں) جماعت سے متعلق ہے، لہذا یہ آیت یعنی فَرِجَالًا اَوْ رُكْبَانًا انفراد کی حالت سے متعلق ہوگی[3] نیز عقلاً بھی اتحاد مکان کے بغیر اقتدار

---

[1] سورۂ بقرہ آیت ۲۳۹ - ۱۲ مرتب

[2] سورۂ نساء آیت ۱۰۲ - ۱۲ مرتب

[3] اور ترجمہ و مطلب یہ ہوگا، "پس اگر ڈر و تم پس پیادہ یا سوار، یعنی اگر تمہیں باقاعدہ (باقی بر صفحۂ آئندہ)

درست نہیں ہو سکتی [1]

لیکن ائمہ ثلاثہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک دابہ پر جماعت سے بھی نماز پڑھی جاسکتی ہے۔ ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ: انہم کانوا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فانتھوا الیٰ مضیق فحضرت الصلوٰۃ فمطروا السماء من فوقھم والبلۃ من اسفل منھم فاذن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو علیٰ راحلتہ فتقدم علیٰ راحلتہ فصلّی بھم یومئ ایماء اس میں صلّی بھم نماز باجماعت پر دلالت کر رہا ہے شیخینؒ کی طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس حدیث کی سند میں دو راوی متکلم فیہ ہیں، ایک عمر بن الرماح جن کو بعض محدثین نے ضعیف کہا ہے، دوسرے عمرو بن عثمان جو مستور الحال ہیں کما فی التقریب، اور ابن حبان نے ان کی جو توثیق کی ہے اس کا اعتبار اس لئے نہیں کہ ابن حبانؒ کے نزدیک مجہول راوی بھی ثقہ ہوتے ہیں کما مرّ فی المقدمہ۔ لہٰذا اگرچہ علامہ نوویؒ نے اس حدیث کو "حسن" قرار دیا ہے، لیکن یہ اس درجے کی نہیں ہے کہ اس کی بناء پر آیت قرآنی یا اصول کلیہ کو ترک کیا جائے۔

دوسرے اس حدیث کی ایک صحیح توجیہ بھی ممکن ہے، اور وہ یہ کہ آپؐ کا آگے بڑھنا بطور امامت نہیں تھا، بلکہ صحابہ کرامؓ نے ادب کے لحاظ سے آپؐ کو انفراداً نماز پڑھنے میں بھی آگے کیا، اور صلّی بنا کا مطلب امامت کرنا نہیں، بلکہ ساتھ نماز پڑھنا ہے۔ جہاں تک بغیر امامت کے آگے بڑھنے کا تعلق ہے، اس کی ایک نظیر فتح القدیر [2] میں یہ مسئلہ ہے کہ سجدۂ تلاوت میں مسنون یہ ہے کہ تلاوت کرنے والا آگے کھڑا ہو اور سامعین پیچھے، حالانکہ یہاں اقتداء کا کوئی سوال نہیں۔ اور صلّی بنا کی جو تاویل کی گئی ہے کہ اس سے صلّی معنا مراد ہے، اس کی کچھ نظائر حضرت شاہ صاحبؒ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے میں کسی دشمن وغیرہ کا اندیشہ ہو تو کھڑے کھڑے یا سواری پر چڑھے چڑھے جس طرح ہو سکے نماز پڑھ لیا کرو، لہٰذا "رجالا اور رکبانا" کا حکم اس حالت میں ہوگا جو حالت، حالتِ جماعت کے علاوہ ہوگی واللہ اعلم ۱۲ مرتب تجاوز اللہ عن زللہ ومعاصیہ۔

[1] علاوہ ازیں دوسری نصوص سے بھی امامت واقتداء میں اتحاد مکان کی شرطیت پر دلالت ہوتی ہے، اور اگر امام ومقتدی علیحدہ علیحدہ سواریوں پر ہوں تو اتحاد مکان باقی نہیں رہتا۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] (ج ۱ ص ۳۹۲) باب سجود التلاوۃ قبیل باب صلاۃ المسافر ۱۲ مرتب عفی عنہ

نے پیش کی ہیں۔ مثلاً صحیح مسلم[1] میں تبوک سے واپسی پر حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی امامت کا واقعہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو طہارت میں دیر ہوگئی تو حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے امامت کرائی، آپؐ اور حضرت مغیرہ بن شعبہؓ تشریف لائے تو ایک رکعت ہو چکی تھی۔ اس واقعے میں یہ مسلّم ہے کہ آپؐ نے امامت نہیں کرائی، بلکہ حضرت عبدالرحمٰنؓ ہی امامت فرماتے رہے، اور آپؐ نے بطور مسبوق نماز پڑھی[2]، لیکن صحیح مسلم[3] کے ایک طریق میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ فرماتے ہیں: "ثمّ صلّی بنا" یہاں اس جملے کے سوائے صلّی معنا کے کوئی اور معنی نہیں ہو سکتے۔ یہی توجیہ حدیث باب کی بھی ہو سکتی ہے۔

بَابُ مَاجَاءَ فِی الْاِجْتِہَادِ فِی الصَّلٰوۃِ

صلّی رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم حتّی انتفخت قدماہ فقیل لہٗ أتتکلّف ھٰذا وقد غفر للہ لک ما تقدّم من ذنبک وما تأخّر؟ قال أفلا أکون عبداً شکوراً؟

تنبیہ:- حدیث مذکور فی الباب اور اس سے متعلقہ مسئلہ کی شرح استاذ محترم دام اقبالہم کی تقاریر وامالی میں موجود نہ تھی، مسئلہ کی اہمیت کے پیش نظر متعلقہ تشریح معارف القرآن و معارف السنن کی مدد سے تحریر کی جاتی ہے، واللہ الموفق والمعین۔ مرتب عفا اللہ عنہ۔

قولہ: "وقد غفر لک ما تقدّم من ذنبک وما تأخّر" یہاں ذنب سے کیا مراد ہے؟ اس میں راجح یہ ہے کہ اس سے خلاف[4] اولیٰ مراد ہے (کما ذکر فی العمدۃ ج ۳ ص ۶۱) عن بعض العلماء

---

[1] انظر الصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۱۳۳) کتاب الطہارۃ، باب المسح علی الخفین۔ ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ ایک روایت میں فرماتے ہیں: "ثم رکب و رکبت فانتہینا الی القوم وقد قاموا فی الصلوٰۃ یصلی بہم عبدالرحمٰن بن عوف وقد رکع بہم رکعۃ فلما احس بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم ذہب یتأخر فأومأ الیہ فصلی بہم فلما سلم قام النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقمت فرکعنا الرکعۃ التی سبقتنا" مسلم (ج ۱ ص ۱۳۴) باب المسح علی الخفین ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] حدثنا اسحاق بن ابراہیم وعلی بن خشرم جمیعاً عن عیسیٰ بن یونس قال اسحاق اخبرنا عیسیٰ بن یونس قال حدثنا الاعمش عن مسلم عن مسروق عن المغیرۃ بن شعبۃ قال خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۳) باب المسح علی الخفین ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] وفیہ اقوال أُخَر تجدہا فی شفاء القاضی عیاض فی الباب الاول من القسم الثالث فی فصل خاص کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۵۰) ۱۲ مرتب عفی عنہ

چنانچہ حضرت جنید بغدادیؒ کا مقولہ مشہور ہے "حسنات الابرار سیئات المقربین"۔

مسألۃ عصمۃ الانبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام یہاں عصمت انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے، اس بارے میں تحقیق یہ ہے کہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام تمام گناہوں سے خواہ وہ چھوٹے ہوں یا بڑے، عمداً ہوں یا سہواً معصوم و محفوظ ہوتے ہیں چنانچہ ائمۂ اربعہ اور جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے۔ اور بعض لوگوں کا یہ کہنا کہ صغیرہ گناہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام سے بھی سرزد ہو سکتے ہیں جمہور امت کے نزدیک صحیح نہیں۔

وجہ یہ ہے کہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کو لوگوں کا مقتدا بنا کر بھیجا جاتا ہے اگر ان سے بھی کوئی کام اللہ تعالیٰ کی مرضی کے خلاف خواہ گناہ کبیرہ ہو یا صغیرہ صادر ہو سکے تو انبیاءؑ کے اقوال و افعال سے امن اٹھ جائے گا اور وہ قابل اعتماد نہ رہ سکیں گے اور جب انبیاءؑ ہی پر اعتماد اور اطمینان نہ رہے تو دین کا کہاں ٹھکانا ہے؟

لیکن یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ قرآن کریم کی تو بہت سی آیات میں متعدد انبیاء سے متعلق ایسے واقعات مذکور ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان سے گناہ سرزد ہوا، پھر بعض اوقات اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان پر عتاب بھی ہوا اور بعض اوقات بغیر عتاب ہی کے درگذر کردیا گیا۔ مثلاً حضرت آدم علیہ السلام، حضرت نوح علیہ السلام، حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت یونس علیہ السلام وغیرہم اگر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام چھوٹے بڑے ہر قسم کے گناہوں سے معصوم و محفوظ ہوتے ہیں تو اس قسم کے واقعات کا کیا مطلب ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ایسے واقعات کا حاصل باتفاقِ امت یہ ہے کہ کسی غلط فہمی یا خطا و نسیان کی وجہ سے کبھی کبھار ایسی لغزشوں کا صدور اگرچہ ان برگزیدہ ہستیوں سے بھی ہو جاتا ہے، لیکن کوئی پیغمبر جان بوجھ کر کبھی اللہ تعالیٰ کے کسی حکم کے خلاف عمل نہیں کرتا۔ غلطی اجتہادی ہوتی ہے یا خطا و نسیان کے سبب قابل معافی ہوتی ہے جس کو اصطلاح شرع میں گناہ نہیں کہا جا سکتا اور یہ سہو و نسیان کی غلطی ان سے ایسے کاموں میں نہیں ہو سکتی جن کا تعلق تبلیغ و تعلیم اور تشریع سے ہو البتہ ان سے ذاتی افعال اور اعمال میں ایسا سہو و نسیان ہو سکتا ہے۔

پھر چونکہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کا مقام نہایت بلند ہے اور بڑوں

لہ مذہبت الاشعریۃ الی تجویز صدور الصغائر من الانبیاء سہواً بعد النبوۃ ایضاً ونقل التقی السبکی عن الماتریدیۃ عدم تجویزھا بعد النبوۃ کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۵۰) ۱۲ مرتب عفی عنہ

سے چھوٹی سی غلطی بھی ہو جائے تو بہت بڑی غلطی سمجھی جاتی ہے اس لئے قرآن کریم میں ایسے واقعات کو معصیت اور گناہ سے تعبیر کیا گیا ہے اور اس پر عتاب بھی کیا گیا ہے اگرچہ حقیقت کے اعتبار سے وہ گناہ ہی نہیں۔

فائدہ:۔ یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ اگرچہ تمام انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام مغفور و معصوم ہیں لیکن اگلی پچھلی تمام لغزشوں سے معافی و مغفرت کی خوشخبری دنیا میں صرف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو سنائی گئی۔ آپ کے سوا کسی اور نبی کو دنیا میں یہ بشارت نہیں دی گئی۔ اور اس اخبار میں حکمت یہ مقصود ہے کہ آپ قیامت کے دن شفاعت کبریٰ کے لئے (جو آپ کے ساتھ مخصوص ہوگی) آگے بڑھ سکیں، چنانچہ علامہ خفاجیؒ "نسیم الریاض" (ج ۴ ص ۱۷۰) میں لکھتے ہیں: "قال ابن عبد السلام رحمہ اللہ تعالیٰ لم یخبر اللہ احداً من الانبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام بالمغفرۃ ولذا اتاوا فی الموقف: نفسی نفسی اذھبوا الی محمد فقد غفر اللہ ما تقدم من ذنبہ وما تأخر" (کذا فی معارف السنن ج ۴ ص ۵۱)

قولہ: "افلا اکون عبداً شکوراً" علامہ زمخشری کے نزدیک یہاں ہمزۂ استفہام (جو صدارت کلام کو چاہتا ہے) کے بعد اور فاء (جو وسط کلام کا تقاضا کرتی ہے) سے پہلے جملہ محذوف نکلے گا اور تقدیر اس طرح ہوگی "أأترك صلوتي فلا اکون عبداً شکوراً"۔ جبکہ بعض حضرات کے نزدیک تقدیری عبارت اس طرح ہوگی "افلا اکون عبداً شکوراً باکثار العبادۃ؟" اس صورت میں ہمزۂ استفہام انکاری نفی پر داخل ہوگا اور ثبوت کا فائدہ دے گا۔ اور مطلب یہ ہوگا کہ میں اکثارِ عبادت سے عبدِ شکور بننا پسند کرتا ہوں، واللہ اعلم

ھذا البحث کلہ ماخوذ من معارف القرآن للمفتی الاعظمؒ (ج ا ص ۱۹۵ و ۱۹۶) و معارف السنن (ج ۴ من ص ۴۹ الی ص ۵۱) بتغیر و زیادۃ من المرتب عفا اللہ عنہ

بَابُ مَا جَاءَ اَنَّ اَوَّلَ مَا یُحَاسَبُ بِهِ الْعَبْدُ یَوْمَ الْقِیَامَةِ الصَّلٰوةُ

اِنَّ اَوَّلَ مَا یُحَاسَبُ بِهِ الْعَبْدُ الخ: اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قیامت میں سب سے پہلے سوال نماز کا ہوگا، لیکن بخاری[1] کتاب الرقاق میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مرفوعاً مروی ہے:

---

[1] (ج ۲ ص ۹۶۷، باب القصاص یوم القیامۃ ۱۲ مرتب

" اوّل ما یقضی بین الناس بالدماء " جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے حساب خون کا ہوگا۔ اس ظاہری تعارض کو رفع کرنے کے لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ حساب سب سے پہلے نماز کا ہوگا، اور فیصلہ سب سے پہلے قتل کا۔ لیکن زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ حقوق اللہ میں سب سے پہلے حساب نماز کا ہوگا، اور حقوق العباد میں سب سے پہلے قتل کا۔ چنانچہ نسائی[1] میں یہ دونوں روایات یکجا ہیں، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ روایت فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اوّل ما یحاسب بہ العبد الصلاۃ، واوّل ما یقضی بین الناس فی الدماء۔

فان انتقص من فریضۃ شیئا قال الرب تبارک وتعالیٰ انظروا ھل لعبدی من تطوع فیکمل بھا ما انتقص من الفریضۃ، اس سے استدلال کرکے بعض علماءؒ نے فرمایا ہے کہ آخرت میں فرائض کی تلافی نوافل سے ہوسکتی ہے۔ قاضی ابوبکر ابن العربیؒ کا یہی قول ہے۔ لیکن دوسرے علماء مثلاً امام بیہقیؒ کا کہنا یہ ہے کہ فرائض میں اگر کمّاً نقص رہ گیا ہو یعنی فرائض چھوٹ گئے ہوں تو ان کی تلافی ہزاروں نفلیں بھی نہیں کرسکتیں، ہاں! اگر کیفاً نقص رہ گیا ہو تو نوافل سے اس کی تلافی ہوسکتی ہے، اور حدیث باب میں کیف ہی کا نقص مراد ہے۔ اس کی تائید مجمع[2] الزوائد باب فرض الصلوٰۃ کی ایک حدیث سے ہوتی ہے جو بحوالہ طبرانی کبیر حضرت عبداللہ بن قرطؓ سے مرفوعاً مروی ہے: من صلّی صلاۃ لم یتمّھا زید علیھا من سبحتہ[3] علامہ ہیثمیؒ نے اس کے رجال کو ثقات کہا ہے۔

اور حافظ ابن عبدالبرؒ نے دونوں اقوال میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ اگر فرائض سہواً چھوٹ گئے ہوں تو نوافل سے تلافی ہوسکتی ہے، لیکن عمداً چھوڑے ہوں تو تلافی نہیں ہوسکتی۔ احقر عرض کرتا ہے کہ یہ ساری گفتگو اصل ضابطے کے بارے میں ہے، اللہ تعالیٰ کی رحمت

---

[1] (ج ۲ ص ۱۶۲) کتاب المحاربۃ، (باب) تعظیم الدّم، عن طریق سریج بن عبدالواسطی النخعی قال حدثنا اسحٰق بن یوسف الازرق عن شریک عن عاصم عن ابی وائل عن عبداللہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اوّل ما یحاسب الخ ۱۲۔ قد تعبت فی تفتیش ہذا الحدیث وفزت الآن فالحمدللہ، رشید اشرف عفی عنہ

[2] (ج ۱ ص ۲۹۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۲۸۸ تا ۲۹۱) میں اس مضمون کی دوسری احادیث بھی مروی ہیں ۱۲ مرتب

⁂

کسی ضابطے کی پابند نہیں ہے، وہ نوافل کے ذریعے فرائض کے کم اور کیف دونوں کی تلافی کردے تو کیا بعید ہے؟ لیکن دنیا میں عمل ضابطے ہی کو مدنظر رکھکر کرنا ضروری ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَخْفِيفِ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ وَالْقِرَاءَةِ فِيهِمَا

حدیث[۱] باب سے فجر کی سنتوں میں تخفیف ثابت ہوتی ہے، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ ایک مہینے تک میں آپؐ کو دیکھتا رہا کہ فجر کی سنتوں میں سورۂ کافرون اور سورۂ اخلاص کی تلاوت فرماتے تھے۔ چنانچہ جمہور فقہاء کے نزدیک عمل اسی پر ہے، حنفیہ کی کتابوں مثلاً بحر وغیرہ میں بھی تخفیف کو مستحب لکھا ہے۔ البتہ امام طحاویؒ نے امام ابوحنیفہؒ کی روایت یہ نقل کی ہے کہ ان کے نزدیک تطویل مستحب ہے، (خود امام طحاویؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ مرتب) اور حسن بن زیادؒ[۲] کی روایت نقل کی ہے کہ سمعت ابا حنيفة يقول: ربما قرأت في ركعتي الفجر جزأين من القرآن، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے اس روایت کو اس صورت پر محمول کیا ہے کہ جب کوئی شخص تہجد کا عادی ہو، اور کسی روز تہجد چھوٹ جائے تو اس کی تلافی فجر کی سنتوں میں تطویل قرأت سے کرلے۔ عام حکم تخفیف ہی کا ہے، چنانچہ امام صاحبؒ کے مذکورہ قول میں "ربما قرأت" کا لفظ اس پر دلالت کر رہا ہے۔

یہاں یہ بھی واضح رہے کہ بعض خاص نمازوں میں جو خاص سورتوں کا پڑھنا ماثور ہے ان کے بارے میں البحر الرائق (آخر صفة الصلاة قبيل باب الامامة) میں لکھا ہے کہ اکثر اس کے مطابق عمل کرنا چاہئے، لیکن کبھی اس کو چھوڑ بھی دینا چاہئے، تاکہ دوسری سورتوں سے اعراض لازم نہ آئے۔

پھر امام مالکؒ کا مذہب فتح الباری[۳] (۳ – ۳۸) میں یہ منقول ہے کہ فجر کی سنتوں میں ضم سورت نہیں ہے۔ حدیث باب ان کے خلاف حجت ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْكَلَامِ بَعْدَ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ

یہ باب امام ترمذیؒ نے اُن فقہاء کی تردید کیلئے قائم کیا ہے جن کا مذہب یہ ہے کہ فجر کی

---

[۱] عن ابن عمر قال رمقت النبي صلى الله عليه وسلم شهرا فكان يقرأ في الركعتين قبل الفجر بقل يا ايها الكافرون وقل هو الله احد ۱۲ م

[۲] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۴۶) باب القراءة في ركعتي الفجر، ابن ابی عمران قال حدثنی محمد بن شجاع عن الحسن بن زیاد ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۳] ملخص از معارف السنن (ج ۴ ص ۴۰) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

سنتوں کے بعد اگر کوئی بات چیت کرلی جائے تو اس سے سنتیں باطل ہوجاتی ہیں، یہ قول امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کی طرف بھی منسوب ہے، اور "دُرِّ مختار" اور "بحر" میں بعض حنفیہ کا بھی یہی قول منقول ہے لیکن جمہور حنفیہ کے نزدیک یہ قول مختار نہیں چنانچہ دُرِّ مختار ہی میں یہ تصریح ہے کہ اس سے سنتیں باطل نہیں ہوتیں، البتہ ثواب میں کمی آجاتی ہے، اسی پر فتویٰ ہے۔ اور یہ قول حدیث باب سے ماخوذ ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا صلی رکعتی الفجر فان کانت لہ الی حاجۃ کلمنی والا خرج الی الصلوٰۃ۔ معلوم ہوا کہ بلا ضرورت آپؐ بات نہ کرتے تھے۔ اور ظاہر ہے سنتوں کا منشاء یہ ہوتا ہے کہ ان کے ذریعہ توجہ الی اللہ قائم ہوجائے اور حضورِ قلب اور نشاط کے ساتھ فرائض میں شرکت ہو، اور سنتوں کے بعد بات چیت سے یہ مقصد فوت ہونے کا اندیشہ ہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کو عام انسانوں کے کلام پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، لہٰذا افضل یہی ہے کہ صرف فجر کی سنتوں میں نہیں، بلکہ دوسری سنتوں میں بھی اس بات کی رعایت رکھی جائے کہ فرائض سے پہلے بلا ضرورت کوئی بات چیت نہ ہو۔ چنانچہ البحر الرائق میں مسئلہ اسی طرح بیان کیا گیا ہے۔

بَابُ مَاجَاءَ لَاصَلَاةَ بَعْدَ طُلُوْعِ الْفَجْرِ اِلَّا رَكْعَتَيْنِ

لا صلوٰۃ بعد الفجر الا سجدتین، حضرت ابن عمرؓ کی یہ حدیث جمہور کی دلیل ہے کہ طلوع فجر کے بعد سنتِ فجر کے سوا کوئی اور نفل پڑھنا مکروہ ہے، امام ترمذیؒ نے اس پر اجماع نقل کردیا ہے، لیکن شافعیہ کا مسلک اس کے خلاف ہے، امام نوویؒ نے شافعیہ کا مفتی بہ مذہب یہ نقل کیا ہے کہ طلوع فجر کے بعد فرضِ فجر پڑھنے سے پہلے پہلے نفلیں پڑھنے میں کوئی کراہت نہیں ہے، نیز امام مالکؒ نے مدوّنہ (ص ۱۱۸ ج ۱) میں لکھا ہے[1] کہ جو شخص تہجد کا عادی ہو، اور کسی وجہ سے تہجد کی نماز نہ پڑھ سکا ہو، اس کے لئے طلوع فجر کے بعد نوافل کی اجازت ہے، لیکن عام حکم یہی ہے کہ طلوع فجر کے بعد نوافل مکروہ ہیں۔

جمہور کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب ہے جس میں صراحۃً فجر کے بعد سنت فجر کے سوا دوسری نماز سے منع کیا گیا ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث پر بعض حضرات نے کلام کیا ہے، لیکن حافظ زیلعیؒ نے نصب الرایہ[2] میں یہ حدیث تین مختلف طرق سے نقل کی ہے، اور پھر فرمایا ہے کہ اس سے

---

[1] کذا نقل فی معارف السنن (ج ۴ ص ۶۴) ۱۲ مرتب

[2] (ج ۱ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) احادیث عدم التنفل بعد طلوع الفجر ماعدا الرکعتین، طریق اول وہی ہے (باقی بر صفحۂ آئندہ)

امام ترمذیؒ کے اس قول کی تردید ہوتی ہے کہ یہ حدیث قدامہ بن موسیٰ کے سوا کسی نے روایت نہیں کی۔ اس کے علاوہ اس حدیث کی تائید صحیحین میں حضرت حفصہؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے کہ:
کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا طلع الفجر لا یصلی الا رکعتین خفیفتین[۱]۔
حافظ زیلعیؒ نے علامہ ابن دقیق العیدؒ سے نقل کرکے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی اس معروف حدیث[۲] سے بھی جمہور کے مسلک پر استدلال فرمایا ہے جس میں ارشاد ہے: "لا یمنعن احدکم (او احداً منکم) اذان بلال من سحوره فانه یؤذن (او ینادی) بلیل، لیرجع قائمکم ولینبه نائمکم" وجہ استدلال یہ ہے کہ اگر فجر کے بعد تنفل جائز ہوتا تو لیرجع قائمکم کہنے کی کوئی وجہ نہیں تھی۔
بعض شافعیہؒ نے جواز تنفل پر ابوداؤد[۳] و نسائی[۴] میں حضرت عمرو بن عنبسہ سلمیؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: قال قلت یارسول اللہ! ای اللیل اسمع؟ قال: جوف اللیل الآخر، فصل ماشئت، فان الصلاۃ مشهودة مکتوبة حتی تصلی الصبح (اللفظ لابی داؤد)۔ لیکن حضرت مولانا بنوری صاحبؒ نے معارف السنن میں فرمایا ہے کہ یہ حدیث مسند احمد (ص ۱۱۱ ج ۴ و ص ۳۸۵ ج ۴) میں زیادہ تفصیل کے ساتھ آئی ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں کہ قلت: ای الساعات افضل؟ قال: جوف اللیل الآخر، ثم الصلاۃ مکتوبة مشهودة حتی یطلع الفجر، فاذا طلع الفجر فلا صلاۃ الا الرکعتین حتی تصلی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) جو امام ترمذیؒ نے اس باب میں ذکر کیا ہے۔ طریق ثانی امام طبرانی نے معجم اوسط میں ذکر کیا ہے۔ طریق ثالث بھی امام طبرانیؒ نے اپنی معجم میں ذکر کیا ہے کذا فی الزیلعی علی الهدایۃ ای نصب الرایۃ۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۱] اللفظ لمسلم (ج ۱ ص ۲۵۰) باب استحباب رکعتی الفجر والحث علیهما الخ واخرجہ البخاری بتغیر اللفظ فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۵۷) کتاب التہجد باب التطوع بعد المکتوبۃ و باب الرکعتین قبل الظہر واخرجہ النسائی بلفظ مسلم (ج ۱ ص ۹۷) فی باب الصلوٰۃ بعد طلوع الفجر۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۲] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸۷) کتاب الاذان باب الاذان قبل الفجر وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۰) کتاب الصیام، باب بیان ان الدخول فی الصوم یحصل بطلوع الفجر الخ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[۳] (ج ۱ ص ۱۸۱) باب من رخص فیهما اذا کانت الشمس مرتفعۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۴] (ج ۱ ص ۹۷ و ۹۸) کتاب المواقیت باب اباحۃ الصلوٰۃ الی ان یصلی الصبح ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۵] (ج ۴ ص ۶۷) ۱۲ مرتب

الفجر[۱]، اس سے بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ طلوع فجر کے بعد تنفّل کی اجازت نہیں۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْاِضْطِجَاعِ بَعْدَ رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ[۲]

اذا صلى احدكم ركعتي الفجر فليضطجع على يمينه " فجر کی دو سنتوں کے بعد تھوڑی دیر کے لئے لیٹ جانا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے لیکن حنفیہ اور جمہور کے نزدیک یہ لیٹنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سُننِ عادیہ میں سے تھا نہ کہ سُننِ تشریعیہ میں سے یعنی صلوٰۃ اللیل سے تعب کی بنا پر آپؐ کچھ دیر آرام فرمالیتے تھے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص اس سُنّت عادیہ پر عمل نہ کرے تو کوئی گناہ نہیں اور اگر سُنّتِ عادیہ کی اتباع کے پیشِ نظر لیٹ جایا کرے تو موجب ثواب ہے۔ بشرطیکہ وہ رات کے وقت تہجّد میں مشغول رہا ہو۔ لیکن اس کو سنن تشریعیہ میں سے سمجھنا لوگوں کو اس کی دعوت دینا اور اس ترک پر نکیر کرنا ہمارے نزدیک جائز نہیں۔

حنفیہ کے مقابلہ میں امام شافعیؒ اضطجاع بعد رکعتی الفجر کو سنّت تشریعی قرار دیتے ہیں۔ ابن حزمؒ اور بعض دوسرے اہل ظاہر نے تو اس میں اتنا غلو کیا کہ اس کو واجب قرار دیدیا بلکہ بعض لوگوں نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ اضطجاع صحت فرض کی شرط ہے یعنی اگر اضطجاع نہ کیا تو فرض بھی صحیح نہ ہونگے۔

شوافع وغیرہ کا استدلال مذکورہ بالاحدیثِ باب سے ہے جس میں صیغہ امر وارد ہوا ہے۔

حنفیہ وجمہور کی طرف سے اس کا یہ جواب ہے کہ صیغۂ امر کی روایت شاذ ہے اصل میں یہ روایت فعلی تھی اور اس میں صرف آپؐ کا عمل بیان کیا گیا ہے۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ آپؐ کے اس عمل کو اس طرح بیان فرماتی ہیں " ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلی رکعتی الفجر فی بیتہ اضطجع علی یمینہ " کما ذکرہ الترمذی فی الباب، چنانچہ تمام حفاظ اس اضطجاع کو

---

[۱] مسند احمد میں مرہ بن کعب یا کعب بن مرہ سے بھی یہ روایت منقول ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں " الصلوٰۃ مقبولۃ حتی یطلع الصبح ثم لا صلوٰۃ حتی تطلع الشمس الخ، نیز اسی مفہوم کی ایک روایت معجم طبرانی کبیر میں حضرت عبدالرحمن بن عوف سے بھی مروی ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں " ثم الصلوٰۃ مقبولۃ حتی یطلع الفجر لا صلوٰۃ حتی تکون الشمس قدر رمح او رمحین الخ انظر مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۲۵ و ۲۲۷) باب النہی عن الصلوٰۃ بعد العصر وغیر ذلک ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

[۲] الضجعۃ بعد رکعتی الفجر قد اختلف فیہا الصحابۃ والتابعون ومن بعدہم علی ثمانیۃ اقوال، الاول انہا سنۃ والثانی انہا مستحبۃ والثالث انہا واجبۃ لا تصح صلوٰۃ الفجر بدونہا والرابع انہا بدعۃ والخامس انہا خلاف الاولی والسادس انہا لیست مقصودۃ لذاتہا وانما الغرض الفصل اما بالضجعۃ او حدیث او غیرہما والسابع انہا مستحبۃ فی البیت دون المسجد والثامن انہا مستحبۃ لمن یقوم باللیل للاستراحۃ لا مطلقاً، فمن یرد تفصیل الاقوال فلیطالع معارف السنن (ج ۴ ص ۶۸ الی ص ۷۰) ۱۲ مرتب

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے طور پر روایت کرتے ہیں اور صیغۂ امر کوئی روایت نہیں کرتا، اس کو قولی حدیث کے طور پر صیغۂ امر کے ساتھ نقل کرنے میں عبدالواحد بن زیاد متفرد ہیں اور عبدالواحد بن زیاد اگرچہ رواۃِ حسان میں سے ہیں لیکن اعمش سے ان کی روایات متکلم فیہ ہیں ــــــــ

اور ان کی یہ روایت اعمش ہی سے مروی ہے، اور اگر بالفرض انہیں مطلقاً ثقہ تسلیم کرلیا جائے تب بھی انہوں نے یہاں دوسرے ثقات کی مخالفت کی ہے۔ لہٰذا ان کی یہ روایت شاذ ہے۔ چنانچہ علامہ ابن تیمیہؒ نے بھی عبدالواحد بن زیاد کے تفرّد کی وجہ سے اس پر طعن کیا ہے اور علامہ سیوطیؒ نے تدریب الراوی میں شاذ کی مثال میں یہی حدیث پیش کی ہے۔ اور شاذ کا کم از کم حکم یہ ہے کہ اس میں توقف کیا جائے۔ اور اگر بالفرض اس حدیث کو صحیح تسلیم کرلیا جائے تب بھی یہ امر شفقت اور ارشاد پر محمول ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہؓ فرماتی ہیں: "کانَ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا طلع الفجر یصلی رکعتین خفیفتین ثم یضطجع علی شقہ الأیمن حتی یأتیہ المؤذن فیؤذنہ بالصلاۃ لم یضطجع لسنۃٍ ولکنہ کان یدأب (الدأب معناہ الجد والتعب ۱۲ مرتب) لیلہ فیستریح"[1] اس روایت کا ایک راوی اگرچہ غیر معلوم الاسم ہے[2] لیکن یہ روایت مؤیّد بالتعامل ہے کیونکہ صحابۂ کرامؓ سے کہیں یہ منقول نہیں کہ انہوں نے بطور سنّت اس عمل کا اہتمام کیا ہو[3] اور اس کی پابندی فرمائی ہو بلکہ بعض صحابۂ کرامؓ اور بہت سے تابعین نے تو اسے "بدعت" قرار دیا ہے جیسے حضرت ابن مسعود و حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم، اور اسود بن یزید، ابراہیم نخعی، سعید بن المسیّب، سعید بن جبیر وغیرہم رحمہم اللہ تعالیٰ۔ نیز ائمہ اربعہ میں سے امام مالکؒ بھی اسی کے قائل ہیں بلکہ قاضی عیاضؒ نے تو اسے جمہور علماء کا قول قرار دیا ہے، حضرت حسن بصریؒ نے اس کو بدعت اگرچہ قرار نہیں دیا لیکن اس کے خلاف اَولیٰ ہونے کے وہ بھی قائل ہیں واللہ اعلم۔

---

[1] مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۴۳ رقم ۴۷۲۲) باب الضجعۃ بعد الوتر و باب النافلۃ من اللیل ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] لیکن غیر معلوم الاسم راوی بھی اس درجہ قابل اعتبار ہے کہ ابن جریج ان سے روایت کرتے ہوئے فرماتے ہیں "اخبرنی من اصدق انّ عائشہؓ قالت الخ" انظر المصنّف لعبد الرزاق (ج ۳ ص ۴۳) باب الضجعۃ بعد الوتر رقم ۴۷۲۲

[3] البتہ بعض صحابۂ کرام کے نزدیک یہ عمل مستحب ضرور رہا ہے جیسے حضرت ابوموسیٰؓ، حضرت ابوہریرہؓ، حضرت رافع بن خدیجؓ اور حضرت انسؓ۔ انظر معارف السنن (ج ۴ ص ۶۸) ۱۲۔ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس عمل اضطجاع کی روایت میں بھی امام زہریؒ کے شاگردوں کا اختلاف ہے۔ امام اوزاعیؒ، ابن ابی ذئبؒ، عقیلؒ، یونسؒ، شعیبؒ اور ان کے اکثر شاگردوں نے یہ نقل کیا ہے کہ یہ لیٹنا رکعتی الفجر کے بعد ہوتا تھا[۱] جبکہ امام مالکؒ ناقل ہیں کہ یہ اضطجاع صلوٰۃ اللیل کے بعد رکعتی الفجر سے پہلے ہوا کرتا تھا[۲] حافظ ابن عبدالبرؒ نے امام مالکؒ کی روایت کو ترجیح دی ہے۔ کیونکہ وہ زہریؒ کے معاملہ میں احفظ اور اتقن ہیں۔ لیکن دوسرے علماء نے دوسرے حضرات کی روایت کو ترجیح دی ہے، کیونکہ وہ اکثریت میں ہیں۔ بہر حال امام مالکؒ کی روایت کو ترجیح حاصل ہو جانے کے بعد حنفیہ کے اس قول کی اور زیادہ تائید ہو جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اضطجاع صلوٰۃ اللیل سے تعب کی بناء پر تھا اور آپؐ کے اس عمل کی حیثیت سنت عادیہ کی سی تھی نہ کہ سنت تشریعیہ کی سی۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ اِذَا اُقِيْمَتِ الصَّلٰوةُ فَلَا صَلٰوةَ اِلَّا الْمَكْتُوْبَةُ

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اقیمت الصلوٰۃ فلا صلوٰۃ الا المکتوبۃ

ظہر، عصر، مغرب، عشاء چاروں نمازوں میں تو یہ حکم اجماعی ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد سنتیں پڑھنا جائز نہیں، البتہ فجر کی سنتوں کے بارے میں اختلاف ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک فجر میں بھی یہی حکم ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد اس کی سنتیں پڑھنا جائز نہیں۔ یہ حضرات حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں۔ لیکن حنفیہ اور مالکیہ حدیثِ باب کے حکم سے فجر کی سنتوں کو مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک حکم یہ ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد مسجد کے کسی گوشہ میں یا عام جماعت سے ہٹ کر فجر کی سنتیں پڑھ لینا درست ہے، بشرطیکہ جماعت کے بالکل فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔

---

[۱] کما فی روایۃ عائشۃؓ التی ذکرہا الترمذی فی الباب تعلیقاً فقال: "وقد روی عن عائشۃؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلی رکعتی الفجر فی بیتہ اضطجع علی یمینہ" مرتب عفی عنہ

[۲] کما فی المؤطا للامام مالکؒ (ص ۱۰۲، صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الوتر) مالک عن ابن شہاب عن عروۃ بن الزبیر عن عائشۃ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی من اللیل احدی عشرۃ رکعۃ یوتر منہا بواحدۃ فاذا فرغ اضطجع علی شقہ الایمن ۱۲ مرتب عفی عنہ

حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال ایک تو ان احادیث سے ہے جن میں سنت فجر کی بطور خاص تاکید کی گئی ہے[1] دوسرے بہت سے فقہاء صحابہؓ سے مروی ہے کہ وہ فجر کی سنتیں جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی ادا کرتے تھے، چند مثالیں درج ذیل ہیں:

۱۔ طحاوی[2] میں حضرت نافعؒ فرماتے ہیں: "ایقظت ابن عمرؓ لصلوٰۃ الفجر وقد اقیمت الصلوٰۃ فقام فصلی الرکعتین۔

۲۔ عن[3] ابی اسحاق قال حدثنی عبد اللہ بن ابی موسیٰ عن ابیہ حین دعاھم سعید بن العاص دعا ابا موسیٰ وحذیفۃ وعبد اللہ بن مسعود قبل ان یصلی الغداۃ ثم خرجوا من عندہ وقد اقیمت الصلوٰۃ فجلس عبد اللہ الی اسطوانۃ من المسجد فصلی الرکعتین ثم دخل فی الصلوٰۃ۔

۳۔ ابو عثمان انصاری فرماتے ہیں: "جاء[4] عبد اللہ بن عباس والامام فی

---

[1] کروایۃ عائشۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن علی شیٔ من النوافل اشد معاہدۃ منہ علی رکعتین قبل الصبح۔ وفی روایۃ اخریٰ عنہا ما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی شیٔ من النوافل اسرع منہ الی الرکعتین قبل الفجر وفی روایۃ اخریٰ عنہا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال رکعتی الفجر خیر من الدنیا وما فیہا وفی روایۃ اخریٰ عنہا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی شان الرکعتین عند طلوع الفجر لہما احب الیّ من الدنیا جمیعًا۔ انظر لہذہ الاحادیث الشریفۃ "الصحیح" للامام مسلم رحمہ اللہ تعالیٰ (ج ۱ ص ۲۵۱) باب استحباب رکعتی سنۃ الفجر والحث علیہما وتخفیفہما والمحافظۃ علیہا وبیان ما یستحب ان یقرء فیہما۔ نیز تاکید سنن فجر کے بارے میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت مروی ہے: قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا تدعوا رکعتی الفجر ولو طردتکم الخیل" رواہ احمد وابو داؤد واسنادہ صحیح۔ آثار السنن (ص ۱۸۰) باب فی تاکید رکعتی الفجر ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

[2] (ج ۱ ص ۱۸۳) باب الرجل یدخل المسجد والامام فی صلوٰۃ الفجر ولم یکن رکع أیرکع اولا یرکع ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۸۳) باب الرجل یدخل المسجد والامام فی صلوٰۃ الفجر الخ امام طحاوی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: فہذا عبد اللہ قد فعل ہذا ومعہ حذیفۃ وابو موسیٰ لا ینکران ذلک علیہ فدل ذلک علیٰ موافقتہما ایاہ اھ، اس روایت کو حافظ عبد الرزاق نے بھی مصنف میں الفاظ کے فرق کے ساتھ ذکر کیا ہے دیکھئے (ج ۲ ص ۴۴۴ رقم ۴۰۲۱) باب ہل یصلی رکعتی الفجر اذا اقیمت الصلوٰۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] طحاوی (ج ۱ ص ۱۸۳) باب الرجل یدخل المسجد والامام فی صلوٰۃ الفجر ولم یکن رکع ایرکع اولا یرکع ۱۲ مرتب

صلوٰۃ الغداۃ ولم یکن صلی الرکعتین ، فصلی عبد اللہ بن عباس الرکعتین خلف الامام ثم دخل معھم "۔

۴۔۔۔ طحاویؒ میں حضرت ابوالدرداءؓ کے بارے میں مروی ہے "۲ انہ کان ید خل المسجد والناس صفوف فی صلوٰۃ الفجر فیصلی الرکعتین فی ناحیۃ المسجد ثم ید خل مع القوم فی الصلوٰۃ "۔

۵۔۔۔ طحاویؒ ہی میں ہے کہ ابوعثمان نہدی فرماتے ہیں: "کنا نأتی عمر بن الخطابؓ قبل ان نصلی الرکعتین قبل الصبح وھو فی الصلوٰۃ فنصلی الرکعتین فی آخر المسجد ثم ندخل مع القوم فی صلوٰتھم "۔

ان تمام آثار کی اسانید صحیح ہیں اور ان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات صحابہؓ کا عمل یہ تھا کہ وہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی فجر کی سنتیں پڑھ لیا کرتے تھے۔ اس کے علاوہ جیسا کہ ہم نے عرض کیا کہ فجر کی سنتیں آکد السنن ہیں اور فجر میں قرارت بھی طویل ہوتی ہے اس لئے اگر سنن فجر کا حکم حدیث باب کے حکم سے مستثنیٰ ہو تو یہ کچھ بعید نہیں۔

جہاں تک حدیث باب کے عموم کا تعلق ہے اس پر خود شافعیہ بھی پوری طرح عمل پیرا نہیں کیونکہ اگر کوئی شخص جماعت کھڑی ہونے کے بعد اپنے گھر میں سنتیں پڑھ کر چلے تو یہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے؎ حالانکہ حدیث باب کے حکم میں یہ بھی داخل ہے اور اس میں گھر اور مسجد کی کوئی تفریق نہیں ہے۔ دوسرے " الّا المکتوبۃ " کے الفاظ میں صلاۃ فائتہ بھی داخل ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ اقامت صلوٰۃ کے بعد فائتہ کا پڑھنا جائز ہو حالانکہ شافعیہ اس کو بھی جائز نہیں کہتے۔ گویا یہ حدیث عام خص عنہ البعض کے درجے میں ہے لہٰذا اگر حنفیہ فقہاءِ صحابہؓ کے تعامل کی بنا پر اس میں مزید

۱؎ (ج ۱ ص ۱۸۳) باب الرجل یدخل المسجد الخ

۲؎ حوالۂ بالا ۱۲ م

۳؎ غالباً امام شافعیؒ کا یہ قول حضرت ابن عمرؓ کے عمل کی روشنی میں ہو: "عن نافع ان ابن عمر بینا ھو یلبس للصبح اذ سمع الاقامۃ فصلی فی الحجرۃ رکعتی الفجر ثم خرج فصلی مع الناس ، قال : وکان ابن عمر اذا وجد الامام یصلی ولم یکن رکعھا ، دخل مع الامام ، ثم یصلیھا بعد طلوع الشمس " مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۴۴۳ رقم ۴۰۱۹) باب ہل یصلی رکعتی الفجر اذا اقیمت الصلوٰۃ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

※

تخصیص پیدا کریں تو اس میں کیا حرج ہے؟

بعض حضرات نے حنفیہ کے مسلک پر بیہقی کی ایک روایت سے استدلال کیا ہے جس میں "فلا صلوٰۃ الا المکتوبۃ" کے بعد "الا رکعتی الصبح" کا استثناء موجود ہے لیکن یہ روایت نہایت ضعیف ہے امام بیہقی اس روایت کو نقل کرکے فرماتے ہیں "ھذہ الزیادۃ لا اصل لھا"۔

اسی طرح کی ایک روایت بعض شافعیہ پیش کرتے ہیں جس میں حدیث باب کے بعد یہ مذکور ہے "قیل یارسول اللہ، ولا رکعتی الفجر؟ قال ولا رکعتی الفجر" لیکن اس روایت کا ضعف پہلی روایت سے بھی زیادہ ہے۔ مختصر یہ کہ یہ دونوں روایتیں سنداً ناقابل استدلال ہیں۔ واللہ اعلم۔

باب ما جاء فیمن تفوتہ الرکعتان قبل الفجر یصلیھما بعد صلوٰۃ الصبح

خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاقیمت الصلوٰۃ نصلیت (ای صلی قیس) معہ الصبح ثم انصرف النبی صلی اللہ علیہ وسلم فوجدنی اصلی فقال مھلاً[۳] یا قیس اصلوتان معاً؟ قلت یا رسول اللہ! انی لم اکن رکعت رکعتی الفجر، فلا فلا اذ

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر کوئی شخص فجر کی سنتیں فرض سے پہلے نہ پڑھ سکا تو وہ ان کو فرض کے بعد طلوع شمس سے پہلے ادا کرسکتا ہے۔ یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، اور اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "فلا اذن" کو "فلا بأس اذن" کے معنی پر محمول کرتے ہیں یعنی اگر وہ دو رکعتیں رہ گئی تھیں تو ان کے پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے نیز بعض روایات میں یہاں "فلا اذن" کی جگہ "فسکت[۴] النبی صلی اللہ علیہ وسلم" کے

[۱] (ج ۲ ص ۴۸۳) باب کراہیۃ الاشتغال بہا بعد ما اقیمت الصلوٰۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۲] سنن کبریٰ بیہقی (حوالۂ بالا) ۱۲

[۳] قولہ "مھلاً یا قیس" قال الشیخ (الانور الکشمیری) ہل قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ہذا قبل شروعہ فی الصلوٰۃ او بعدہ او عندہ؟ الاول خلاف نص الحدیث والثالث خلاف الذوق السلیم فتعین الثانی وہو الظاہر فلعلہ قصد الذہاب الی بیتہ بعد الفراغ فقال لہ مھلاً فنحاہ: الکفف فاستوقفہ۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۹۰) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ ورعاہ

[۴] سنن ابن ماجہ (ص ۸۰) باب ما جاء فیمن فاتتہ الرکعتان قبل صلوٰۃ الفجر متی یقضیہما۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

الفاظ اور بعض میں " فسکت[1] النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومضی ولم یقل شیئاً" کے الفاظ آئے ہیں[2] جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے حضرت قیسؓ کے عذر کو قبول فرمالیا تھا، ان تمام الفاظِ حدیث سے شوافع وغیرہ کا استدلال ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک فجر کے فرض کے بعد طلوعِ شمس سے پہلے سنتیں پڑھنا جائز نہیں بلکہ ایسی صورت میں طلوعِ شمس کا انتظار کرنا چاہئے اور اس کے بعد سنتیں پڑھنی چاہئیں۔ حنفیہ کی تائید میں وہ تمام احادیث پیش کی جاسکتی ہیں جو صلوٰۃ بعد الفجر کی ممانعت پر دلالت[3] کرتی ہیں اور

---

[1] مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۴۴۲ رقم ۴۰۱۶) باب ہل یصلی رکعتی الفجر اذا قیمت الصلوٰۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] حضرت علامہ بنوری قدس سرہ معارف السنن (ج ۴ ص ۹۲) میں لکھتے ہیں: "قال الشیخ (الانور الکشمیری) وفی بعض الروایات " فضحک النبی صلی اللہ علیہ وسلم " ولم اقف علی روایۃ " فضحک " فلینظر من اخرجہ اھ

الحمد للہ احقر مرتب کو " روایت ضحک " مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۵۴) میں " باب فی رکعتی الفجر اذا فاتتہ " کے تحت مل گئی۔ " حدثنا ہشیم قال اخبرنا عبدالملک عن عطاء ان رجلاً صلی مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ الصبح فلما قضی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الصلوٰۃ قام الرجل فصلی الرکعتین فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما ہاتان الرکعتان؟ فقال یا رسول اللہ جئت وانت فی الصلوٰۃ ولم اکن صلیت الرکعتین قبل الفجر فکرہت ان اصلیہما وانت تصلی فلما قضیت الصلوٰۃ قمت فصلیت الصلوٰۃ فضحک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولم یأمرہ ولم ینہہ۔

غالباً اس روایت کے حضرت علامہ بنوری قدس سرہ کو نہ ملنے کی وجہ یہ تھی کہ اس روایت کی تحقیق کے وقت ان کے پاس مصنف ابن ابی شیبہ موجود نہ تھی جبکہ یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ ہی میں مروی ہے، ہماری اس بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ تقریباً نو ابواب کے بعد " باب ما جاء ان صلوٰۃ اللیل مثنیٰ مثنیٰ " کے تحت شرح میں امام ابوحنیفہؒ کی ایک دلیل بیان کرتے ہوئے مصنف ابن ابی شیبہ کے بارے میں حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں۔ قال الراقم: لیس عندی المصنف " دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۱۲۰) ۱۲ رشید اشرف تجاوز اللہ عن زللہ ومعاصیہ۔

[3] اس معنیٰ کی چند احادیث پیش خدمت ہیں:

(۱) عن ابن عباسؓ قال سمعت غیر واحد من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منہم عمر بن الخطاب وکان احبہم الیّ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن الصلوٰۃ بعد الفجر حتی تطلع الشمس وبعد العصر حتی تغرب الشمس رواہ الشیخان۔ (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

معنیً متواتر ہیں نیز حنفیہ کی ایک دلیل اگلے باب[1] میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من لم یصل رکعتی الفجر فلیصلہما بعد ما تطلع الشمس" اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث عمرو بن العاصم الکلابی کا تفرد ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ عمرو بن[2] عاصم "صدوق" راوی ہیں لہذا ان کی یہ حدیث حسن سے کم نہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اول تو امام ترمذیؒ کی تصریح کے مطابق وہ منقطع ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں "واسناد ھذا الحدیث لیس بمتصل" دوسرے "فلا اذن[3]" کے معنی ہمارے نزدیک "فلا بأس اذن" نہیں بلکہ "فلا تصل اذن" ہے اور یہ توجیہ اگرچہ تبادر کے خلاف ہے لیکن مذکورہ بالا دلائل کی وجوہ سے اس کو اختیار کئے بغیر چارہ نہیں واللہ اعلم بالصواب۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْأَرْبَعِ قَبْلَ الظُّهْرِ

عن علی قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی قبل الظہر اربعاً و

---

(۲) وعن ابی سعید الخدری قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : لا صلوٰۃ بعد صلوٰۃ العصر حتی تغرب الشمس ولا صلوٰۃ بعد صلوٰۃ الفجر حتی تطلع الشمس" رواہ الشیخان

(۳) وعن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن الصلوٰۃ بعد العصر حتی تغرب الشمس وعن الصلوٰۃ بعد الصبح حتی تطلع الشمس" رواہ الشیخان

(۴) وعن عمرو بن عنبسۃ السلمیؓ قال قلت یا نبی اللہ ! اخبرنی عما علمک اللہ واجہلہ، اخبرنی عن الصلوٰۃ، قال : صل صلوٰۃ الصبح ثم اقصر عن الصلاۃ حتی تطلع الشمس الخ رواہ مسلم واحمد،

طالع لہذہ الاحادیث المبارکۃ "آثار السنن" للنیموی (ص ۱۷۸ و ۱۷۹) باب کراہۃ التطوع بعد صلوٰۃ العصر وصلوٰۃ الصبح ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

[1] باب ما جاء فی اعادتہما بعد طلوع الشمس (ج ۱ ص ۸۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] عمرو بن عاصم بن عبید اللہ الکلابی القیسی ابو عثمان البصری صدوق فی حفظہ شیٔ من صغار التاسعۃ مات سنۃ ثلث عشرۃ برمز (ع) "تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۷۲، رقم ۶۱۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] راجع لتحقیق قولہ فلا اذن اہو للاقرار ام للانکار معارف السنن (ج ۴ ص ۹۲ تا ۹۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

بعدھا رکعتین ۔ اس حدیث کے مطابق حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ظہر کی سنن قبلیہ چار رکعتیں ہیں، امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے ۔ اور مہذب میں تو امام شافعیؒ کا صرف یہی قول نقل کیا گیا ہے جبکہ امام شافعیؒ اپنے قول مشہور کے مطابق نیز امام احمدؒ اس بات کے قائل ہیں کہ ظہر کی سُنن قبلیہ صرف دو رکعتیں ہیں ۔ ان حضرات کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت[ل] سے ہے جو اگلے باب (باب ماجاء فی الرکعتین بعد الظہر) میں مروی ہے "صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم رکعتین قبل الظہر ورکعتین بعدھا"۔

جمہور کا کہنا ہے کہ اکثر روایات چار رکعتوں کے مسنون ہونے پر دال ہیں مثلاً :-

۱۔ حضرت علیؓ کی روایت مرویہ فی الباب جو اوپر ذکر کی جا چکی ہے ۔

۲۔ روایت[ل] ابو ایوب انصاریؓ : " قال اَدمن[ل] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اربع رکعات بعد زوال الشمس فقلت یا رسول اللہ ! انک تدمن ھؤلاء الاربع رکعات فقال یا ابا ایوب اذا زالت الشمس فتحت ابواب السماء فلن تُرتج[ل] حتی یصلی الظہر فاُحب ان یصعد لی فیھن عمل صالح قبل ان تُرتج فقلت یا رسول اللہ ! اوفی کلھن قراءۃ قال نعم قلت بینھن تسلیم فاصل قال لا الا التشھد ۔

۳۔ اگلے سے پیوستہ باب[ھ] میں حضرت ام حبیبہؓ کی روایت مروی ہے ، فرماتی ہیں : "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من حافظ علی اربع رکعات قبل الظہر و

ل نیز ان کا استدلال حضرت عائشہؓ ، حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایات سے بھی ہے حضرت عائشہؓ کی روایت تو اسی بحث کے آخر میں آگے آرہی ہے ، جبکہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سنن ابن ماجہ (ص ۸۰) میں " باب ماجاء فی ثنتی عشرۃ رکعۃ من السنۃ " کے تحت مروی ہے ، قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی فی یوم ثنتی عشرۃ رکعۃ بنی لہ بیت فی الجنۃ رکعتین قبل الفجر ورکعتین قبل الظہر" الخ ۔ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت ترمذی (ج ۱ ص ۸۳) باب ماجاء انہ یصلیھما (ای الرکعتین بعد المغرب) فی البیت " کے تحت مروی ہے قال : حفظت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عشر رکعات کان یصلیھا باللیل والنہار ، رکعتین قبل الظہر و رکعتین بعدھا الخ ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ للتزود لغد

ل طحاوی (ج ۱ ص ۱۶۵) باب التطوع باللیل والنہار کیف ھو ۱۲ مرتب ل قولہ "اَدمن" اَدمن الشئ : ہمیشہ کرنا ۱۲ از مرتب عفی عنہ

ل علی البناء للمفعول آخرہ جیم ای فلن تغلق ۱۲ مرتب عفی عنہ

ھ " باب آخر " بعد باب ماجاء فی الرکعتین بعد الظہر (ص ۸۳) ۱۲ مرتب

اربع بعدها حرمه الله علی النار"۔

۴۔۔۔روایت عائشہؓ: قالت[1] قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ثابر[2] علی اثنتی عشرۃ رکعۃ فی الیوم واللیلۃ دخل الجنۃ اربعاً قبل الظهر ورکعتین بعدها ورکعتین بعد المغرب ورکعتین بعد العشاء ورکعتین قبل الفجر۔

۵۔۔۔اگلے سے پیوستہ باب[3] میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے" ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا لم یصل اربعاً قبل الظهر صلاهن بعدها"۔

مذکورہ بالا نیز دوسری بہت سی روایاتِ کثیرہ چار رکعتوں کے مسنون ہونے پر صریح ہیں۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کا تعلق ہے اس میں ظہر کی سنن قبلیہ کا نہیں بلکہ ایک اور نماز کا بیان ہے جسے صلاۃ الزوال کہتے ہیں۔ یہ دو نفلیں تھیں جو آپؐ زوال کے فوراً بعد پڑھا کرتے تھے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ سے متعدد روایات اربع قبل الظہر کی سنیت پر مروی ہیں اس کے باوجود انہی سے ظہر سے پہلے دو رکعتوں کا ذکر بھی بعض روایات میں آیا ہے چنانچہ ترمذی[4] ہی میں عبداللہ بن شقیق سے مروی ہے فرماتے ہیں " سألت عائشۃؓ عن صلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقالت: کان یصلی قبل الظهر رکعتین وبعدها رکعتین الخ"

لہٰذا ظاہر یہ ہے کہ" اربع رکعات قبل الظهر" اور رکعتین قبل الظهر، دونوں نمازیں الگ الگ تھیں۔ چار تو سنن قبلیہ تھیں اور دو صلوۃ الزوال یا پھر تحیۃ المسجد۔

حافظ ابن جریر طبری نے فرمایا[5] کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دونوں باتیں ثابت ہیں، ظہر سے پہلے چار رکعتیں پڑھنا بھی اور دو رکعتیں پڑھنا بھی، البتہ چار رکعتوں کی روایات زیادہ ہیں اور دو رکعتوں کی کم ہیں، لہٰذا دونوں طریقے درست ہیں۔ واللہ اعلم۔

بَابُ اٰخَرُ

عن عائشۃؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا لم یصل اربعاً

---

[1] سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۵۶) ثواب من صلی فی الیوم واللیلۃ ثنتی عشرۃ رکعۃ سوی المکتوبۃ الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] ثابر یثابر مثابرۃ، المثابرۃ الحرص علی الفعل والقول وملازمتهما، حاشیۂ نسائی ج ۱ ص ۲۵۶ - ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] باب آخر (ج ۱ ص ۸۲) ۱۲ مرتب

[4] (ج ۱ ص ۸۳) باب ماجاء فی الرکعتین بعد العشاء ۱۲ مرتب [5] معارف السنن (ج ۴ ص ۱۰۵) ۱۲ م

قبل الظهر صلاهن بعدها، اسی حدیث کے مطابق جمہور کا مسلک ہے کہ اگر ظہر کی سُنن قبلیہ چھوٹ جائیں تو انہیں بعد میں پڑھ لیا جائے۔ پھر اس بعد کی ادائیگی کے بارے میں حنفیہ کے دو قول ہیں، پہلا قول یہ ہے کہ ان کی ادائیگی رکعتین سے پہلے ہوگی وھذا القول منسوب الی محمد بن الحسن واختارہ عامۃ المتون۔ دوسرا قول جو خود امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب ہے یہ ہے کہ ان چار سنتوں کی ادائیگی رکعتین کے بھی بعد ہوگی، یہی قول مفتی بہ ہے، اور حضرت عائشہؓ کی ایک روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا فاتتہ الاربع قبل الظہر صلاھا بعد الرکعتین بعد الظہر[1] واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْأَرْبَعِ قَبْلَ الْعَصْرِ

کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی قبل العصر اربع رکعات یفصل بینھن بالتسلیم علی الملائکۃ المقربین ومن تبعھم من المسلمین والمؤمنین، "بالتسلیم" سے مراد سلام معروف نہیں، بلکہ تشہد ہے، کیونکہ تشہد میں یہ الفاظ بھی ہیں: السلام علیك أیھا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین۔ چنانچہ یہ رکعتیں ایک ہی سلام سے پڑھی جائیں گی۔ البتہ شافعیہؒ اور حنابلہؒ کے نزدیک فصل بہتر ہے، کما نبہ علیہ الترمذیؒ۔

رحم اللہ امرأ صلی قبل العصر أربعاً حضرت حکیم الامت قدس سرہ فرماتے ہیں کہ ان چار رکعات کی کوئی معین فضیلت بیان کرنے کے بجائے مطلق رحمت کا ذکر اس بات کی دلیل ہے کہ ان کا ثواب اتنا زیادہ ہے کہ قید بیان میں نہیں آسکتا۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ يُصَلِّيهِمَا فِي الْبَيْتِ

تمام سُنن ونوافل میں افضل یہی ہے کہ گھر میں پڑھی جائیں، البتہ اگر گھر اگر مشغول

[1] سنن ابن ماجہ (ص ۸۰) باب من فاتتہ الاربع قبل الظہر، ابو عبداللہ امام ابن ماجہؒ اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: لم یحدث بہ الا قیس عن شعبۃ" بہر حال قیسؒ ایک صدوق راوی ہیں چنانچہ حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں "تقریب التہذیب" (ج ۲ ص ۱۲۸، حرف القاف رقم ۱۳۹) میں تحریر فرماتے ہیں:
قیس بن الربیع الاسدی ابو محمد الکوفی صدوق تغیر لما کبر، ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

ہو جانے کا اندیشہ ہو تو مسجد ہی میں پڑھ لی جائیں ۔ آجکل چونکہ سستی کا غلبہ ہے اس لئے مسجد میں پڑھنے پر فتویٰ دیا گیا ہے ۔ لیکن جس شخص کو اعتماد ہو کہ گھر جا کر سنتیں فوت نہ ہوں گی اس کیلئے آج بھی گھر میں پڑھنا افضل ہے ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ التَّطَوُّعِ سِتَّ رَكَعَاتٍ بَعْدَ الْمَغْرِبِ

من صلی بعد المغرب ست رکعات لم یتکلم فیما بینھن بسوء عدلن له بعبادة ثنتی عشرة سنة ۔ اس حدیث میں مغرب کے بعد چھ رکعات کی فضیلت بیان کی گئی ہے کہ وہ بارہ سال کی عبادت کے برابر ہیں ۔ اس نماز کو عرفِ عام میں " صلاۃ الاوّابین " کہا جاتا ہے ۔ لیکن صحیح احادیث میں " صلاۃ الاوّابین " نمازِ چاشت کو کہا گیا ہے[1] ، اور مفسرین نے یہ لطیفہ لکھا ہے کہ نماز چاشت کا یہ نام اس آیت سے ماخوذ ہے جس میں حضرت داؤد علیہ السلام کے لئے فرمایا گیا ہے إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ[2] اس میں اشراق کے وقت تسبیح کا ذکر ہے ، پھر ارشاد ہے : وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَّهُ أَوَّابٌ[3].

مغرب کے بعد کی نوافل کیلئے صلاۃ اوابین کا لفظ معروف کتب حدیث میں نہیں ملتا ، لیکن علامہ حلبیؒ نے شرح منیہ کبیری[4] میں مبسوط کے حوالے سے حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث نقل کی ہے ؛ من صلی بعد المغرب بست رکعات کتب من الاوّابین ، وتلا : إِنَّهُ

---

[1] چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۴۰۶) باب من کان یصلیہا (ای صلوۃ الضحی) میں حضرت زید بن ارقمؓ سے مروی ہے " قال خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی اہل قباء وہم یصلون صلوۃ الضحی فقال صلاۃ الاوابین اذا رمضت الفصال من الضحی " نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۴۰۸) ہی میں حضرت ابوھریرہ سے مروی ہے " قال اوصانی خلیلی ان اصلی صلاۃ الضحی فانہا صلاۃ الاوابین " نیز مصنف (ج ۲ ص ۴۰۸) ہی میں باب ای ساعۃ تصلی الضحی " کے تحت حضرت علیؓ کے بارے میں مروی ہے " انہ رآہم یصلون الضحی عند طلوع الشمس فقال ہلا ترکوہا حتی اذا کانت الشمس قدر رمح او رمحین صلوہا فذلک صلوۃ الاوابین " ۱۲ رشید اشرف سیفی تجاوز اللہ عن ذنوبہ

[2] آیت ۱۸ سورۂ ص پارہ ۲۳ ، ترجمہ : تحقیق مسخر کیا ہم نے پہاڑوں کو ساتھ اس کے تسبیح کہتے تھے دن ڈھلے اور سورج نکلے " (ترجمہ حضرت شاہ رفیع الدینؒ) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] آیت ۱۹ سورۂ ص پارہ ۲۳ ، ترجمہ : " اور جانور اکٹھے کئے ہوئے ہر ایک واسطے اس کے جواب دینے والے تھے " (ایضاً) ۱۲

[4] یعنی غنیۃ المستملی فی شرح منیۃ المصلی (ص ۳۸۵ ، فصل فی النوافل) طبع سہیل اکیڈمی لاہور پاکستان ۱۲ مرتب عفی عنہ

كَانَ لِلْاَوَّابِيْنَ غَفُوْرًا۔ مگر علامہ بنوریؒ معارف السنن میں فرماتے ہیں کہ مجھے اس کا کوئی ماخذ کتب حدیث میں نہیں ملا[1] بہر حال! اصطلاح میں کوئی تنگی نہیں ہے۔ لہٰذا اس نام سے اس نماز کو یاد کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ یہ چھ رکعتیں دو سنت مؤکدہ کے علاوہ ہوں گی یا ان کو شامل کر کے چھ رکعات شمار ہوں گی؟ فقہاءؒ کے دونوں قول ملتے ہیں، احوط یہ ہے کہ چھ رکعات دو سنتوں کے علاوہ پڑھی جائیں، لیکن حدیث کے الفاظ میں اس کی بھی گنجائش ہے کہ دو سنتوں کو شامل کر کے چھ شمار کی جائیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْعِشَاءِ

قولہ وبعد العشاء رکعتین، عشاء کے بعد دو رکعات ہمارے نزدیک رواتب میں سے ہیں، اور دو نفلیں غیر راتبہ ہیں، دو راتبہ کا ثبوت حدیث باب سے ہوتا ہے، اور اس کے ساتھ دو غیر راتبہ کا ثبوت صحیح بخاری[3] کتاب العلم میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے ہوتا ہے: نصلّی النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم العشاء ثم جاء الی منزلہ فصلّی اربع رکعات ثم نام۔

البتہ اربع قبل العشاء کے ثبوت میں کوئی حدیث معروف کتب حدیث میں نہیں ملتی، اگرچہ تمام فقہاء حنفیہؒ اربع قبل العشاء کو سنن غیر رواتب میں بالتزام ذکر کرتے ہیں۔ کبیری شرح منیۃ المصلی میں دلیل کے طور پر یہ حدیث ذکر کی ہے کہ من صلّی قبل العشاء اربعًا کانما تہجد من لیلتہ الخ اور سنن سعید بن منصورؒ کا حوالہ دیا ہے، لیکن علامہ بنوریؒ نے معارف السنن[4]

---

[1] (ج ۴ ص ۱۱۳) مرتب

[2] البتہ محمد بن المنکدر سے مرسلاً مروی ہے، من صلی ما بین المغرب والعشاء فانہا من صلاۃ الاوابین، دیکھئے جمع الجوامع (طبع الہیئۃ المصریۃ العامۃ للکتاب ج ۱ ص ۷۹۴) مرتب عفی عنہ

[3] (ج ۱ ص ۲۲) باب العلم والعظۃ باللیل ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] (ج ۴ ص ۱۱۵) تحقیق اربع قبل العشاء فی باب ماجاء فی فضل التطوع ست رکعات بعد المغرب ۱۲ مرتب عفی عنہ

میں ثابت کیا ہے کہ یہاں صاحب کبیری سے تسامح ہوا ہے[1]۔ اصل حدیث یوں ہے کہ من صلی قبل الظھر اربعا کأنما تھجد من لیلتہ۔ لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں۔

البتہ اربع قبل العشاء کے ثبوت پر حضرت عبد اللہ بن مغفلؓ کی اس معروف حدیث سے استدلال کیا جا سکتا ہے جس میں ارشاد ہے: بین کل اذانین صلاۃ لمن شاء[2]۔ اس سے معلوم ہوا کہ عشاء سے قبل بھی نماز ثابت ہے، اور چار رکعات کی تعیین اس طرح ممکن ہے کہ تمام نمازوں میں سنن قبلیہ کی تعداد اس وقت کے فرائض کی برابر ہوتی ہے۔ چنانچہ فجر میں دو، ظہر میں چار اور عصر میں چار رکعات مسنون ہیں، اس کا تقاضا یہ ہے کہ عشاء سے قبل بھی چار رکعات ہوں۔ البتہ مغرب کی نماز کا استثناء اسی حدیث کے

---

[1] احقر مرتب عرض گذار ہے کہ علامہ حلبی نے کبیری میں روایت "من صلی قبل العشاء اربعا کأنما تہجد من لیلتہ" کے الفاظ کے ساتھ ذکر نہیں کی بلکہ ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے "عن البراء بن عازب قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی "قبل الظہر" اربعا کان کأنما تہجد من لیلتہ ومن صلاھن بعد العشاء کان کمثلھن من لیلۃ القدر" رواہ سعید بن منصور فی سننہ۔ لہٰذا علامہ بنوریؒ کا صاحب کبیری کی طرف تسامح کی نسبت کرنا بظاہر درست نہیں معلوم ہوتا، اس لئے کہ انہوں نے یہ روایت دوسرے محدثین ہی کی طرح ذکر کی ہے۔ یعنی "من صلی قبل الظہر اربعا"، بلکہ صاحب کبیری تو آگے چلکر خود تصریح کرتے ہیں۔ "واما الاربع قبلہا (ای العشاء) فلم یذکر فی خصوصہا حدیث لکن یستدل لہ بعموم مارواہ الجماعۃ من حدیث عبد اللہ بن مغفل انہ علیہ السلام قال بین کل اذانین صلاۃ بین کل اذانین صلاۃ ثم قال فی الثالثۃ لمن شاء فہذا مع عدم المانع من التنفل قبلہا یفید الاستحباب لکن کونہا اربعا یتمشی علی قول ابی حنیفۃ لانہا الافضل عندہ فیحمل علیہا لفظ الصلاۃ حملاً للمطلق علی الکامل ذاتاً ووصفاً۔ (کبیری شرح منیۃ المصلی (ص ۳۸۵، طبع سہیل اکیڈمی لاہور) فصل فی النوافل۔ صاحب کبیری کے مذکورہ کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی اربع قبل العشاء کی سنیت پر سوائے عبد اللہ بن مغفلؓ کی روایت عمومی "بین کل اذانین صلاۃ الخ" کے اور کوئی روایت ثابت نہیں۔ لہٰذا یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے کہ وہ "من صلی قبل الظہر اربعا" کی جگہ "من صلی قبل العشاء اربعا" روایت کر دیں۔ واللہ اعلم۔

رشید اشرف تجاوز اللہ عن زللہم ومعاصیہم۔

[2] جامع ترمذی (ج ۱ ص ۴۶) باب ما جاء فی الصلوٰۃ قبل المغرب۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

❖ ❖ ❖

بعض[1] طرق میں موجود ہے، جس پر مفصل بحث مستقل باب[2] کے تحت گذر چکی ہے۔ تم شرح الباب۔

بَابُ مَاجَاءَ اَنَّ صَلٰوۃَ اللَّیْلِ مَثْنٰی مَثْنٰی!

عن ابن عمرؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال "صلوٰۃ اللیل[3] مثنیٰ مثنیٰ"

اس حدیث کے مطابق جمہور[4] اور صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ رات کی نفلوں کو دو دو رکعت کرکے پڑھنا افضل ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ وہ چار چار رکعت کرکے پڑھنے کو افضل کہتے ہیں۔ ان کی دلیل صحیحین[5] میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس میں وہ فرماتی ہیں: ماکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدیٰ عشرۃ رکعۃ یصلی اربعًا فلا تسأل عن حسنھن وطولھن ثم یصلی اربعًا فلا تسأل عن حسنھن وطولھن ثم یصلی ثلاثًا (اللفظ للبخاری)

---

[1] چنانچہ سنن دارقطنی (ج۱ ص ۲۶۴) میں "باب الحث علی الرکوع بین الاذانین فی کل صلوٰۃ والرکعتین قبل المغرب والاختلاف فیہ" کے تحت اور سنن کبریٰ بیہقی (ج۲ ص ۴۷۴) میں "باب من جعل قبل صلوٰۃ المغرب رکعتین" کے تحت یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "ان عند کل اذانین رکعتین ما خلا صلوٰۃ المغرب (وفی البیہقی "ما خلا المغرب")" ۱۲ مرتب بقرہ اللہ بعیوب نفسہ

[2] دیکھئے درس ترمذی (ج۱ ص ۴۳۰ و ۴۳۱، طبع اول) باب ماجاء فی الصلوٰۃ قبل المغرب ۱۲ مرتب

[3] قولہ: "صلوٰۃ اللیل مثنیٰ مثنیٰ" ہذہ الجملۃ مفیدۃ للقصر لحصر المبتدأ فی الخبر فحملہ الشافعیؒ علی ان القصر للافضلیۃ وکذا حملہ الجمہور کما فی "الفتح" (ج۲ ص ۳۹۸) وقال مالکؒ: القصر لبیان الجواز ای لایجوز غیر ذلک باللیل، کذا فی معارف السنن (ج۴ ص ۱۱۸) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] بلکہ امام مالکؒ رات کو چار رکعت نفلیں ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کو ناجائز کہتے ہیں کما حکاہ ابن دقیق العید فی شرح العمدۃ والعراقی فی شرح التقریب، انظر معارف السنن (ج۴ ص ۱۱۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[5] صحیح بخاری (ج۱ ص ۱۵۴) باب قیام النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل فی رمضان وغیرہ، کتاب التہجد، وصحیح مسلم (ج۱ ص ۲۵۴) باب صلوٰۃ اللیل وعدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ

لیکن جمہور کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ صحیح مسلم[1] کی روایت میں یہ تصریح ہے کہ یہ چار چار رکعتیں آپ دو دو سلاموں کے ساتھ پڑھتے تھے۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی کوئی دلیل نہ مل سکی البتہ مصنف ابی شیبہ میں حضرت ابن مسعودؓ کا ایک اثر مروی ہے جس سے وہ استدلال کر سکتے ہیں "من[2] صلی اربعًا بتسلیمۃ باللیل عدلن بقیام لیلۃ القدر[3]" (وھذا الحدیث وان کان موقوفًا لکن الموقوف فی مثلہ فی حکم المرفوع فان الاخبار بفضل عمل لا یمکن الا بتوفیق من الشارع علیہ السلام، معارف السنن ج۴ ص ۱۲۰، مرتب) لیکن جمہور کی طرف سے اس کا بھی یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ وہ "اربع قبل العشاء" پر محمول ہے نہ کہ صلاۃ اللیل پر کما قیل۔ چنانچہ دلیل کے اعتبار سے جمہور ہی کا مسلک راجح ہے اور امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے اور متاخرین نے فتویٰ بھی اسی پر دیا ہے واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَصْفِ صَلَاةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِاللَّيْلِ

یہاں امام ترمذیؒ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاۃ اللیل کے سلسلے میں متعدد ابواب قائم کئے ہیں۔ ان تمام احادیث کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ سے تہجد کی تعداد میں مختلف روایات مروی ہیں۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے حالات اور نشاط کے مطابق کبھی کم رکعتیں پڑھتے، کبھی

---

[1] (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلوٰۃ اللیل وعدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل وان الوتر رکعۃ وان الرکعۃ صلوٰۃ صحیحۃ، روایت اس طرح مروی ہے "عن عائشۃ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فیما بین ان یفرغ من صلوٰۃ العشاء وہی التی یدعو الناس العتمۃ الی الفجر احدی عشرۃ رکعۃ یسلم بین کل رکعتین ویوتر بواحدۃ الخ ۱۲ مرتب

[2] حضرت بنوریؒ نے معارف السنن (ج ۴ ص ۲۰) میں یہ اثر انہی الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے لیکن پھر آگے تحریر فرماتے ہیں: "قال الراقم: لیس عندی المصنف ولم اقف علی روایۃ ابن مسعود ہذہ" احقر (مرتب) کو مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۳۴۳ باب فی اربع رکعات بعد العشاء) میں یہ روایت وکیع عن عبدالجبار بن عباس عن قیس بن وہب عن مرۃ عن عبداللہ کے طریق سے اور زیادہ واضح الفاظ کے ساتھ مل گئی "من صلی اربعًا بعد العشاء لا یفصل بینہن بتسلیم عدلن بمثلہن من لیلۃ القدر" رشید اشرف سیفی

[3] حضرت بنوریؒ نے چند اور روایات بھی امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی تائید میں ذکر کی ہیں لیکن تمام روایات ایسی ہیں جو امام ابو حنیفہؒ کے مسلک پر صریح نہیں اور جمہور کی جانب سے ان کا جواب دیا جا سکتا ہے، دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۱۲۰ و ۱۲۱) ۱۲ مرتب

۳۔ لیکن مجلس سے پیوستہ حاشیہ میں جن الفاظ کے ساتھ حدیث نقل کی گئی ہے اس کی روشنی میں یہ جواب نہیں چل سکتا اس لئے کہ اس میں

زیادہ، چنانچہ ان سب روایتوں پر عمل جائز ہے۔ اور اگرچہ آپ سے روایات میں وترسمیت تیرہ[۱۳] رکعات سے زیادہ ثابت نہیں، لیکن اس سے زائد میں کوئی ممانعت بھی نہیں ہے۔ اور ان ابواب میں ایک رکعت پڑھنے کا جو ذکر آیا ہے اس کی پوری تفصیل انشاء اللہ ابواب الوتر کے تحت آئیگی۔

بَابُ فِی نُزُولِ الرَّبِّ تَبَارَكَ وَتَعَالٰی اِلَی السَّمَاءِ الدُّنْیَا كُلَّ لَیْلَةٍ

ینزل اللہ تبارك وتعالیٰ الی السماء الدنیا كل لیلۃ حین یمضی ثلث اللیل الاوّل فیقول انا الملك من ذا الذی یدعونی فاستجیب لہ، من ذا الذی یسألنی فأعطیہ، من ذا الذی یستغفرنی فاغفر لہ فلا یزال كذلك حتی یضیئ الفجر"

حدیث کا منشأ تو واضح ہے کہ رات کا پہلا تہائی حصہ گذرنے کے بعد اللہ تعالیٰ کی خاص رحمت بندوں پر متوجہ ہوتی ہے، اور مقصد یہ ہے کہ بندے اس وقت سے فائدہ اٹھائیں، اور اس کو عبادات اور دعاء ومناجات میں صرف کریں۔ حدیث کا عملی پیغام تو یہی ہے، اور اصل اہمیت اسی پیغام کو حاصل ہے۔ لیکن چونکہ حدیث میں الفاظ یہ فرمائے گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ثلث لیل گذرنے پر سمارِ دنیا کی طرف نزول فرماتے ہیں، اس لئے اس حدیث میں بڑے معرکۃ الآراء کلامی مسائل پیدا ہوگئے جو کسی زمانے میں بحث ومناظرہ اور نزاع وجدال کا سبب بنے رہے ہیں۔ اب اگرچہ ان مباحث میں وہ شدت باقی نہیں رہی، اور وہ فرقے بھی ختم ہوگئے جن کی وجہ سے یہ مباحث ابھرے تھے، لیکن چونکہ ان مسائل کے تذکرے سے قدیم کتابیں لبریز ہیں، اور اصل مسئلے کی حقیقت سمجھنی بھی ضروری ہے، اس لئے اس بحث کا بہت مختصر خلاصہ یہاں بیان کیا جاتا ہے:-

جن احادیث میں باری تعالیٰ کے لئے "نزول" یا کوئی اور ایسا فعل[۱] ثابت کیا گیا ہو جو بظاہر حوادث کی صفت ہے، اس کے بارے میں بنیادی طور پر چار مذاہب مشہور ہیں:-

۱ــــ پہلا مذہب مُشبّہ کا ہے جو ان الفاظ کو ان کے ظاہر اور حقیقی معنیٰ پر محمول کرتے ہیں اور یہ

---

[۱] مثلاً حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث مرفوع میں ارشاد ہے "قال اللہ عزوجل اذا تقرب عبدی منی شبراً تقربتُ منہ ذراعاً واذا تقرب منی ذراعاً تقربتُ منہ باعاً او (قال) بوعاً واذا اتانی یمشی اتیتہ ہرولۃً، صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۴۳) کتاب الذکر والدعاء والتوبۃ والاستغفار، باب فضل الذکر والدعاء والتقرب الی اللہ تعالیٰ وحسن الظن بہ ۱۲ رشید اشرف سیفی

کہتے ہیں کہ (معاذاللہ) یہ صفات اللہ تعالیٰ کیلئے اسی طرح ثابت ہیں جس طرح حوادث میں ثابت ہوتی ہیں۔ یہ مذہب باطلِ محض ہے، اور جمہور اہلِ سنّت اس کی ہمیشہ تردید کرتے آئے ہیں۔

۲۔۔ دوسرا مذہب معتزلہ اور خوارج کا ہے، جو باری تعالیٰ کی صفات کا انکار کرتے ہیں اور حدیث نزول اور اس جیسی دوسری احادیث کو صحیح نہیں مانتے۔ یہ مذہب بھی باطل محض ہے

۳۔ تیسرا مذہب جمہور سلف اور محدثین کا ہے، جن کا کہنا یہ ہے کہ یہ احادیث متشابہات میں سے ہیں، "نزول" کے ظاہری معنیٰ جو تشبیہ کو مستلزم ہیں وہ تو مراد نہیں، باری تعالیٰ کیلئے "نزول" کو اتباعاً للنّصوص ثابت مانا جائے گا، لیکن اس کے معنیٰ مراد اور اس کی کیفیّت کے بارے میں توقف وسکوت کیا جائے گا، اور اس میں خوض نہیں کیا جائے گا۔ ان حضرات کو "مفوّضہ" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

۴ چوتھا مذہب متکلمین کا ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ ان الفاظ کا ظاہری مفہوم ہرگز مراد نہیں۔ کیونکہ وہ تشبیہ کو مستلزم ہے، لیکن ان کے مجازی معنی مراد ہیں، مثلاً "نزول" سے مراد "نزول رحمت" یا "نزولِ ملائکہ" ہے، ان حضرات کو "مؤوِّلہ" کہتے ہیں، اور ان کی بھی دو قسمیں ہیں، بعض حضرات ان الفاظ کی ایسی تاویل کرتے ہیں جو لغتہً اور استعمالاً بے تکلف ہوتی ہے، اور بعض حضرات دور از کار تاویلات اختیار کرتے ہیں جو بعض اوقات تحریف کی حد تک پہنچ جاتی ہیں۔

ان چار مذاہب میں سے پہلے دو مذہب تو باطل ہیں، اور علمائے اہلِ حق میں سے کوئی ان کا قائل نہیں ہوا، البتہ اہلِ حق کے درمیان "تفویض" اور "تاویل" کا اختلاف جاری رہا ہے۔ محدثین کا عام طور سے رجحان تفویض کی طرف ہے، اور متکلمین کا تاویل کی طرف۔ اور بعض محدثین نے دونوں میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ جس جگہ بے تکلف تاویل ممکن ہو وہاں تاویل اختیار کرلی جائے، اور جہاں بے تکلف تاویل ممکن نہ ہو، بلکہ اس کے لئے تکلف کرنا پڑے وہاں تفویض بہتر ہے۔

اور حضرت شیخ عبدالوہاب شعرانی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مشہور کتاب "الیواقیت والجواہر" میں (ص ۱۰۴ ج ۱ پر) لکھا ہے کہ ان دونوں مذہبوں میں سے تفویض اولیٰ ہے، اس لئے کہ ہم جو بھی تاویل کریں گے، خواہ وہ کتنی بے تکلف کیوں نہ ہو، وہ ہمارے ذہن کی اختراع ہوگی، اور اس میں غلطی کا بھی امکان ہے اور اس میں آراء کا اختلاف بھی ہوسکتا ہے، اس لئے

صفاتِ باری جیسے نازک مسئلے میں اپنی رائے کو نصوص پر ٹھونسنا لازم آئے گا، اور تفویض میں یہ اندیشہ نہیں۔ البتہ شیخ شعرانی رحمۃ اللہ، شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول کی تائید فرماتے ہیں کہ جس شخص سے یہ خطرہ ہو کہ اگر اس کے سامنے تاویل نہ کی گئی تو وہ کسی شک میں یا کسی بداعتقادی میں مبتلا ہو جائے گا، اس کیلئے تاویل کا راستہ اختیار کرنے کی گنجائش ہے۔

یہ ہے اس مسئلے میں مذاہب کا خلاصہ۔

اس بارے میں علامہ ابن تیمیہؒ کا موقف[1]

اب یہاں علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کے موقف کو بھی سمجھ لینا ضروری ہے۔ یہ بات بہت مشہور ہو گئی ہے کہ وہ (معاذ اللہ) تشبیہ کے قائل یا کم از کم اس کے قریب پہنچ گئے ہیں۔ اور یہ قصہ بھی مشہور ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ جامع دمشق کے منبر پر تقریر کرتے ہوئے حدیث باب کی شرح کی، اور اس تشریح کے دوران خود منبر سے دو سیڑھیاں اتر کر کہا کہ "ینزل کنزولی ھذا" یعنی باری تعالیٰ کا نزول میرے اس نزول کی طرح ہوتا ہے۔

اگر یہ واقعہ ثابت ہو تو بلاشبہ یہ نہایت خطرناک بات ہے، اور اس سے لازم آتا ہے کہ علامہ ابن تیمیہؒ تشبیہ کے قائل ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ تحقیق سے اس واقعے کی نسبت علامہ ابن تیمیہؒ کی طرف ثابت نہیں ہوتی۔ دراصل یہ واقعہ کسی مستند طریقے سے ثابت نہیں، بلکہ یہ سب سے پہلے ابن بطوطہؒ نے اپنے سفرنامے (صفحہ ۵۷ ج۱) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ میں نے خود علامہ ابن تیمیہؒ کو جامع دمشق کے منبر پر تقریر کرتے ہوئے دیکھا، وہ تقریر کے دوران منبر سے دو سیڑھیاں نیچے اترے اور کہا کہ "ینزل کنزولی ھذا"۔

لیکن محققین نے سفرنامۂ ابن بطوطہ کی اس حکایت کو معتبر نہیں مانا، جس کی وجہ یہ ہے کہ اسی سفرنامے کے صفحہ ۵۰ ج۱ پر تصریح ہے کہ ابن بطوطہ جمعرات ۹ رمضان ۷۲۶ھ کو دمشق پہنچا ہے، حالانکہ علامہ ابن تیمیہؒ شعبان ۷۲۶ھ کے اوائل ہی میں دمشق کے قلعے میں قید ہو چکے تھے، اور اسی قید کی حالت میں ۲۰ ذیقعدہ ۷۲۸ھ کو ان کی وفات ہو گئی۔ لہٰذا یہ بات تاریخی اعتبار سے ممکن نظر نہیں آتی کہ وہ رمضان ۷۲۶ھ میں جامع دمشق میں خطبہ دے رہے ہوں۔

---

[1] ومن اراد التفصیل فی تعیین مسلکہ فلابد ان یقف علٰی رسالتہ "مرقاۃ الطارم" کذا فی معارف السنن (ج۴ ص۱۳۹) مرتب

ادھر سفر نامۂ ابن بطوطہؒ خود ابن بطوطہؒ کا لکھا ہوا نہیں ہے، بلکہ اُسے ان کے شاگرد ابن جزی الکلبی نے مرتب کیا ہے۔ اور وہ ابن بطوطہ سے حالات زبانی سُن کر انہیں اپنے الفاظ میں قلمبند کرتے تھے، اس لئے اس میں غلطیوں کا کافی امکان ہے۔

جہاں تک اس سلسلے میں علامہ ابن تیمیہؒ کے صحیح موقف کا تعلق ہے، اس موضوع پر ان کی ایک مستقل کتاب ہے جو "شرح حدیث النزول" کے نام سے شائع ہو چکی ہے، اور اس میں علامہ ابن تیمیہؒ نے "تشبیہ" کی سختی کے ساتھ تردید فرمائی ہے۔ مثلاً ص۵ پر لکھتے ہیں:

ولیس نزولہ کنزول اجسام بنی آدم من السطح الی الارض بحیث یبقی السقف فوقھم، بل اللہ منزہ عن ذلک۔

اس کتاب میں علامہ ابن تیمیہؒ کا دعویٰ یہ ہے کہ اُن کا مسلک اس باب میں بعینہ وہی ہے جو جمہور سلف اور محدثین کا ہے، لیکن ان کی پوری بحث کے مطالعے کے بعد احقر اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ ان کے مسلک میں اور جمہور محدثین کے مسلک میں بھی ایک باریک فرق ہے، اور وہ یہ کہ جمہور محدثین "نزول" کو ثابت مان کر اس کو متشابہ مانتے ہیں، اور اس کی تشریح سے مطلقاً توقف کرتے ہیں۔ ان میں سے بعض تو یہ کہتے ہیں کہ "نزول" کے حقیقی معنیٰ مراد نہیں، اور جو معنی مراد ہیں وہ ہمیں معلوم نہیں، اور بعض حضرات یہ کہنے سے بھی توقف فرماتے ہیں کہ یہاں حقیقی معنی مراد ہیں یا مجازی معنیٰ؟ بلکہ "نزول" کی تفسیر سے مطلقاً توقف فرماتے ہیں۔

لیکن علامہ ابن تیمیہؒ کی پوری بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حدیث میں "نزول" کے حقیقی معنیٰ ہی مراد ہیں، لیکن باری تعالیٰ کا "نزول" اجساد کے "نزول" کی طرح نہیں جس میں ایک مکان سے ہٹ کر دوسرے مکان میں متمکّن ہونا لازم ہوتا ہے، بلکہ باری تعالیٰ کا نزول حوادث کی اس صفت سے منزہ ہے، اور اس کی کیفیت ہمارے ادراک سے ماوراء ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ کا کہنا یہ ہے کہ "نزول" بمنزلۂ کلی مشکک ہے، لہٰذا اس کی کیفیات اور اس کے لوازم نازلین کے اختلاف سے مختلف ہوتے رہتے ہیں، چنانچہ جب اس کی نسبت حوادث کی طرف ہوگی تو اس کے لوازم کچھ اور ہوں گے، اور جب اس کی نسبت قدیم کی طرف ہوگی تو اس کے لوازم کچھ اور ہوں گے، لیکن دونوں صورتوں میں وہ "نزول" بمعناہ الحقیقی ہی ہوگا۔ چنانچہ حوادث کے نزول کو "خلوّ من مکان الی مکان" لازم ہے، لیکن باری تعالیٰ کا نزول اس سے منزہ ہے۔ لیکن دونوں قسم کے "نزول" اپنے "نزول" ہونے

میں مشترک ہیں۔ جس طرح "علم" حوادث کی بھی صفت ہوتی ہے، اور اللہ تعالیٰ کی بھی، اور دونوں کی حقیقت میں زبردست فرق کے باوجود لفظ "علم" کا اطلاق بالمعنی الحقیقی دونوں میں مابہ الاشتراک ہے، اسی طرح "نزول" کو بھی قیاس کیا جاسکتا ہے۔

لیکن ہوتا یہ ہے کہ چونکہ ہم مشاہدے سے صرف حوادث کے "نزول" کو پہچان سکتے ہیں، اور باری تعالیٰ کے "نزول" کا مشاہدہ ہماری قوتوں سے ماوراء ہے، اس لئے ہم "نزول" کا تصور بغیر "خلو من مکان الیٰ مکان" کے نہیں کر سکتے، اور اللہ تعالیٰ کیلئے لفظ "نزول" بمعناہ الحقیقی کا اطلاق ہمیں مستبعد معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کی مثال ایسی ہے جیسے جنت میں کھجور، پھلوں اور شہد وغیرہ ہونے کا ذکر قرآن کریم نے فرمایا ہے، حالانکہ یہ پھل دنیا کے پھلوں سے یکسر مختلف ہوں گے، کیونکہ وہ مالا عینٌ رأت ولا اُذن سمعت ولا خطر علیٰ قلب بشر میں داخل ہیں۔ لہذا دنیا کے پھلوں اور آخرت کے پھلوں میں حقیقت کے اعتبار سے بونِ بعید ہے، لیکن پھل (بمعناہ الحقیقی) ہونے میں یہ دونوں مشترک ہیں۔ اسی طرح حوادث کے "نزول" اور باری تعالیٰ کے "نزول" میں وہی فرق ہے جو حادث اور قدیم کے درمیان ہونا چاہئے۔ اس کے باوجود باری تعالیٰ کے "نزول" پر لفظ "نزول" کا اطلاق مجازی نہیں، بلکہ حقیقی ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ کے نظریئے کا یہ مختصر خلاصہ ہے جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ علامہ ابن تیمیہؒ لفظِ "نزول" کی تشریح سے توقف نہیں کرتے، بلکہ لفظ "نزول" کو حقیقی معنی پر محمول کر کے اس کی کیفیت سے توقف کرتے ہیں۔ جبکہ جمہور محدثین کے قول کا حاصل یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ لفظ "نزول" کی تشریح ہی سے توقف فرماتے ہیں، نہ یہ کہتے ہیں کہ اس کے حقیقی معنیٰ مراد ہیں، اور نہ یہ کہتے ہیں کہ مجازی معنی مراد ہیں ـــــــ لہذا علامہ ابن تیمیہؒ کا یہ دعویٰ محلِ نظر ہے کہ اُن کا مسلک بعینہ وہ ہے جو جمہور سلف کا ہے، بلکہ ان کے موقف میں اور جمہور محدثین کے موقف میں وہ باریک فرق پایا جاتا ہے جس کی تشریح اوپر کی گئی۔ البتہ یہ فرق (معاذ اللہ) تشبیہ اور

لہ کما فی روایۃ ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اللہ تبارک وتعالیٰ اعددت لعبادی الصالحین مالا عین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علیٰ قلب بشر، صحیح بخاری (ج ۱ ص ۴۶۰) کتاب بدء الخلق، باب ماجاء فی صفۃ الجنۃ وانہا مخلوقۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

تنزیہ کا فرق نہیں، بلکہ تنزیہ ہی کی تعبیر کا فرق ہے، لہٰذا اس مسئلے میں ان کو جمہور اہل سنت سے مختلف قرار دیکر نشانۂ ملامت بنانا درست نہیں۔

البتہ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس قسم کے مسائل میں سلامتی کا راستہ جمہور سلف ہی کا ہے جو ان الفاظ کی تشریح ہی سے توقف کرتے ہیں، کیونکہ تشریح کا آغاز ہوتے ہی انسان اس پُرخار وادی میں پہنچ جاتا ہے جہاں افراط و تفریط سے دامن بچانا مشکل ہو جاتا ہے۔ ابن خلدونؒ نے مقدمے میں بڑی اچھی بات لکھی ہے کہ صفات باری تعالیٰ کے مسائل عقل کے ادراک سے ماوراء ہیں، اور جو شخص عقل کے ذریعے ان مسائل کو حل کرنا چاہے اس کی مثال اس احمق کی سی ہے جو سونے کے کانٹے سے پہاڑوں کو تولنا چاہتا ہو۔

واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب

ھذا آخر ما اردنا ایرادہ فی شرح ھذہ الابواب، و سنبدأ فی شرح ابواب الوتر، واللہ الموفق والمعین ؕ

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ابوابُ الوتر[1]

(عَنْ رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ)

بَابُ مَاجَاءَ اَنَّ الْوِتْرَ لَیْسَ بِحَتْمٍ

عن علیؓ قال الوتر لیس بحتم کصلوٰتکم المکتوبۃ ولکن سنّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم قال : انّ اللہ وتر یحبّ الوتر فاوتروا یا اھل القرآن،

صلوٰۃ الوتر کے بارے میں یہ اختلاف معروف ہے کہ وہ ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک واجب نہیں

---

[1] اعلم ان بحث الوتر بحث طویل والاختلاف فی صلاۃ الوتر من وجوہ کثیرۃ وہی الاختلاف :-

(۱) فی وجوبہ (۲) وفی عددہ (۳) وفی اشتراط النیۃ فیہ (۴) واختصاصہ بالقراءۃ (۵) واشتراط شفع قبلہ (۶) وفی آخر وقتہ (۷) وفی صلوتہ فی السفر علی الدابۃ (۸) وفی قضائہ (۹) والقنوت فیہ (۱۰) ومحل القنوت (۱۱) ومایقال فیہ (۱۲) وفی فصلہ ووصلہ (۱۳) وھل تسن رکعتان بعدہ (۱۴) وفی صلاتہ من قعود (۱۵) وفی اول وقتہ (۱۶) وھل ہو الافضل او الرواتب او خصوص رکعتی الفجر؟ (۱۷) وھل الثلاث الموصولۃ بتشھد افضل او بتشھدین؟

فہذہ سبعۃ عشر وجہًا فی الخلاف ، السبعۃ منہا الاول حکاہ الحافظ ابن حجر عن ابن التین والتسعۃ بعدہا من زیادتہ ، والسابع عشر من زیادۃ الراقم (ای الشیخ البنوری رحمہ اللہ تعالٰی) استفادہ من "شرح المھذب" وباللہ التوفیق ۔ (معارف السنن ج۴ ص۱۶۶) ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ

محض سنت[1] ہے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ اس کو واجب قرار دیتے ہیں۔

دلائل احناف

۱۔ ابوداؤد[2] میں معروف روایت ہے عن عبد اللہ بن بریدة عن ابیہ قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منا، الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منا، الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منا۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس کے راوی ابوالمنیب عبید اللہ بن عبد اللہ العتکی ضعیف[3] ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انہیں امام بخاریؒ وغیرہ نے اگرچہ ضعیف قرار دیا ہو لیکن امام ابن معینؒ انہیں ثقہ کہتے ہیں۔ امام ابوحاتمؒ نے ان کو صالح الحدیث قرار دیا ہے اور امام بخاریؒ پر تنقید کی ہے کہ انہوں نے ان کو ضعفاء میں کیسے شمار کرلیا۔ اور امام ابن عدیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں، ھو عندی لا باس بہ۔ بہرحال جارحین کے مقابلہ میں ان کی توثیق کرنے والوں کی تعداد زیادہ ہے لہذا حدیث قابل استدلال ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ امام ابوداؤدؒ نے اس پر سکوت کیا ہے، جو ان کے نزدیک حدیث کے صحیح یا کم از کم حسن ہونے کی دلیل ہے، اور امام حاکمؒ نے بھی اس کو صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا[4] ہے۔

دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ "الوتر حق" کہنے سے وجوب ثابت نہیں ہوتا کیونکہ حق

---

[1] صاحبین کا مسلک بھی یہی ہے چنانچہ صاحب ہدایہ ان حضرات کا مسلک نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں" وقالا سنة لظهور آثار السنن فيه حيث لا يكفر جاحده ولا يؤذن له، هدایہ (ج ۱ ص ۱۲۴) باب صلاة الوتر ۱۲

[2] سنن ابی داود (ج ۱ ص ۲۰۱) باب فیمن لم یوتر ۱۲

[3] تکلم فیہ النسائی وابن حبان والعقیلی، ووثقہ آخرون، انظر نصب الرایہ (ج ۲ ص ۱۱۲) باب صلوة الوتر، وآثار السنن (ص ۱۵۴) باب ما استدل بہ علی وجوب صلوة الوتر، واعلاء السنن (ج ۶ ص ۱) ابواب الوتر، باب وجوب الوتر وبیان وقتہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] چنانچہ علامہ ظفر احمد صاحب عثمانیؒ اعلاء السنن (ج ۶ ص ۱) باب وجوب الوتر وبیان وقتہ" کے تحت حضرت بریدہ کی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں" رواہ الحاکم فی المستدرک وصححہ" وقال ابوالمنیب العتکی مروزی ثقة یجمع حدیثہ ولم یخرجاہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

کے معنیٰ ثابت کے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ "حق" "واجب" کے معنیٰ میں بکثرت استعمال ہوتا ہے اور یہاں وہی معنیٰ مراد ہیں، چنانچہ حضرت ابوایوبؓ کی روایت مرفوعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں: "الوتر حق واجب علیٰ کل مسلم"[1]

۲ــــ حنفیہ کی دوسری دلیل حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے[2] "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من نام عن وتره او نسیه فلیصله اذا اصبح او ذکره" اس میں نمازِ وتر کی قضا کا حکم دیا گیا ہے اور قضا کا حکم واجبات میں ہوتا ہے نہ کہ سنن میں۔

۳ــــ پچھلے باب میں حضرت خارجہ بن حذافہؓ کی حدیث[3] گذری ہے وہ فرماتے ہیں: "خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال ان اللہ امدکم بصلوٰة ھی خیر لکم من حمر النعم الوتر جعله اللہ لکم فیما بین صلوٰة العشاء الی ان یطلع الفجر" اس میں لفظ "امدّ" اضافہ کرنے اور مدد پہنچانے کے معنیٰ میں ہے اور اس کی نسبت اللہ کی طرف کی گئی ہے اگر یہ محض سنّت ہوتا تو اس کی نسبت اللہ تبارک وتعالیٰ کے بجائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی جاتی کما فی قوله علیه السلام "کتب[4] اللہ علیکم صیامه (ای شهر رمضان) وسننت لکم قیامه" لہٰذا "ان اللہ امدکم" میں اللہ تعالیٰ کی طرف اضافہ کی نسبت وجوب وتر پر دلالت کرتی ہے۔

۴ــــ حضرت علیؓ کی حدیث باب میں "فاوتروا[5] یا اھل القرآن" فرمایا گیا ہے، یہ صیغۂ امر ہے جو وجوب پر دلالت کرتا ہے۔

---

[1] اخرجه احمد وابن حبان واصحاب السنن الا الترمذی، کذا قال الحافظ فی الدرایة فی تخریج احادیث الهدایة (تلخیص نصب الرایة) الجزء الاول (ص ۱۹۰) باب صلوٰة الوتر، واخرجه ابوداؤد الطیالسی ایضاً موقوفاً فی الجزء الثانی من مسنده (ص ۸۱) وفیه "الوتر حق او واجب" ۱۲ مرتب عفا اللہ عنه

[2] سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۲) کتاب الوتر، "من نام عن وتره او نسیه" ۱۲

[3] جامع ترمذی (ج ۱ ص ۸۵) باب ما جاء فی فضل الوتر ۱۲

[4] سنن ابن ماجه (ص ۹۴) باب ما جاء فی قیام شهر رمضان ۱۲

[5] قوله "فاوتروا یا اھل القرآن" بعض حضرات کے نزدیک اہلِ قرآن سے مراد مومنین ہیں۔ اور یہ جملہ اس بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ تمام مومنین پر وتر واجب ہے،

۵ ـــــ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے وتر پر "مواظبت من غیر ترک" فرمائی ہے اور اس کے تارک پر نکیر کرتے ہوئے فرمایا " من لم یوتر فلیس منا "۔ مرتب

دلائل جمہور

۱ ـــــ پہلا استدلال حضرت علیؓ کے اس ارشاد سے ہے جو باب میں مذکور ہے کہ " الوتر لیس بحتم کصلوٰتکم المکتوبة ولکن سن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "

حنفیہ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ وجوب کی نفی نہیں بلکہ فرضیت کی نفی ہے جیساکہ " کصلوٰتکم المکتوبة " کے الفاظ اس پر دلالت کر رہے ہیں چنانچہ ہم بھی صلوات خمسہ کی طرح اس کی فرضیت کے قائل نہیں اور اس کے منکر کو کافر نہیں کہتے ۔

بقیہ حاشیہ: " اذ اصل الامر للوجوب " ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ اگر اہل قرآن سے حفاظ القرآن اور مہرة القرآن مراد لیے جائیں تو ماننا پڑے گا کہ وتر صرف انہی پر واجب ہیں عام مومنین پر نہیں ۔ لیکن حضرت کشمیریؒ وغیرہم کا رجحان اس طرف ہے کہ اہل قرآن سے حفاظ قرآن مراد ہیں ۔ چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ کی ایک روایت مرفوعہ سے اس کی تائید ہوتی ہے " ان اللہ وتر یحب الوتر فاوتروا یا اہل القرآن ۔ فقال اعرابی ما یقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لیست لک ولا لاحد من اصحابک " رواہ ابن نصر من طریق ابی عبیدة عن عبداللہ کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۱۸۰) واخرجہ ابوداؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۲۰۰ و ۲۰۱، باب استحباب الوتر) وعبدالرزاق فی مصنفہ (ج ۳ ص ۴، رقم ۴۵۷۱، باب وجوب الوتر، ھل شئ من التطوع واجب) والبیہقی فی سننہ الکبری (ج ۲ ص ۴۶۸، باب ذکر البیان ان لا فرض فی الیوم واللیلة من الصلوات اکثر من خمس وان الوتر تطوع) اور بیہقی (ج ۲ ص ۴۶۸) ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں " لست من اھلہ " جس سے معلوم ہوا کہ اہل قرآن سے مراد حفاظ ہیں فعلی ھذا یکون المراد بالوتر صلوٰة اللیل مع الوتر فسمیت صلوٰة اللیل بالوتر اعتباراً للخاتمة ، وعلیٰ ھذا تخصیص الامر بالحفاظ لما انہم تتجافی جنوبہم عن المضاجع برہة من اللیل فان الحافظ یقوم اللیل الا قلیلاً نصفہ او ینقص منہ قلیلاً او یزید علیہ ویرتل القرآن ترتیلاً بخلاف غیر الحافظ فانہ لا یقرأ الا شیئاً قلیلاً ۔ اس تفصیل کی روشنی میں " فاوتروا یا اہل القرآن " کے جملہ سے مسلک احناف پر استدلال مشکل ہوگا واللہ اعلم ۔ ھذا کلہ ملخص ما فی الکوکب الدری وحاشیتہ (ج ۱ ص ۱۸۹) ومعارف السنن (ج ۴ ص ۱۶۹ تا ۱۸۰) ببعض الزیادات والتغییر من " المرتب " وفقہ اللہ لخدمة السنة المطہرة ۱۲

حاشیہ: [۱] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۰۱) باب فیمن لم یوتر ۱۲

۲ ــــ ان حضرات کا دوسرا استدلال ان روایات[1] سے ہے جن میں نمازوں کی تعداد پانچ بیان کی گئی ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ اگر وتر واجب ہوتے تو نمازوں کی تعداد چھ ہو جاتی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو وتر توابع عشاء میں سے ہیں لہٰذا اس کو مستقلاً شمار نہیں کیا گیا دوسرے پانچ کا عدد فرض نمازوں کے لئے ہے اور وتر فرض نہیں بلکہ واجب ہیں۔

۳ ــــ ائمہ ثلاثہ کا تیسرا استدلال حضرت عبادہ بن صامت کے اثر سے ہے کہ ان سے ذکر کیا گیا کہ فلاں شخص وتر کو واجب کہتا ہے تو انہوں نے اس کی تغلیط کرتے ہوئے فرمایا: "کذب" اخرجہ ابو داؤد[2]۔

اس کا جواب بھی یہی ہے کہ انہوں نے فرضیت کی نفی فرمائی ہے نہ کہ وجوب کی۔

اور حقیقت یہ ہے کہ یہ اختلاف عملاً لفظی جیسا ہے اور اس کا منشا یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سنت اور فرض کے درمیان مامور بہ کا کوئی اور مرتبہ نہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں کے درمیان واجب کا مرتبہ ہے[3] چنانچہ ائمہ ثلاثہ بھی وتر کو آکد السنن مانتے ہیں اور حنفیہ بھی اس کی فرضیت کے قائل نہیں (چنانچہ وہ اس کا انکار کرنے والے کی تکفیر کے قائل نہیں) گویا اس بات پر دونوں متفق ہیں کہ وتر کا مرتبہ عام سنن مؤکدہ سے اوپر اور فرض سے نیچے ہے، پھر چونکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرض اور سنت کے درمیان کوئی متوسط درجہ نہیں تھا اس لئے انہوں نے اس کے لئے لفظ سنت استعمال کیا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ درمیان میں واجب کا درجہ موجود ہے اس لئے انہوں نے اسے واجب قرار دیا۔ لہٰذا دونوں میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔

---

[1] کحدیث انس مثلاً قال سأل رجل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ: کم افترض اللہ عز وجل علی عبادہ من الصلاۃ؟ قال افترض اللہ علی عبادہ صلوات خمس، قال یا رسول اللہ: ہل قبلہن او بعدہن شیئاً؟ قال افترض اللہ علی عبادہ صلوات خمس فحلف الرجل لا یزید علیہ شیئاً ولا ینقص منہ شیئاً، قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان صدق لیدخلن الجنۃ، سنن نسائی (ج۱ ص۸۰)، باب کم فرضت فی الیوم واللیلۃ؟ ۱۲

[2] (ج۱ ص۲۰۱) باب فیمن لم یوتر ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] ذکر فی البدائع وغیرہ ان یوسف بن خالد السمتی من اعیان فقہاء البصرۃ (شیخ الشافعیؒ) سأل اباحنیفۃؒ عن الوتر فقال (اجاب) انہ واجب، فقال لہ، کفرت یا اباحنیفۃ، ظناً منہ انہ یقول فریضۃ۔ فقال ابوحنیفۃ أیہولنی اکفارک ایای وانا اعرف الفرق بین الفرض والواجب کفرق ما بین السماء والارض، ثم بین لہ الفرق بینہما فاعتذر الیہ وجلس عندہ للتعلم اھ کذا فی معارف السنن (ج۴ ص۲۰۷) باب ما جاء فی فضل الوتر ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

البتہ بعض جزوی مسائل میں اس اختلاف کا اثر ظاہر ہوتا ہے، مثلاً وتر علی الراحلہ کا مسئلہ. جس کی تفصیل انشاء اللہ آگے مستقل باب کے تحت آئے گی۔ واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِی الْوِتْرِ بِسَبْعٍ

یہاں سے امام ترمذیؒ نے متعدد ابواب تعداد رکعاتِ وتر کے بیان کے لئے قائم فرمائے ہیں۔ تفاصیل میں جانے سے پہلے واضح رہے کہ احادیث میں لفظ "ایتار" دو معنی کے لئے استعمال ہوا ہے۔ ایک صرف "وتر" کے لئے اور دوسرے پوری "صلوٰۃ اللیل" کے لئے۔

روایات ایتار اور ان میں تطبیق

پھر واضح رہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عدد وتر کے بارے میں روایات بہت مختلف ہیں اور ایک رکعت سے لیکر سترہ رکعات تک کا ذکر روایات میں آیا ہے[1]۔

---

[1] ایک سے لیکر تیرہ تک کی روایات کیلئے دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۴۸ تا ۲۵۱) کتاب قیام اللیل وتطوع النہار، باب کیف الوتر بواحدۃ و باب کیف الوتر بثلاث و باب کیف الوتر بخمس و باب کیف الوتر بسبع و باب کیف الوتر بتسع و باب کیف الوتر باحدی عشرۃ رکعۃ و باب کیف الوتر بثلاث عشرۃ رکعۃ۔

احقر مرتب کو "ایتار بخمس عشرۃ رکعۃ" یا "ایتار بسبع عشرۃ رکعۃ" کی روایات تلاش بسیار کے باوجود نہ مل سکیں۔ البتہ حافظ ابن حجرؒ التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۱۴، باب صلوۃ التطوع) میں امام رافعیؒ کے قول "لم ینقل زیادۃ علی ثلاث عشرۃ (رقم ۵۱۴) کے تحت لکھتے ہیں: "کانہ اخذہ من روایۃ ابی داؤد الماضیۃ عن عائشۃؓ " ولا باکثر من ثلاث عشرۃ" وفیہ نظر ففی حواشی المنذری قیل اکثر ما روی فی صلوۃ اللیل سبع عشرۃ وہی عدد رکعات الیوم واللیلۃ وروی ابن حبان وابن المنذر والحاکم من طریق عراک عن ابی ہریرۃؓ مرفوعاً " اوتروا بخمس او بسبع او بتسع او باحدی عشرۃ او باکثر من ذالک انتہیٰ.

حافظ کے اس کلام سے ثابت ہوا کہ ایتار کے بارے میں سترہ رکعات تک کا ذکر روایات میں آیا ہے واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف کان اللہ لہ وجعلہ۔

٭ ٭ ٭

علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم[1] میں ان روایات کے درمیان بہترین طریقہ پر تطبیق دی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول یہ تھا کہ آپ صلوۃ اللیل کا افتتاح رکعتین[2] خفیفتین سے فرماتے تھے (جو تہجد کے مبادی میں سے ہوتی تھیں) اس کے بعد آٹھ[3] طویل رکعتیں ادا فرماتے تھے (آپ کی اصل صلوۃ تہجد یہی رکعتیں ہوتی تھیں) پھر تین[4] رکعتیں وتر کی پڑھتے تھے پھر دو[5] رکعت نفل بیٹھ کر ادا فرماتے تھے (جو وتر کی توابع میں سے ہوتی تھیں) اس کے بعد طلوع فجر کے ساتھ دو رکعتیں سنت[6] فجر اس طرح کل سترہ رکعتیں ہوجاتی ہیں، حضرات صحابہؓ نے جس وقت ان تمام رکعتوں کو بیان کرنا چاہا تو انہوں نے یہ کہہ دیا کہ "أوتر[7] بسبع عشرة ركعة" پھر بعض اوقات بعض حضرات نے سنن فجر کو خارج کردیا کیونکہ وہ درحقیقت صلاۃ اللیل نہ تھی اس لئے انہوں نے کہا "أوتر[8] بخمس عشرة ركعة" پھر بعض حضرات نے شروع کی رکعتین خفیفتین کو اور وتر کے بعد کی نفلوں کو ساقط کر کے

---

[1] (ج۲ ص ۲۸۸) فی شرح باب صلوۃ اللیل وعدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل الخ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] کما فی روایۃ عائشۃؓ عند الطحاوی فی شرح معانی الآثار (ج۱ ص ۱۳۷) باب الوتر، قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قام من اللیل افتتح صلوٰتہ برکعتین خفیفتین ثم صلی ثمان رکعات ثم اوتر ۱۲ مرتب

[3] پچھلے حاشیہ میں حوالہ ذکر کردیا گیا اور آگے بھی آرہا ہے ۱۲ مرتب

[4] کما فی روایۃ عائشۃؓ یصلی اربعًا فلا تسأل عن حسنہن وطولہن ثم یصلی اربعًا فلا تسأل عن حسنہن وطولہن ثم یصلی ثلاثًا، صحیح مسلم (ج۱ ص ۲۵۴) باب صلاۃ اللیل الخ ۱۲م

[5] کما فی روایۃ عائشۃؓ کان یصلی ثلاث عشرۃ رکعۃ تسع رکعات قائمًا یوتر فیہن ورکعتین جالسًا فاذا اراد ان یرکع قام فرکع وسجد ویفعل ذالک بعد الوتر فاذا سمع نداء الصبح قام فرکع رکعتین خفیفتین، نسائی (ج۱ ص ۲۵۳) کتاب قیام اللیل وتطوع النہار، باب اباحۃ الصلوٰۃ بین الوتر وبین رکعتی الفجر۔ ۱۲
رشید اشرف کان اللہ لہ وہو لہ

[6] حوالہ پچھلے حاشیہ میں گذر گیا ۱۲ مرتب

[7] کما فی حواشی المنذری، دیکھئے "التلخیص الحبیر" (ج۲ ص ۱۴، رقم ۵۱۴) باب صلاۃ التطوع ۱۲ مرتب عفی عنہ

[8] یہ روایت نہ مل سکی کما سبق ۱۲م

* * *

سنن فجر کو شمار کرتے ہوئے "اوتر بثلاث عشرۃ رکعۃ" کہدیا۔ اور بعض حضرات نے شروع کی رکعتین خفیفتین اور وتر کی بعد کی نفلوں کو ساقط کرنے کے ساتھ ساتھ فجر کی سنتوں کو بھی خارج کردیا تو انہوں نے "احدی عشرۃ رکعۃ" کہدیا۔ پھر آخر عمر میں جب آپ کا جسم مبارک بھاری ہوگیا تو آپ نے بعض اوقات تہجد کی چھ رکعتیں پڑھیں اور وتر کی تین رکعتیں ان کے ساتھ ملکر کل نو رکعات ہوگئیں۔ بعض حضرات نے اس زمانہ کا عمل روایت کردیا اور کہا "اوتر بتسع"۔ پھر بعض اوقات آپ نے مزید کمی کی اور تہجد کی صرف چار رکعات پڑھیں اس زمانے

لہ کما فی روایۃ ام سلمۃ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "یوتر بثلث عشرۃ رکعۃ فلما کبر وضعف اوتر بتسع (نسائی ج ۱ ص ۲۵۱، باب الوتر بثلث عشرۃ رکعۃ) اور "ایتار بثلث عشرۃ رکعۃ" سے متعلقہ توجیہ مذکورہ فی المتن کی تائید صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۵۔ باب صلوٰۃ اللیل الخ) میں حضرت عائشہ کی روایت سے ہوتی ہے فرماتی ہیں: "کانت صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اللیل عشر رکعات ویوتر بسجدۃ (ای رکعۃ مضمومۃ الی شفعہا فان صلوٰۃ اللیل کلہا انما ہی مثنیٰ مثنیٰ والموتر فی الحقیقۃ لیس الا الرکعۃ الاخیرۃ من الثلاث) ویرکع رکعتی الفجر فتلک ثلاث عشرۃ رکعۃ ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ

ٹہ دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۱۳۹، باب الوتر، نیز حضرت عائشہ فرماتی ہیں: ماکان (ای رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدی عشرۃ رکعۃ یصلی اربعا فلا تسأل عن حسنہن وطولہن ثم یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنہن وطولہن ثم یصلی ثلاثا الخ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۴، باب صلوٰۃ اللیل وعدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ ۱۲ مرتب غفر اللہ لہ ولوالدیہ۔

سہ "اوتر بتسع" جیسا کہ پیچھے حاشیہ میں حضرت ام سلمہ کی روایت گذری "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوتر بثلاث عشرۃ رکعۃ فلما کبر وضعف "اوتر بتسع"، نسائی (ج ۱ ص ۲۵۱) باب الوتر بثلاث عشرۃ رکعۃ۔ "اوتر بتسع" متعلقہ توجیہ پر حضرت عبداللہ بن عباس کی روایت دال ہے جو صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۱) باب صلاۃ النبی صلی اللہ علیہ ودعائہ باللیل کے تحت مروی ہے "انہ رقد عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاستیقظ (ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم) فتسوک وتوضأ وہو یقول) ان فی خلق السمٰوات والارض واختلاف اللیل والنہار لآیات لاولی الالباب۔ فقرأ ہؤلاء الآیات حتی ختم السورۃ ثم قام فصلی رکعتین فاطال فیہما القیام والرکوع والسجود ثم انصرف فنام حتی نفخ ثم فعل ذالک ثلاث مرات ست رکعات کل ذالک یستاک ویتوضأ ویقرأ ہؤلاء الآیات ثم اوتر بثلاث الخ رشید اشرف رزقہ اللہ علما نافعاً

کا عمل " اوتر بسبع " کے الفاظ سے بیان کیا گیا۔

ہم شروع میں بیان کر چکے ہیں کہ روایات میں ایتار صرف صلوۃ الوتر کے معنیٰ میں بھی استعمال ہوا ہے اور پوری صلاۃ اللیل کے معنیٰ میں بھی۔ اس کے بعد واضح رہے کہ مبحوث عنہا تمام روایات (مذکورہ بالا) میں ایتار سے مراد پوری صلاۃ اللیل ہے، البتہ جن روایات میں " اوتر بخمس " آیا ہے ان میں ایتار سے صرف صلاۃ الوتر مراد ہے اور اس میں بعد کی دو نفلوں کو بھی وتر کا تابع بنا کر اس کے ساتھ شامل کر دیا گیا اور " اوتر بثلاث " کی روایت اپنی حقیقت پر محمول ہے جبکہ " اوتر بواحدۃ " کا مطلب یہ ہے کہ آپ نماز تہجد دو دو رکعتیں کر کے پڑھتے رہتے تھے اور جب وتر کا وقت آتا تو آپؐ دو رکعتوں کے ساتھ ایک رکعت مزید شامل کر لیتے تھے، نہ یہ کہ تنہا ایک رکعت پڑھتے تھے، اس طرح تمام روایات میں بہترین تطبیق ہو جاتی ہے۔

بحث فی ان الوتر ثلاث رکعات

وتر کی تعداد رکعات کے بارے میں اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وتر ایک[۲] سے لیکر

---

[۱] کما فی روایۃ عائشۃؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر بتسع رکعات ثم یصلی رکعتین وہو جالس فلما ضعف " اوتر بسبع رکعات " الخ نسائی (ج ۱ ص ۲۵۰) باب کیف الوتر بتسع۔ " اوتر بسبع " سے متعلقہ توجیہ پر حضرت عائشہؓ کی ایک دوسری روایت دال ہے " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلی العشاء دخل المنزل ثم صلی رکعتین ثم صلی بعدہما رکعتین اطول منہما ثم اوتر بثلاث لا یفصل بینہن (قال النیموی) رواہ احمد باسناد یعتبر بہ، آثار السنن (ص ۱۶۲) باب الوتر بثلاث رکعات ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۲] صرف امام شافعیؒ نے رکعت واحدہ سے وتر کے جواز پر زور دیا ہو جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک وتر برکعۃ جائز تو ہے لیکن انتہائی مرجوح ہو بلکہ مؤطا امام مالکؒ کی عبارت سے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ وتر برکعۃ انکے نزدیک درست ہی نہیں چنانچہ مؤطا (ص ۱۱۰، باب الامر بالوتر) میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے بارے میں مروی ہے " کان یوتر بعد العتمۃ بواحدۃ " اس کے بعد امام مالکؒ کا قول مذکور ہے " ولیس علی ہذا العمل عندنا ولکن ادنی الوتر ثلاث "۔

جہاں تک امام احمد بن حنبلؒ کا تعلق ہو ان کی ایک روایت اگرچہ شافعیہ کے مطابق ہے لیکن علامہ بنوریؒ نے معارف السنن (ج ۴ ص ۲۲۰) میں نقل کیا ہے کہ انکی ایک روایت حنفیہ کے مطابق ہے فلم یبق فی الائمۃ الاربعۃ الا الشافعیؒ فی الجزم علی الایتار برکعۃ۔ رشید اشرف سیفی کان اللہ لہ وہو لہ۔

سات رکعات تک جائز ہے اس سے زیادہ نہیں اور عام طور سے ان حضرات کا عمل یہ ہے کہ یہ دو سلاموں سے تین رکعتیں ادا کرتے ہیں دو رکعتیں ایک سلام کے ساتھ اور ایک رکعت ایک سلام کے ساتھ۔

حنفیہ کے نزدیک وتر کی تین رکعات متعین ہیں اور وہ بھی ایک سلام کے ساتھ، دو سلاموں کے ساتھ تین رکعتیں پڑھنا حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں۔

ائمہ ثلاثہ ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں "اوتر برکعة" سے لیکر "اوتر بسبع" تک کے الفاظ مروی ہیں۔

جبکہ حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:۔

۱۔ صحیحین[۱] میں حضرت عائشہؓ کی روایت جو ترمذی[۲] میں بھی گذری ہے "عن ابی سلمۃ ابن عبد الرحمن انہ اخبرہ انہ سأل عائشة کیف کانت صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی رمضان فقالت ما کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدی عشرۃ رکعة یصلی اربعًا فلا تسأل عن حسنھن وطولھن ثم یصلی اربعًا فلا تسأل عن حسنھن وطولھن ثم یصلی ثلاثا الخ" (اللفظ للبخاری)، اس میں صراحت ہے کہ آپؐ وتر کی تین رکعتیں تہجد سے الگ پڑھا کرتے تھے۔

۲۔ ترمذی[۳] میں آگے حضرت علیؓ کی حدیث آرہی ہے "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوتر بثلاث یقرأ فیھن بتسع سور من المفصل یقرأ فی کل رکعة بثلاث سور آخرھن قل ھو اللہ احد"

۳۔ ترمذی[۴] ہی میں "باب ماجاء فیما یقرأ فی الوتر" کے تحت حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی

---

[۱] صحیح بخاری (ج۱ ص ۱۵۴) کتاب التہجد، باب قیام النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل فی رمضان وغیرہ وصحیح مسلم (ج۱ ص ۲۵۴) باب صلوٰۃ اللیل وعدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۲] (ج۱ ص ۸۴) باب ماجاء فی وصف صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل ۱۲ مرتب

[۳] (ج۱ ص ۸۶) باب ماجاء فی الوتر بثلاث ۱۲ م

[۴] (ج۱ ص ۸۶)، نیز اسی مفہوم کی دو صحیح حدیثیں حضرت ابی بن کعبؓ اور عبدالرحمٰن بن ابزیٰؓ سے بھی مروی ہیں دیکھئے آثار السنن (ص ۱۶۱) باب الوتر بثلاث رکعات ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حدیث مروی ہے " قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ فی الوتر بسبح اسم ربك الاعلیٰ وقل یا ایها الکفرون وقل هو اللہ احد فی رکعة رکعة "۔

۴ــــــ " باب ماجاء فیما یقرأ فی الوتر " ہی کے تحت حدیث مروی ہے " عن عبد العزیز ابن جریج قال سألت عائشة رضی اللہ عنہا بای شیئ کان یوتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟ قالت کان یقرأ فی الاولی بسبح اسم ربك الاعلیٰ وفی الثانیة بقل یا ایها الکافرون وفی الثالثة بقل هو اللہ احد والمعوذتین۔

۵ــــــ سنن ابی داؤد میں عبداللہ بن ابی قیس سے مروی ہے " قال قلت لعائشة بکم کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوتر؟ قالت کان یوتر باربع وثلاث وست وثلاث وثمان وثلاث وعشر وثلاث ولم یکن یوتر بانقص من سبع ولا باکثر من ثلاث عشرة "۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رکعات تہجد کی تعداد تو بدلتی رہتی تھی لیکن وتر کی رکعات کی تعداد میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی تھی بلکہ ان کی تعداد ہمیشہ تین ہی ہوتی تھی۔

یہ تمام احادیث وتر کی تین رکعات پر صریح ہیں پھر جہاں تک ائمۂ ثلاثہ کے دلائل کا

ل (ج ۱ ص ۸۶) ۱۲م ۲ (ج ۱ ص ۱۹۳) باب فی صلاة اللیل ۱۲م

۳ تین رکعات وتر کی ایک دلیل " بیتوتت ابن عباس فی بیت خالته " کا واقعہ بھی ہے جو پیچھے حاشیہ میں بھی گذر چکا ہے، جس میں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاة اللیل کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں " قام فصلی رکعتین فاطال فیهما القیام والرکوع والسجود ثم انصرف فنام حتی نفخ ثم فعل ذالک ثلاث مرات ست رکعات کل ذالک یستاک ویتوضأ ویقرأ هؤلاء الآیات ثم اوتر بثلاث، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۱) باب صلوٰة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ودعاءہ باللیل

نیز ایک اور روایت (جو پیچھے بھی گذر چکی ہے اور) جو عن الحسن عن سعد بن ہشام عن عائشہ رضی اللہ عنہا کے طریق سے مروی ہے " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلی العشاء دخل المنزل ثم صلی رکعتین ثم صلی بعدها رکعتین اطول منهما ثم اوتر بثلاث لا یفصل بینهن۔ رواه احمد باسناد صحیح، آثار السنن (ص ۱۶۲) باب الوتر بثلاث رکعات۔

مذکورہ دونوں روایات جہاں وتر کی تین رکعات پر دال ہیں وہیں اس بات کی بھی دلیل ہیں کہ وتر کی تینوں رکعات ایک سلام کے ساتھ ہیں نہ کہ دو سلاموں کے ساتھ۔ ان کے علاوہ بھی اور بہت سی روایات حنفیہ کی دلیل ہیں جنہیں طوالت کے خوف سے ترک کیا جاتا ہے۔ ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ وجعل عقباہ خیراً من دنیاہ۔

تعلق ہے ان کا جواب یہ ہے کہ روایات میں " ایتار بسبع رکعۃ " سے لیکر " ایتار بثلث عشرۃ رکعۃ " (بلکہ " ایتار بسبع عشرۃ رکعۃ " کما مر ۔ م) تک ثابت ہے۔ لہٰذا جن روایات میں " ایتار بتسع " یا " ایتار باحدی عشرۃ " یا " ایتار بثلث عشرۃ رکعۃ " وارد ہوا ہے ان سب میں ائمہ ثلاثہ یہ تاویل کرنے پر مجبور ہیں کہ یہاں ایتار سے مراد پوری صلاۃ اللیل ہے جس میں تین رکعات وتر کی ہیں اور باقی تہجد کی چنانچہ امام ترمذیؒ نے امام اسحٰق بن راہویہؒ کا قول نقل کیا ہے " معنی ما روی " ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر بثلاث عشرۃ " قال (ای اسحاق) انما معناہ انہ کان یصلی من اللیل ثلاث عشرۃ رکعۃ مع الوتر فنسبت صلاۃ اللیل الی الوتر " ہم یہ کہتے ہیں کہ جو توجیہ ائمہ ثلاثہ نے تیرہ، گیارہ اور نو رکعات والی احادیث میں کی ہے وہی توجیہ ہم سات والی حدیث میں بھی کرتے ہیں یعنی ان سات میں سے چار رکعات تہجد کی تھیں اور تین رکعات وتر کی کما بیّنا فی ما سبق۔

البتہ حنفیہ کی اس توجیہ پر حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے اشکال پیدا ہو جاتا ہے جو ترمذی[1] میں مروی ہے " قالت کانت صلاۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اللیل ثلاث عشرۃ رکعۃ یوتر من ذلک بخمس لا یجلس فی شیء منھن الا فی اٰخرھن "۔ اس سے پانچ رکعتیں ایک سلام بلکہ ایک قعدہ کے ساتھ معلوم ہوتی ہیں[2]۔

اس کا جواب[3] یہ دیا گیا ہے کہ درحقیقت ان میں تین رکعات وتر کے ساتھ دو رکعتیں نفل کی شامل ہیں اور " لا یجلس " سے جلوسِ طویل کی نفی ہے جو دعا و ذکر کیلئے ہو نفس قعدہ کی نہیں چنانچہ معمول یہی ہے کہ دعا، وتر کے بعد نہیں کی جاتی بلکہ نفلوں کے بعد کی جاتی ہے۔

دوسرا جواب حضرت علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم[4] میں دیا ہے، وہ یہ کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ " ما کان یصلی شیئاً من ھذہ الصلوۃ جالساً الا الرکعتین الاخیرتین

---

[1] (ج ۱ ص ۸۶) باب ما جاء فی الوتر بخمس واخرجہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلاۃ اللیل وعدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] لہٰذا اس میں ہماری مذکورہ بالا تاویل نہیں چل سکتی اس لئے کہ اس میں صلاۃ اللیل اور وتر بخمس رکعات کو صراحت کے ساتھ علیحدہ بیان کیا گیا ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۱۸۷ و ۱۸۸) ۱۲ م

[4] (ج ۲ ص ۲۹۱) باب صلاۃ اللیل الخ۔

فانه کان یصلیهما جالسًا" یہ توجیہ زیادہ بہتر ہے۔[1]

اس حدیث کی ایک توجیہ یہ بھی کی گئی ہے کہ یہاں جلوس سے مراد جلوسِ تسلیم ہے اور مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جلوس تو فرماتے تھے لیکن سلام صرف پانچویں رکعت میں پھیرتے تھے،

---

[1] علامہ عثمانیؒ کے کلام کی روشنی میں اس توجیہ کی مزید وضاحت یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وتر کے بعد کی نفلیں اور بعض اوقات وتر سے قبل کی صلاۃ اللیل بیٹھکر ادا فرماتے تھے اور قیام فی الصلوٰۃ کے بجائے قعود فی الصلوٰۃ کو اختیار فرماتے تھے چنانچہ رکعتین بعد الوتر کا "جالسًا" پڑھنا نسائی (ج ۱ ص ۲۵۲، کتاب قیام اللیل وتطوع النھار، باب اباحۃ الصلوٰۃ بین الوتر وبین رکعتی الفجر) میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ثابت ہے فرماتی ہیں "کان یصلی ثلاث عشرۃ رکعۃ، تسع رکعات قائمًا یوتر فیہا ورکعتین جالسًا اذا اراد ان یرکع قام فرکع وسجد ویفعل ذالک بعد الوتر الخ" اور بعض اوقات صلاۃ اللیل کا "جالسًا" پڑھنا حضرت عائشہؓ کی ایک اور روایت سے ثابت ہے جو صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۰، ابواب تقصیر الصلاۃ باب اذا صلی قاعدًا ثم صح او وجد خفۃ تمم مابقی) "لم تر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی صلاۃ اللیل قاعدًا قط حتی اسن فکان یقرأ قاعدًا حتی اذا اراد ان یرکع قام الخ" ان دونوں روایتوں کے مجموعہ سے معلوم ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وتر کے بعد کی دو نفلیں اور بعض اوقات صلاۃ اللیل بھی جالسًا ادا فرماتے تھے۔

اب یہ سمجھئے کہ "خمس رکعات" والی مبحوث عنہا روایت میں حضرت عائشہؓ یہ بتلانا چاہتی ہیں کہ وہ قعود جس کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بعض اوقات قیام کی جگہ اختیار فرماتے تھے پانچ رکعتوں (وتر کی تین اور نفل کی دو) میں سے صرف آخر کی رکعتوں میں ہوتا تھا یعنی وتر کے بعد کی نفلیں تو آپؐ جالسًا ادا فرماتے تھے لیکن رکعات وتر قیام ہی کے ساتھ ادا فرماتے تھے "لان الوتر لا یجوز القعود فیہ للقادر علی القیام" گویا "خمس رکعات" کے قعدوں اور سلام کا انکار مقصود نہیں بلکہ اس کا اظہار پیش نظر ہے کہ رکعاتِ وتر آپؐ "قائمًا" ہی ادا فرماتے تھے نہ کہ "جالسًا" ۱۲ رشید اشرف سیفی

[2] البتہ امام شافعیؒ نے اپنی مسند (۳، ۲۴) میں ایک روایت نقل کی ہے" اخبرنا عبد المجید عن ابن جریج عن ہشام بن عروۃ عن ابیہ عن عائشہؓ مرفوعًا کان یوتر بخمس رکعات لا یجلس ولا یسلم الا فی الآخرۃ منہن اھ علامہ ظفر احمد عثمانیؒ اس کے رواۃ کے بارے میں لکھتے ہیں " رجالہ رجال الجماعۃ الا ان البخاری لم یخرج لعبد المجید وہو ثقۃ اخرج لہ مسلم وغیرہ" اعلاء السنن (ج ۶ ص ۲۴) باب الایتار بثلاث موصولۃ وعدم الفصل بینہن بالسلام۔ اس حدیث کو اگر اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے تو (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

لیکن اگر اس توجیہ کو اختیار کیا جائے تو اس کے مطابق یہ کہنا پڑے گا کہ وتر کی تین رکعتیں اور بعد کی دو نفلیں ایک سلام کے ساتھ پڑھی جا سکتی ہیں حالانکہ یہ حنفیہ کا مسلک نہیں۔

صحیح مسلم[1] میں حضرت عائشہؓ سے سعد بن ہشام کی روایت بھی حنفیہ کے مسلک اور ان کی توجیہ پر فِٹ نہیں ہوتی وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے پوچھا "یا امّ المومنین انبئینی عن وتر رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم. فقالت کنا نعد لہ سواکہ وطھورہ فیبعثہ اللّٰہ ماشاء ان یبعثہ من اللیل فیتسوک ویتوضأ ویصلی تسع رکعات لایجلس فیھا الا فی الثامنۃ فیذکر اللّٰہ ویحمدہ ویدعوہ ثم ینھض ولا یسلم ثم یقوم ویصلی التاسعۃ ثم یقعد فیذکر اللّٰہ ویحمدہ ویدعوہ ثم یسلم تسلیماً یسمعنا. ثم یصلی رکعتین بعد ما یسلم وھو قاعد فتلک احدی عشرۃ رکعۃ یا بنی"

یہ حدیث اپنے ظاہر کے اعتبار سے بہت مشکل ہے اس لئے کہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ آٹھ رکعات میں قعدہ صرف آٹھویں رکعت پر ہو نیز نماز تہجد اور وتر کے درمیان سلام کا فاصلہ نہ ہو۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اس کا مطلب یہ ہوگا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پانچ رکعات میں سے صرف آخری رکعت میں جلوس فرماتے تھے اور اسی میں سلام پھیرتے تھے اور باقی رکعات میں سے کسی بھی رکعت میں نہ جلوس ہوتا تھا اور نہ سلام۔ اس معنیٰ کے لحاظ سے مذکورہ بالا دونوں توجیہوں کی تردید ہو جائے گی اس لئے کہ پہلی توجیہ کا مدار اس بات پر تھا کہ "لایجلس" سے مراد وتر کے بعد کے جلوسِ طویل کی نفی ہے نہ کہ نفسِ جلوس وسلام کی، اور دوسری توجیہ میں بھی جلوس وسلام کو ثابت مانتے ہوئے، حدیث کا مطلب یہ بیان کیا گیا تھا کہ "جالساً" وتر پڑھنے کی نفی مراد ہے لہذا مسند امام شافعیؒ کی روایت "لایجلس ولایسلم الا فی الآخرۃ منھن" سے دونوں کی تردید ہو جائے گی، البتہ مسند شافعیؒ کی مذکورہ روایت کے اگر یہ معنیٰ لئے جائیں "لایجلس جلوس التسلیم ولایسلم الا فی الآخرۃ منھن"، تو اس سے متن میں آگے آنے والی تیسری توجیہ کی تائید ہوگی چنانچہ علامہ عثمانی اعلاء السنن (ج ۶ ص ۴۴) میں اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں "وھی تؤید تاویل نفی القعود بقعود فیہ التسلیم اھ واللّٰہ اعلم وعلمہ اتم واحکم ۱۲ رشید اشرف تجاوز اللّٰہ عن زللہ ومعائبہ۔

حاشیہ صفحہ ہذا [1] (ج ۱ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) باب صلاۃ اللیل الخ نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۵۰) باب کیف الوتر بتسع ۱۲ مرتب عفی عنہ

علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہمؒ میں حنفیہ کی طرف سے یہ توجیہ ذکر کی ہے کہ دراصل ان گیارہ رکعتوں میں چھ رکعتیں تہجد کی، تین رکعتیں وتر کی اور دو رکعتیں وتر کے بعد کی بیان کرنا مقصود ہیں اور " لا یجلس فیھا الا فی الثامنۃ " میں مطلق جلوس کی نفی نہیں ہے بلکہ ایسے جلوس کی نفی ہے جس کے بعد سلام نہ ہو اور مطلب یہ ہے کہ آٹھ رکعات سے پہلے پہلے آپ ہر جلوس پر سلام پھیرتے تھے البتہ آٹھویں رکعت پر آپؐ صرف جلوس فرماتے اور سلام کے بغیر نویں رکعت کے لئے کھڑے ہو جاتے جو وتر کی تیسری رکعت ہوتی پھر وتر ختم کر کے آپؐ دو رکعت نفل ادا فرماتے ۔ اس توجیہ کے بعد یہ حدیث بھی حنفیہ کے مسلک پر منطبق ہو جاتی ہے[1] اور اس توجیہ کے بغیر کوئی چارہ بھی نہیں ہے

---

[1] (ج ۲ ص ۳۰۳) باب صلوٰۃ اللیل الخ ۱۲ مرتب

[2] علامہ عینیؒ نے بھی اس روایت کی ایک توجیہ کی ہے (عمدہ ج ۷ ص ۸ قبیل باب ساعات الوتر) وہ یہ کہ سائل کا سوال صلوٰۃ الوتر سے متعلق تھا نہ کہ صلاۃ اللیل سے، اس لئے حضرت عائشہ صدیقہؓ نے بھی مقصود کو پیش نظر رکھ کر اختصار سے کام لیا اور وتر کے جلوس و سلام کو تو ذکر کیا اور بقیہ رکعات کے جلسات و سلام کو نظر انداز کر دیا ورنہ ان کا مقصد صلاۃ اللیل کے جلسات و سلام کا انکار نہیں بلکہ اس کا بیان مقصود ہے کہ صلاۃ اللیل و وتر کے مجموعہ میں سے آٹھویں رکعت جو وتر کی دوسری رکعت ہوتی تھی اس میں آپؐ جلوس مع التسلیم نہ فرماتے تھے بلکہ اس کے ساتھ ایک رکعت ملا کر تین رکعات وتر پوری کر لیا کرتے تھے گویا دوسری بہت سی احادیث کی طرح اس حدیث میں بھی رکعتین وتر پر سلام نہ پھیرنے کو بیان کیا جا رہا ہے چنانچہ دوسری روایت میں سعد بن ہشام ہی حضرت عائشہؓ سے نقل کرتے ہیں " انّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یسلّم فی رکعتی الوتر" (نسائی ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الوتر بثلاث) .

ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۹۰ ، باب فی صلاۃ اللیل) میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے " کان یوتر بثمانی رکعات لا یجلس الا فی الثامنۃ ثم یقوم فیصلی رکعۃ اخریٰ لا یجلس الا فی الثامنۃ والتاسعۃ ولا یسلّم الا فی التاسعۃ ثم یصلی رکعتین وھو جالس فتلک احدی عشرۃ رکعۃ یا بنیّ " علامہ ظفر احمد عثمانیؒ نے بھی اس روایت اور اس جیسی دوسری روایات کے بارے میں ایک اچھی توجیہ کی ہے چنانچہ اس جیسی احادیث کا انہوں نے یہ مطلب بیان کیا ہے " لا یقعد القعود الطویل ولا یسلّم بالجھر والشدۃ حتی یقعد فی الثامنۃ فیطیل القعود ولا یسلّم ثم یصلی التاسعۃ فیقعد ثم یسلّم تسلیمۃ شدیدۃ ولا یلزم منہ ترک السلام علی السادسۃ ولا ترک القعود علی کل رکعتین کما لا یخفیٰ بل غایۃ ما لزم منہ ترک القعود الطویل والسلام الشدید "

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کیونکہ خود حضرت عائشہؓ سے بکثرت ایسی روایات[1] منقول ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ آپؐ ہر دو رکعات

(بقیہ حاشیہ) قبل الثامنۃ والتاسعۃ (اعلاء السنن ج ۶ ص ۴۴ ، باب الایتار بثلاث موصولۃ الخ) جس کا حاصل یہ ہوا کہ اس جیسی روایات میں دوسری رکعت پر جلوس وسلام کی نفی نہیں بلکہ یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آٹھ رکعت سے قبل قعدۂ طویلہ نہیں فرماتے تھے اگرچہ قعدۂ غیر طویلہ کے ساتھ سلام پھیر دیا کرتے تھے البتہ آٹھویں رکعت میں قعدۂ طویلہ فرماتے اور سلام پھیرے بغیر کھڑے ہوجاتے پھر نویں رکعت پڑھکر خوب زور سے اس قدر بلند آواز کے ساتھ سلام پھیرتے کہ اس سے قبل کی کسی رکعت پر اتنی شدت کے ساتھ سلام نہ پھیرا ہوتا۔

علامہ عثمانیؒ کی توجیہ کے پہلے جزء (کہ آپؐ آٹھویں رکعت سے پہلے قعدۂ طویلہ نہیں فرماتے تھے) کی تائید روایت مسلم (ج ۱ ص ۲۵۶) کے جملہ " ویصلی تسع رکعات لایجلس فیہا الا فی الثامنۃ فیذکر اللہ ویحمدہ ویدعوہ ثم ینہض ولایسلم " سے ہوتی ہے اور دوسرے جزء (کہ لایسلم سے سلام بالشدۃ کی نفی ہے نہ کہ نفس سلام کی) کی تائید ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۹۰ ، باب صلاۃ اللیل) کی ایک دوسری روایت (جو خود صاحب توجیہ نے بھی نقل کی ہے) کے جملہ " ویسلم تسلیمۃ واحدۃ شدیدۃ یکاد یوقظ اہل البیت من شدۃ تسلیمۃ " سے ہوتی ہے

علامہ عثمانیؒ اپنی توجیہ کے بارے میں لکھتے ہیں " ولو حملنا الروایات کلہا علی ظاہرہا لکان العمل بالقول (ای بہذا التوجیہ الذی ذکرنا) والاخذ بہ الزم واقدم لاسیما والروایات الفعلیۃ فی کیفیۃ صلاتہ صلی اللہ علیہ وسلم باللیل مختلفۃ جداً لاسیما ما روتہ عائشۃؓ فانہا کثیرۃ الاختلاف بحیث یصعب الجمع بینہا کما لایخفی علی من تأمل فیما ذکرنا وتتبع الاحادیث بطرقہا والفاظہا " اعلاء السنن (ج ۶ ص ۴۴ و ۴۵) ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ۔

[1] مثلاً حضرت عائشہؓ کی یہ روایت " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلی العشاء دخل المنزل ثم صلی رکعتین ثم صلی بعدہما رکعتین اطول منہما ثم اوتر بثلاث لایفصل بینہن " رواہ احمد باسناد لیعبر بہ، آثار السنن (ص ۱۶۲) باب الوتر بثلاث رکعات۔

نیز حضرت عائشہؓ ایک طویل حدیث مرفوع میں فرماتی ہیں " وکان یقول (ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم) فی کل رکعتین التحیۃ " رواہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۹۴) باب ما یجمع صفۃ الصلوٰۃ وما یفتتح بہ الخ

نیز حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع روایت میں ہے " صلوٰۃ اللیل مثنیٰ مثنیٰ " ترمذی (ج ۱ ص ۸۴) باب ما جاء ان صلوٰۃ اللیل مثنیٰ مثنیٰ ـــــ ان جیسی تمام روایات اس بات پر دال ہیں کہ حضرت عائشہ سے سعد بن ہشام کی " لایجلس فیہا الا فی الثامنۃ " والی روایت اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم ۱۲ مرتب عفی عنہ

پر بیٹھتے اور سلام پھیرتے اور آخر میں تین رکعات بطور وتر ادا فرماتے تھے[1]۔ واللہ اعلم

بحث فی ان الثلاث موصولۃ بسلام واحد

یہاں تک تین رکعاتِ وتر کا مسئلہ صاف ہو گیا اب یہ مسئلہ رہ جاتا ہے کہ یہ تین رکعات ایک سلام کے ساتھ تھیں یا دو سلاموں کے ساتھ۔ حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ یہ تینوں رکعات ایک ہی سلام کے ساتھ تھیں جس کی دلیل یہ ہے کہ تثلیثِ وتر کی جو روایات اوپر ذکر کی گئی ہیں ان میں کہیں دو سلاموں کا ذکر نہیں[2]۔ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول دو سلاموں کے ساتھ تین رکعتیں پڑھنے کا ہوتا تو یہ ایک غیر معمولی بات ہوتی اور حضراتِ صحابہ کرامؓ اس کی تفصیل ضرور بیان فرماتے لہٰذا چونکہ روایات میں دو سلاموں کا ذکر نہیں اس لئے یہی کہا جائے گا کہ آپ یہ تین رکعتیں

---

[1] روایات ایتار کے بارے میں حنفیہ کی توجیہ پر حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی روایت سے بھی اشکال ہوتا ہے جو سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۴۹، باب ذکر الاختلاف علی الزہری فی حدیث ابی ایوبؓ فی الوتر تحت باب کیف الوتر بثلاث) میں مروی ہے "عن ابی ایوبؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الوتر حق فمن شاء اوتر بسبع ومن شاء اوتر بخمس ومن شاء اوتر بثلاث ومن شاء اوتر بواحدۃ" اس حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ وتر پڑھنے والے کو ایک سے لیکر سات رکعات تک وتر پڑھنے کا اختیار حاصل ہے اس حدیث میں "اوتر بواحدۃ" میں یہ توجیہ نہیں چل سکتی کہ ماقبل کے شفع میں ایک رکعت ملا کر تین رکعات وتر مکمل کر لی جائیں اس لئے کہ حنفیہ کی توجیہ کی روشنی میں "اوتر بواحدۃ" کا مطلب ہوگا "اوتر بثلاث" حالانکہ "اوتر بثلاث" کو اس حدیث میں مستقلاً ذکر کیا گیا ہے اور دونوں (اوتر بواحدۃ اور اوتر بثلاث) کا تقابل اس پر دال ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا غیر ہے۔

امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۴۲، باب الوتر) میں اس کا جو جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث سے جو تخییر سمجھ میں آرہی ہے امت محمدیہ کا اجماع اس کے خلاف ہے۔ "فدل الاجماع علی نسخ ہذا" اس اجماع کی تفصیل ہم ان شاء اللہ آگے ذکر کریں گے ۱۲ رشید اشرف

[2] البتہ مستدرک حاکمؒ میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت جو شبابہ بن سوار کے طریق سے مروی ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم دو رکعت پر سلام پھیر کر ایک رکعت سے ایتار فرماتے تھے چنانچہ روایت کے الفاظ یہ ہیں "کان یوتر برکعۃ وکان یتکلم بین الرکعتین والرکعۃ" معارف السنن،

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

معمول کے مطابق نمازِ مغرب کی طرح ایک ہی سلام کے ساتھ ادا فرماتے

(ج ۴ ص ۲۶۴) فی شرح باب ماجاء فی الوتر علی الراحلۃ تحت عنوان " خاتمۃ بحث الوتر " ــــــ علامہ بنوریؒ نے اس روایت سے متعلق حضرت کشمیریؒ کا قول نقل کیا ہے " ومن العجیب ان الشافعیۃ لم یستدلوا بہ و الحدیث قوی والحنفیۃ لم یتوجھوا الی جوابہ وہو مشکل وقد مکثت نحوا ربع عشرۃ سنۃ اتفکر فیہ ثم سنح لی جواب یشفی دیکھی "

حضرت کشمیریؒ کا یہ جواب علامہ بنوریؒ نے معارف السنن (ج ۴ ص ۲۰۳) میں باب ماجاء فی الوتر بخمس کی شرح کے تحت ذکر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث میں تکلم سے مراد وتر اور سنت فجر کے درمیان کا تکلم ہے یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم صلوۃ اللیل اور وتر سے فارغ ہو کر فجر کی سنن قبلیہ کی ادائگی سے پہلے تکلم کر لیا کرتے تھے، گویا اس حدیث میں " کان یوتر برکعۃ " ایک مستقل جملہ ہے جو اس بات کو بیان کر رہا ہے کہ آپ ایک رکعت سے ایتار کر لیا کرتے تھے یعنی دو رکعتوں کے ساتھ ایک رکعت ملا کر وتر مکمل کر لیا کرتے تھے، دوسرا جملہ " وکان یتکلم بین الرکعتین والرکعۃ " بھی ایک مستقل جملہ ہے جس میں رکعتین کا مصداق فجر کی سنن قبلیہ ہیں اور " رکعت " کا مصداق وہ رکعت ہے جس سے وتر کو مکمل کیا گیا۔ مختصر یہ کہ رکعتین سے سنن فجر مراد ہیں نہ کہ وتر کی شروع کی دو رکعتیں، شائد یہی وجہ ہے کہ حدیث میں " وکان یتکلم بین الرکعتین والرکعۃ من الوتر " نہیں فرمایا گیا۔ واللہ اعلم

بہرحال یہ حدیث اپنے ظاہر پر محمول نہیں اور اس کی توجیہ ضروری ہے ورنہ اگر اس کو اس کے ظاہر پر رکھ جائے تو دوسری بہت سی احادیث سے اس کا تعارض لازم آئے گا اس لئے کہ یہ اپنے ظاہر کے اعتبار سے اس پر دلالت کرے گی کہ وتر کی شروع کی دو اور آخری رکعت کے درمیان فصل ہوگا جبکہ دوسری روایات بکثرت اس پر دال ہیں کہ دونوں کے درمیان کوئی فصل نہیں، مثلاً حضرت عائشہؓ کی ایک روایت میں یہ جملہ " ثم اوتر بثلاث لایفصل بینھن " رواہ احمد باسناد لیتبر بہ (آثار السنن (ص ۱۶۲) باب الوتر بثلاث رکعات)۔ نیز حضرت عائشہ کی ایک دوسری روایت " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لایسلم فی رکعتی الوتر، سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الوتر بثلاث۔

مستدرک حاکم کی روایت کی ایک توجیہ یہ بھی ممکن ہے کہ اسے صلاۃ بتیراء (التی تکون علی رکعۃ) کی ممانعت سے قبل پر محمول کر لیا جائے، کذا قال استاذنا العلام الشیخ سبحان محمود ادام اللہ بقاءہ حدیث بتیراء حافظ ابن عبد البرؒ نے " التمہید " میں ذکر کی ہے " عن ابی سعید ان رسول اللہ صلی اللہ

تھے[1] البتہ صحابۂ کرامؓ میں سے صرف حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی[2] ہے کہ وہ وتر کی تین رکعات دو سلاموں کے ساتھ پڑھا کرتے تھے اور اس عمل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب فرماتے تھے، لیکن تحقیق سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خود اس طرح نماز پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا ہوگا چنانچہ یہ کہیں ثابت نہیں کہ انہوں نے یہ عمل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھا ہو یا آپؐ نے ان کو اس کی تلقین فرمائی ہو بلکہ وہ صحیح مسلم[3] میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے راوی ہیں " الوتر رکعۃ من آخر اللیل "۔ لہذا ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے اس ارشاد کا مطلب یہ سمجھا کہ ایک رکعت منفرداً پڑھی جائے گی اور چونکہ تین رکعات وتر بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت تھیں لہذا دونوں میں انہوں نے تطبیق اس طرح دی

علیہ وسلم نہی عن البتیراء ان یصلی الرجل واحدۃ یوتر بہا "۔ انظر نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۱۲۰) باب صلاۃ الوتر و (ج ۲ ص ۱۷۲) باب سجود السہو ، حدیث بتیراء سے متعلقہ تحقیق انشاء اللہ ہم آگے ذکر کریں گے۔

بہرحال حضرت عائشہؓ کی روایتِ مستدرک کی دونوں توجیہیں ممکن ہیں ، البتہ حضرت کشمیریؒ کی توجیہ علی سبیل الانکار ہے اور استاذ محترم کی توجیہ علی سبیل التسلیم ہے فتدبر ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

[1] چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لایسلم فی رکعتی الوتر، نسائی (ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الوتر بثلاث ۔ نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے " قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الوتر ثلاث کثلاث المغرب (قال الہیثمی) رواہ الطبرانی فی الاوسط وفیہ ابوبحر البکراوی وفیہ کلام کثیر ، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۲) باب عدد الوتر ، لیکن ابوبحر بکراوی کے ضعف کے باوجود یہ حدیث قابلِ استدلال ہو سکتی ہے اس لئے کہ اس حدیث کا مفہوم متعدد صحابۂ کرامؓ سے موقوفاً مروی ہے مثلاً حضرت ابن مسعودؓ وابن عباسؓ ۔ دیکھئے مؤطا امام محمد (ص ۱۴۶) باب السلام فی الوتر ۱۲ رشید اشرف کان اللہ لہٗ

[2] " انہ کان یفصل بین شفعہ ووترہ بتسلیمۃ واخبر ابن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذالک (قال النیمویؒ) رواہ الطحاوی وفی اسنادہ مقال ۔ آثار السنن (ص ۱۵۸) باب الوتر برکعۃ ۔ نیز حضرت ابن عمرؓ ہی کے بارے میں بخاری (ج ۱ ص ۱۳۵) ابواب الوتر، باب ماجاء فی الوتر) میں مروی ہے " کان یسلم بین الرکعۃ والرکعتین فی الوتر حتی یامر ببعض حاجتہ "

حضرت ابن عمرؓ کے علاوہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے بارے میں بھی مروی ہے " یوتر بواحدۃ بعد صلوۃ العشاء لایزید علیہا حتی یقوم من جوف اللیل (قال النیموی) رواہ البیہقی فی المعرفۃ واسنادہ صحیح ، آثار السنن (ص ۱۵۹)

[3] (ج ۱ ص ۲۵۷) ، باب صلوۃ اللیل الخ وسنن نسائی (ج ۱ ص ۲۴۷) باب کم الوتر؟ ۱۲ م

کہ یہ تین رکعتیں دو سلاموں کے ساتھ پڑھی جائیں لہذا یہ ان کا اپنا اجتہاد[1] ہے۔

---

[1] لیکن مسند احمد کی روایت سے بظاہر اس کی تردید ہوتی ہے" اس لئے کہ وہ اپنے ظاہر کے اعتبار سے اس پر دال ہے کہ "فصل بین رکعتی الوتر والرکعۃ" حضرت ابن عمرؓ کا اجتہاد نہیں بلکہ واقعۃً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل ہے جسے انہوں نے روایت کیا ہے " عن عبداللہ عمرؓ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یفصل بین الوتر والشفع بتسلیمۃ ویسمعنا ہا (قال النیموی) رواہ احمد باسناد قوی۔ آثار السنن (ص ۱۵۸) باب الوتر برکعۃ۔

ہم طحاوی (ج ۱ ص ۱۳۶) کے حوالہ سے حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں نقل کر چکے ہیں "انہ کان یفصل بین شفعہ ووترہ بتسلیمۃ واخبر ابن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذالک" اس سلام کے بارے میں امام طحاویؒ لکھتے ہیں " یحتمل ان یکون التسلیمۃ یرید بہا التشہد" مطلب یہ کہ اس تسلیم سے تشہد کا سلام مراد ہے یعنی " السلام علیک ایہا النبی الخ" جس کی توضیح یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ تشہد کے اس سلام کو فسخ صلوٰۃ سمجھتے تھے چنانچہ مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۲۰۴ ، رقم ۳۰۷۴) میں "باب التشہد" کے تحت مروی ہے " لایسلم فی المثنی الاولیٰ کان یری ذلک فسخاً لصلوتہ" نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۹۳ و ۲۹۴) میں " باب فی التشہد فی الصلوٰۃ کیف ہو ؟" کے تحت حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں مروی ہے " انہ کان لا یقول فی الرکعتین السلام علیک ایہا النبی السلام علینا وعلیٰ عباد اللہ الصالحین" دونوں حدیثوں کے مجموعہ سے یہی بات ثابت ہوئی کہ حضرت ابن عمرؓ تشہد اول میں " السلام علیک ایہا النبی الخ" پڑھنے کو فسخ صلوٰۃ سمجھتے تھے۔ لہذا ہو سکتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تشہد اول میں یہ کلمات پڑھے تو وہ سمجھے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نماز سے خارج ہو گئے وان لم یکن ہو تسلیم القطع لہذا حضرت ابن عمرؓ نے روایت کرنا شروع کر دیا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وتر کی دو اور تیسری رکعت کے درمیان سلام سے فصل فرماتے تھے پھر تشہد کے اس سلام کو کبھی زور سے پڑھا ہو گا اس لئے حضرت ابن عمرؓ نے روایت کرنا شروع کر دیا "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یفصل بین الشفع والوتر بتسلیمۃ ویسمعنا ہا"۔۔۔ فاذن بناء احادیث ابن عمرؓ علی ظنہ واجتہادہ۔ اس تشریح سے مسند احمد میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت مذکورہ بالا سے بھی حنفیہ کے مسلک پر کوئی اعتراض نہ ہو سکے گا ، نیز تشریح مذکورہ فی المتن بھی بغیر کسی تکلف کے درست ہو جائے گی۔

(باقی بر صفحہ آئندہ)

اس کے برخلاف حنفیہ " الوتر رکعة من آخر اللیل " کا یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ تہجد کے شفع کے ساتھ ایک رکعت کا اضافہ کر کے اسے تین رکعات بنا دیا جائے نہ یہ کہ ایک رکعت منفرداً پڑھی جائے۔ حنفیہ کے بیان کردہ مطلب و توجیہ اور مسلک کی تائید مندرجہ ذیل دلائل سے ہوتی ہے۔

۱ حضرت عبداللہ بن عباسؓ بھی " الوتر رکعة من آخر اللیل " والی حدیث کے راوی[۱] ہیں اس کے باوجود وہ وتر کی تین رکعات کو ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کے قائل[۲] ہیں جس سے

(بقیہ حاشیہ) اس پر اشکال ہوتا ہے کہ مؤطا امام مالکؒ (ص ۷۳، باب التشہد فی الصلوٰۃ) میں نافع کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ قعدۂ اولیٰ اور قعدۂ اخیرہ دونوں میں " السلام علی النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ " فرماتے تھے چنانچہ نافع حضرت ابن عمرؓ کا وہ تشہد جس میں " السلام علی النبی الخ " کا بھی ذکر ہے نقل کر کے ابن عمرؓ کے بارے میں فرماتے ہیں " یقول ذا فی الرکعتین الاولیین ویدعو اذا قضی تشہدہ بما بدالہ فاذا جلس فی آخر صلاتہ تشہد کذلک ایضاً " اس طرح حضرت ابن عمرؓ کی دونوں روایتوں میں تعارض ہو جاتا ہے چنانچہ حضرت کشمیریؒ فرماتے ہیں " فاشکل الامر ولم یظہر لی وجہ التوفیق بینہما ولم اجد تفصیل مذہب ابن عمرؓ من خارج حتی یزول الاشکال " معارف السنن (ج ۴ ص ۲۱۱)

لیکن حضرت کشمیریؒ نے " الکشف " میں فرمایا " فکانہ رجع عنہ او عندہ فیہ تفصیل فیسلم فی التطوع بارادۃ الفصل لا فی المکتوبۃ مثلاً بقرینۃ قولہ فی روایۃ المؤطا (ص ۷۳)، ثم یرد علی الامام واللہ اعلم (معارف السنن ج ۴ ص ۲۱۱)

یعنی ممکن ہے کہ حضرت ابن عمرؓ شروع میں تشہد کے اندر سلام کے الفاظ کہتے ہوں اور بعد میں تشہد اول میں سلام کے الفاظ کہنا آپ نے چھوڑ دیا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ تطوع میں فصل کے ارادہ سے کلمات سلام کا تکلم کرتے ہوں اور مکتوبہ میں رکعتین اولیین میں سلام تشہد سے فصل نہ کرتے ہوں چنانچہ اس کی تائید " ثم یرد الامام " کے الفاظ سے ہوتی ہے واللہ اعلم ۱۲

(ہذا البحث کلہ ماخوذ من معارف السنن (ج ۴ ص ۲۱۰، الی ۲۱۲) بالزیادات والتغییر من المرتب عفی عنہ)

[۱] چنانچہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۷، باب صلاۃ اللیل الخ) میں حضرت ابو مجلزؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں: سألت ابن عباس عن الوتر فقال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول رکعة من آخر اللیل الخ ۱۲ مرتب

[۲] چنانچہ وہ " بیتوتت فی بیت خالتہ " والی روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاۃ اللیل کو بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں " ثم اوتر بثلاث " صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۱) (باقی حاشیہ بر صفحۂ آئندہ)

یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انہوں نے "الوتر رکعۃ من آخر اللیل" کا مطلب وہی سمجھا ہے جو حنفیہ نے بیان کیا۔

۲ــــ حضرت عائشہؓ "اعلم الناس بوتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" تھیں اور ان کی روایات میں تثلیث وتر کا ذکر مطلقاً آیا اور انہوں نے کہیں بھی دو سلاموں کا تذکرہ نہیں فرمایا۔[۱]

۳ــــ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے بارے میں یہ ثابت نہیں ہے کہ انہوں نے بذاتِ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاۃ اللیل کا یا صلاۃ الوتر کا مشاہدہ کیا ہو[۲] اس کے برخلاف حضرت عائشہؓ

(حاشیہ گزشتہ صفحہ) باب صلاۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ودعائہ باللیل، اس روایت کا ظاہر یہی ہے کہ یہ تین رکعتیں ایک سلام کے ساتھ پڑھی گئی تھیں اور حضرت ابن عباسؓ کی اس میں شرکت روایت میں مصرح ہے۔ نیز مؤطا امام محمد (ص ۱۴۶، باب السلام فی الوتر) میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں "الوتر کصلوٰۃ المغرب" جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ وتر کی تین رکعات کو مغرب کی تین رکعات کی طرح ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کے قائل ہیں۔ ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

[۱] البتہ مستدرک حاکمؒ میں حضرت عائشہؓ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "کان یوتر برکعۃ وکان یتکلم بین الرکعتین والرکعۃ" معارف السنن (ج ۴ ص ۲۶۴، خاتمۃ بحث الوتر) لیکن اس روایت کا جواب اور اس سے متعلقہ بحث ہم تفصیل سے پیچھے حاشیہ میں ذکر کرچکے ہیں ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[۲] البتہ مسند احمد کی ایک روایت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے بھی آپؐ کی صلاۃ الوتر کا مشاہدہ کیا تھا چنانچہ وہ فرماتے ہیں "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یفصل بین الوتر والشفع بتسلیمۃ ویسمعنا ہا" (قال النیموی) رواہ احمد باسناد قوی۔ آثار السنن (ص ۱۵۸) باب الوتر برکعۃ۔ لیکن اس کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ روایتِ فصل حضرت ابن عمرؓ کا تفرد ہے جبکہ حضرت ابن مسعودؓ، حضرت اُبَی بن کعبؓ، حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ نیز دوسرے جلیل القدر صحابۂ کرامؓ ایک سلام کے ساتھ تین رکعات وتر کے قائل اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے ناقل ہیں لہٰذا ان کی روایات کو ترجیح ہوگی۔ نیز حدیث نہی عن البتیراء جو متن میں آگے آرہی ہے وہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت کے معارض ہے اور حدیث بتیراء قولی ہے جبکہ روایت ابن عمرؓ فعلی ہے اور قولی روایت بالاتفاق فعلی پر مقدم ہوتی ہے، علاوہ ازیں روایت ابن عمرؓ مبیح ہے اور بتیراء محرم، اور جب مبیح ومحرم میں تعارض ہوجائے تو محرم کو ترجیح ہوتی ہے لہٰذا ان تمام باتوں کی روشنی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہمارے خلاف حجت نہیں ہوسکتی۔ تفصیل کیلئے دیکھئے اعلاء السنن (ج ۶ ص۵۵ و ص۵۶) قبیل باب وجوب القنوت۔ حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے متعلقہ کسی قدر مزید کلام ہم پیچھے بھی حاشیہ میں ذکر کرچکے ہیں ۱۲ رشید اشرف جعلہ اللہ خادم السنۃ

مسلسل اس کا مشاہدہ کرتی رہیں (چنانچہ کتب احادیث ان کی روایات سے بھری پڑی ہیں) نیز حضرت ابن عباسؓ سے بھی اس کا مشاہدہ کرنا ثابت[1] ہے۔ لہٰذا ان حضرات کے مسلک کی روایات کو حضرت ابن عمرؓ کے مسلک و روایات کے مقابلہ میں ترجیح حاصل ہوگی۔

۴ اگر "ایتار برکعۃ واحدۃ" کا وہ مطلب نہ لیا جائے جو حنفیہ نے لیا ہے تو یہ روایات اس حدیث کے معارض ہوں گی جس میں مروی ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھیٰ عن البتیراء ان یصلی الرجل واحدۃ یوتر بھا"[2] اس حدیث کی سند پر اگرچہ کلام ہے لیکن یہ متعدد اسانید کے ساتھ مروی[3] ہے اور حافظ ابن حجرؒ نے لسان المیزان[4] میں عثمان بن محمد کے ترجمہ کے تحت اس حدیث کی ایک سند ذکر کی ہے جس کے تمام رجال ثقات ہیں البتہ عثمان بن محمد[5]

---

[1] دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۱) باب صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم و دعائہ باللیل ۱۲ مرتب

[2] اخرجہ ابن عبد البرؒ فی کتاب التمہید انظر نصب الرایہ (ج ۲ ص ۱۲۰، باب صلوٰۃ الوتر، و (ج ۲ ص ۱۷۲) باب سجود السہو ۱۲ مرتب غفر اللہ لہ ولوالدیہ۔

[3] چنانچہ نیل الاوطار (ج ۳ ص ۲۷۸) میں یہ محمد بن کعب قرظی سے بھی مرسلاً مروی ہے، دیکھئے اعلاء السنن (ج ۶ ص ۵۴) قبیل باب وجوب القنوت" یہ اگرچہ مرسل ضعیف ہے لیکن حضرت ابو سعید خدریؓ کی مذکورہ فی المتن روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے نیز حضرت ابن مسعودؓ کا اثر بھی اس کیلئے مؤید ہے "عن حصین قال بلغ ابن مسعودؓ ان سعداً یوتر برکعۃ قال ما اجزأت رکعۃ قط" (قال الہیثمی) رواہ الطبرانی فی الکبیر۔ وحصین لم یدرک ابن مسعودؓ واسنادہ حسن۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۲) باب عدد الوتر۔ حافظ زیلعیؒ نے بھی یہ روایت معجم طبرانی کے حوالہ سے نقل کی ہے اور حصین اور حضرت ابن مسعودؓ کے درمیان ابراہیم کا واسطہ ذکر کیا ہے۔ دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص ۱۲۱) باب صلاۃ الوتر۔ نیز دیکھئے "الدرایہ فی تخریج احادیث الہدایۃ" (ج ۱ ص ۱۹۲) باب صلاۃ الوتر تحت عنوان "ومن الآثار فی الوتر بثلاث" امام محمدؒ نے بھی یہ روایت مؤطا (ص ۱۴۶) باب السلام فی الوتر، میں ذکر کی ہے لیکن صرف ان الفاظ کے ساتھ "ما اجزأت رکعۃ واحدۃ قط" مرتب عفا اللہ عنہ

[4] انظر معارف السنن (ج ۴ ص ۲۳۴) فی شرح باب ماجاء فی الوتر برکعۃ ۱۲ مرتب

[5] عثمان بن محمد کے بارے میں تفصیلی بحث اعلاء السنن (ج ۶ ص ۵۳ و ۵۴) قبیل باب وجوب القنوت) میں ملاحظہ فرمائیں، نیز دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۲۳۴ و ۲۲۷ و ۲۳۸) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

مختلف فیہ راوی ہیں لیکن اکثر محدثین نے ان کی توثیق کی ہے اور صرف امام عقیلیؒ نے ان پر جرح فرمائی ہے اور ان کے بارے میں یہ معروف ہے کہ وہ جرح میں متشدد ہیں اس کے باوجود انہوں نے ان پر جرح کے لئے ہلکے الفاظ استعمال کئے ہیں یعنی "الغالب علی حدیثہ الوھم"۔ لہٰذا ان کی حدیث حسن سے کم نہیں اور بتیراء سے ممانعت ثابت ہے۔[2]

---

[1] انظر معارف السنن (ج ۴ ص ۲۳۷) ۱۲ مرتب

[2] علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث بتیراء کے ثبوت پر طحاوی (ج ۱ ص ۱۳۶ باب الوتر) میں مطلب بن عبد اللہ مخزومی کی روایت سے بھی استدلال کیا ہے "ان رجلاً سأل ابن عمرؓ عن الوتر فامرہ ان یفصل وقال الرجل انی لأخاف ان یقول الناس ہی البتیراء فقال ابن عمرؓ ترید سنۃ اللہ وسنۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم ہذہ سنۃ اللہ وسنۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم"۔ علامہ عثمانیؒ فرماتے ہیں "فقد سمع ابن عمرؓ ہذا رای انی لأخاف ان یقول الناس ہی البتیراء) من الرجل ولم ینکرہ ولم یقل ان النہی عن البتیراء لا اصل لہ وہذا یشعر بان النہی عن البتیراء کان معروفاً بین المسلمین اذ ذاک ولذا قال الرجل انی اخاف ان یقول الناس ہی البتیراء" اعلاء السنن (ج ۶ ص ۵۴) قبیل باب وجوب القنوت۔

پھر جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کے قول "ہذہ سنۃ اللہ وسنۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم" کا تعلق ہے سو یہ ان کے اپنے مسلک کے مطابق ہے اور ان کے مسلک کی تفصیل اور اس کی مرجوحیت ترجیح راجح کے ساتھ پیچھے ذکر کی جا چکی ہے۔

واضح رہے کہ بُتَیْرَاء، بَتْرَاء کی تصغیر ہے جو بتر بمعنی القطع سے ماخوذ ہے۔ پھر صلاۃ بتیراء کی دو تفسیریں بیان کی گئی ہیں ایک حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے "انما البتیراء ان یصلی الرجل الرکعۃ التامۃ فی رکوعہا وسجودہا وقیامہا ثم یقوم فی الاخری فلا یتم لہا رکوعاً ولا سجوداً ولا قیاماً فتلک البتیراء" سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۲۶) باب الوتر برکعۃ واحدۃ ومن اجاز الخ لیکن بیہقی کی جس روایت میں یہ تفسیر موجود ہے وہ حدیث ضعیف ہے کذا قال العلامۃ العثمانیؒ فی اعلاء السنن (ج ۶ ص ۵۴ و ۵۵) صلاۃ بتیراء کی دوسری تفسیر یہ کی گئی ہے "ما کانت علی رکعۃ" یعنی ایک رکعت کی نماز۔ حنفیہ کے نزدیک یہی تفسیر راجح ہے اس لئے کہ حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت مرفوعہ میں صلاۃ بتیراء کی یہی تفسیر بیان کی گئی ہے یعنی "ان یصلی الرجل واحدۃ یوتر بہا"۔ ظاہر یہ ہے کہ یہ تفسیر بھی حدیث مرفوع کا جزء ہے اور اگر بالفرض اس کو حضرت ابو سعید خدریؓ کی بیان کردہ تفسیر قرار دیا جائے تب بھی راوی حدیث کی تفسیر دوسری

۵۔۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک بڑی جماعت جن میں حضرت[۱] ابوبکر صدیقؓ، حضرت[۲] عمر فاروقؓ، حضرت[۳] علیؓ، حضرت[۴] عبداللہ بن مسعود، حضرت[۵] ابن عباسؓ، حضرت[۶] حذیفۃ بن الیمانؓ،

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ، تفسیروں کے مقابلہ میں راجح ہوتی ہے لہذا صلاۃ بتیراء کے بارے میں اگر حضرت ابن عمرؓ کی تفسیر ثابت بھی ہو تب بھی وہ حضرت ابوسعیدؓ کی تفسیر کے مقابلہ میں مرجوح ہوگی اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ حدیث بتیراء کے راوی نہیں واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف نضرہ اللہ بسیوب نفسہ وجعل یومہ خیراً من امسہ۔

[۱] کتب حدیث میں حضرت ابوبکر صدیقؓ سے متعلق کوئی اثر احقر کو تلاش وجستجو کے باوجود نہ مل سکا ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

[۲] عن عمر بن الخطاب انہ قال ما احب انی ترکت الوتر بثلاث وان لی حمر النعم، مؤطا امام محمد (ص ۱۴۵ و ۱۴۶) باب السلام فی الوتر "عن المسور بن مخرمۃ قال دفنّا ابابکر لیلاً فقال عمر انی لم اوتر فقام وصففنا وراءہ فصلی بنا ثلاث رکعات لم یسلم الا فی آخرھن، طحاوی (ج ۱ ص ۱۴۳) باب الوتر وفی آثار السنن (ص ۱۶۳ باب الوتر بثلاث رکعات) اسنادہ صحیح ۱۲ مرتب

[۳] حضرت علیؓ کی روایت پیچھے ذکر کی جاچکی ہے دیکھئے ترمذی (ج ۱ ص ۸۶) باب ماجاء فی الوتر بثلاث، نیز زاذان ابوعمر سے مروی ہے "ان علیا کان یوتر بثلاث، کنز العمال (ج ۸ ص ۴۲، رقم ۲۸۵، الوتر) ومصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۳) من کان یوتر بثلاث او اکثر ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[۴] عن علقمۃ قال اخبرنا عبداللہ بن مسعودؓ اھون مایکون الوتر ثلاث رکعات، مؤطا امام محمد (ص ۱۴۶) باب السلام فی الوتر، نیز علامہ عینیؒ نے ابن ابی شیبہؒ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ "وتر سعد بن ابی وقاصؓ برکعۃ فانکر علیہ ابن مسعود وقال ماھذہ البتیراء التی لانعرفھا علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، معارف السنن (ج ۴ ص ۲۲۵) ۱۲ م

[۵] حضرت ابن عباسؓ سے متعلق روایت پیچھے گذر چکی ہے نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۹، باب فی الوتر ما یقرأ فیہ) میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ کان یوتر بثلاث یقرأ فیھن بسبح اسم ربک الاعلیٰ وقل یا ایھا الکٰفرون وقل ھو اللہ احد" نیز حضرت سعید بن جبیرؒ حضرت ابن عباسؓ کے بارے میں نقل کرتے ہیں "انہ کان یوتر بثلاث بسبح اسم ربک الاعلیٰ وقل یا ایھا الکٰفرون وقل ھو اللہ احد" حوالہ بالا

حضرت ابن عباسؓ ہی سے مروی ہے کہ "الوتر کصلوٰۃ المغرب" مؤطا امام محمدؒ (ص ۱۴۶) باب السلام فی الوتر ۱۲ رشید اشرف کان اللہ لہ وھو لہٗ۔

[۶] قال العلامۃ البنوریؒ فی معارف السنن (ج ۴ ص ۲۲۶) قبیل باب ماجاء فی الوتر برکعۃ) "الوتر فی حدیث حذیفۃ ثلاث کما یظھر من العمدۃ (ج ۳ ص ۶۲۲، کشف الستر) اھ ۱۲ مرتب عفی عنہ

❖ ❖ ❖

حضرت انسؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ جیسے جلیل القدر صحابہ داخل ہیں، ایک سلام کے ساتھ تین رکعت پڑھنے کے قائل ہیں۔ ان حضرات کی روایات وآثار مصنف عبدالرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ اور طحاوی وغیرہ میں موجود ہیں پھر خاص طور سے حضرت عائشہؓ کی روایات[۳] سے تو کتب حدیث بھری پڑی ہیں لہذا حنفیہ کی یہ توجیہ آثار صحابہؓ سے مؤید[۴] ہے۔

---

[۱] عن ثابت قال قال انسؓ یا ابا محمد خذ عنی فانی اخذت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن اللہ ولن تاخذ عن احد اوثق منی قال ثم صلی بی العشاء ثم صلی ست رکعات یسلم بین الرکعتین ثم اوتر بثلاث یسلم فی آخرهن، رواہ الرویانی وابن عساکر ورجالہ ثقات، کنز العمال (ج ۸ ص ۴۲ و ۴۳، رقم ۲۸۸، الوتر)

عن ثابت قال صلی بی انس الوتر انا عن یمینہ وام ولدہ خلفنا ثلاث رکعات لم یسلم الا فی آخرهن، ظننت انہ یرید ان یعلمنی، طحاوی (ج ۱ ص ۱۴۴) باب الوتر، وفی آثار السنن (ص ۱۶۳) اسنادہ صحیح ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۲] عن ابی بن کعبؓ "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر بثلاث رکعات کان یقرأ فی الاولی بسبح اسم ربک الاعلیٰ وفی الثانیۃ بقل یا ایہا الکفرون وفی الثالثۃ بقل ہو اللہ احد ویقنت قبل الرکوع الخ، نسائی (ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الوتر بثلاث۔

اور مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۲۵ و ۲۶، رقم ۴۶۵۹، باب کیف التسلیم فی الوتر) میں حضرت حسنؒ سے مروی ہے " قال کان ابی بن کعبؓ یوتر بثلاث لا یسلم الا فی الثالثۃ مثل المغرب ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

[۳] مثلاً " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یسلم فی رکعتی الوتر، نسائی (ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الوتر بثلاث، حضرت عائشہؓ کی کئی روایات پیچھے بھی ذکر کی جا چکی ہیں فلیراجع ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۴] نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۴، من کان یوتر بثلاث اواکثر) میں حضرت حسن بصریؒ سے مروی ہے " قال اجمع المسلمون علیٰ ان الوتر ثلاث لا یسلم الا فی آخرهن "۔ اس میں " اجمع المسلمون " سے مراد صحابہؓ وتابعینؒ کا اجماع ہے اس لئے کہ اس کے راوی حضرت حسن بصری ہیں جو خود جلیل القدر تابعی ہیں۔ اس روایت کی سند سے متعلق بحث اعلاء السنن (ج ۶ ص ۴۱، باب الایتار بثلاث موصولۃ الخ) اور معارف السنن (ج ۴ ص ۲۲۱ و ۲۲۲، باب ما جاء فی الوتر بثلاث) میں ملاحظہ فرمائیں اگر یہ سند کے اعتبار سے ضعیف بھی ہو تو بھی دوسری روایات وآثار سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

چنانچہ طحاوی (ج ۱ ص ۱۴۳، باب الوتر) میں ابو خلدہ سے مروی ہے " قال سألت ابا العالیۃ

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

۶__ نمازِ مغرب کو وتر النہار کہا گیا ہے اور نماز وتر کو وتر اللیل[ل] ، لہذا اگر اس کو مغرب پر قیاس کیا جائے تو بھی تین رکعات بسلامِ واحد ثابت ہوتی ہیں ۔

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ بعض روایات میں وتر کے بارے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

عن الوتر فقال علمنا اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم او علمونا ان الوتر مثل صلوٰۃ المغرب غیر انا نقرأ فی الثالثۃ فہذہ وتر اللیل وہذا وتر النہار ۔

نیز بخاری (ج ۱ ص ۱۳۵ ، ابواب الوتر باب ماجاء فی الوتر) میں امام بخاریؒ نے نقل کیا ہے " قال القاسم ورأینا اناسًا منذ ادرکنا یوترون بثلاث وان کلاً لواسع وأرجو ان لایکون بشئ منہ بأس ۔ اس سے بھی حضرت حسنؒ کی روایت کی تائید ہوتی ہے ۔ پھر جہاں تک ان کے قول " وان کلاً لواسع " کا تعلق ہے اس کے بارے میں حضرت علامہ عثمانیؒ تحریر فرماتے ہیں " اجتہاد منہ (ای القاسم) واجتہاد التابعی لیس بحجۃ " اعلاء السنن (ج ۶ ص ۳۸ ، باب الایتار بثلاث موصولۃ الخ ۔

نیز مدینہ کے فقہاء سبعہ کا مسلک بھی یہی ہے " ان الوتر ثلاث لایسلم الافی آخرہن " طحاوی (ج ۱ ص ۱۴۵ " باب الوتر " قبیل باب القراءۃ فی رکعتی الفجر) نیز ابو الزناد سے مروی ہے " قال اثبت عمر بن عبدالعزیز الوتر بالمدینۃ بقول الفقہاء ثلاثًا لایسلم الافی آخرہن " (حوالہ بالا) وفی آثار السنن (ص ۱۶۴ ، باب الوتر بثلاث رکعات) اسنادہ صحیح ۔

نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۴ و ۲۹۵ ، من کان یوتر بثلاث او اکثر) میں ابو اسحاق سے مروی ہے " قال کان اصحاب علیؓ واصحاب عبداللہ لایسلمون فی رکعتی الوتر ۔

بہر حال ان روایات و آثار سے اگر اجماع نہ بھی ثابت ہو تب بھی یہ بات ضرور ثابت ہوتی ہے کہ جمہور صحابہؓ و تابعینؒ کا مسلک حنفیہ کے مطابق ہے ۔ واللہ اعلم ۔ العبد الضعیف رشید اشرف عفا اللہ عنہ ۔

[ل] کما فی روایۃ ابن مسعود عند الدار قطنی فی سننہ (ج ۲ ص ۲۷ و ۲۸ ، الوتر ثلاث کثلاث المغرب) قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتر اللیل ثلاث کوتر النہار صلوٰۃ المغرب ۔ علامہ بنوریؒ رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۴ ص ۲۲۴) میں اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں " لہم فی رفعہ کلام وصححوہ موقوفًا ولہ شاہد مرفوع من حدیث عائشۃؓ (ای للطبرانی فی معجم الاوسط ، انظر مجمع الزوائد ج ۲ ص ۲۴۲ ، باب عدد الوتر ۔ مرتب)

ومن حدیث ابن عمرؓ ایضًا " حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت مرفوع علامہ بنوریؒ نے اسی مقام پر آگے نسائی کی سنن کبریٰ کے حوالے سے ذکر کی ہے " قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلاۃ المغرب وتر صلاۃ النہار فاوتروا صلاۃ اللیل " ۱۲ مرتب

سے یہ الفاظ منقول ہیں " لاتشبّھوا بصلاۃ المغرب "[1]

علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الملہم میں اس کا یہ جواب[2] دیا ہے کہ یہاں یہ مقصد یہ ہے کہ " وتر اللیل " میں نماز مغرب کی طرح صرف تین رکعات پر اکتفا نہ کرو بلکہ اس سے پہلے تہجد بھی پڑھو[3] کیونکہ جب خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تین رکعات وتر پڑھنا روایاتِ صحیحہ کثیرہ سے ثابت ہے جیساکہ پہلے گذرچکا ، لہٰذا " لاتشبّھوا بصلاۃ المغرب " کا یہ مطلب لے لیناکہ صلاۃ الوتر کی رکعتیں نماز مغرب کی طرح تین نہ ہونی چاہئیں کسی طرح درست نہیں ہوسکتا۔

۷ـــ حنفیہ کے مذہب پر تمام روایات میں تطبیق ہوجاتی ہے جبکہ شافعیہ کے مسلک پر متعدد روایات کو بالکلیہ چھوڑنا پڑتا ہے[4]

تعداد وتر کے مسئلے میں حنفیہ کے دلائل کا خلاصہ اوپر ذکر کردیا گیا ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ وتر کی روایات ذخیرۂ حدیث کی مشکل ترین روایات میں سے ہیں ، اور ائمۂ مجتہدین میں سے کوئی

---

[1] سنن دارقطنی (ج۲ ص ۲۵) لاتشبھوا الوتر بصلاۃ المغرب پوری حدیث اس طرح مروی ہے " عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لاتوتروا بثلاث ، اوتروا بخمس او بسبع ولاتشبھوا بصلاۃ المغرب ۱۲ مرتب

[2] علامہ عثمانیؒ نے یہ جواب طحاویؒ کے حوالہ سے نقل کیا ہے ، جواب کی مزید تفصیل اور وضاحت کیلئے ملاحظہ فرمائیں فتح الملہم (ج۲ ص ۲۹۳) باب صلاۃ اللیل ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] چنانچہ حضرت عائشہؓ نے اسی مفہوم کو ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے " لاتُوتِر بثلاث بتراء صلّ قبلہا رکعتین اور اربعًا " ، مصنف ابن ابی شیبہ (ج۲ ص ۲۹۴) من کان یوتر بثلاث او اکثر ۔ نیز طحاوی (ج۱ ص ۱۴۱ ، باب الوتر) میں حضرت ابن عباسؓ کے اثر " انی لاکرہ ان یکون بتراء ثلاثا ولکن سبعًا او خمسا " کا مطلب بھی یہی ہے ۱۲ مرتب

[4] مثلاً ایتار بتسع کی روایت (دیکھئے سنن نسائی ج۱ ص ۲۵۰ ، باب کیف الوتر بتسع) اور " احدی عشرۃ " والی روایت جس میں ارشاد ہے " کان یوتر باربع وثلاث (ای بسبع) وثمان وثلاث (ای باحدی عشرۃ) الخ (طحاوی ج۱ ص ۱۳۹ ، باب الوتر) اور روایات " بثلاث عشرۃ رکعۃ " والی روایت (سنن نسائی ج۱ ص ۲۵۱ ، باب الوتر بثلاث عشرۃ رکعۃ) ، اسی طرح " ایتار بخمس عشرۃ رکعۃ " اور " ایتار بسبع عشرۃ رکعۃ " والی روایات (التلخیص الحبیر ج۲ ص ۱۴ ، باب صلاۃ التطوع تحت رقم ۵۱۴) نیز حدیث تبیرار (نصب الرایہ ج۲ ص ۱۲۰ ، باب صلاۃ الوتر و ج۲ ص ۱۷۲ ، باب سجود السہو) وغیرہ ، واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب ، ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ ۔

مذہب بھی ایسا نہیں ہے جو ان تمام روایات پر بلا تکلف منطبق ہو جائے۔ ہر مذہب کو کسی نہ کسی روایت میں خلافِ ظاہر توجیہ کرنی ہی پڑتی ہے۔ جہانتک رکعاتِ وتر کے درمیان فصل کے مسئلے کا تعلق ہے، مجموعی طور پر روایاتِ حدیث کو دیکھنے کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے کہ روایاتِ حدیث میں فصل اور عدم فصل دونوں طریقوں کی گنجائش موجود تھی، لیکن امام ابوحنیفہؒ کا طرزِ عمل اس قسم کے مواقع پر عموماً یہ ہوتا ہے کہ وہ اس طریقے کو اختیار فرماتے ہیں جو قواعدِ کلّیہ کے مطابق ہو، اور چونکہ تین رکعات میں اصل یہی ہے کہ وہ بغیر فصل ہوں اس لئے عام اصول سے مطابقت رکھنے والا طریقہ عدم فصل ہی ہے، لہٰذا امام ابوحنیفہؒ نے اس کو اختیار فرمالیا، اور دوسرے طریقے کو چھوڑ دیا، احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہے کہ تعارض کے وقت وہ راستہ اختیار کیا جائے جس میں صحت نماز بے غبار ہو، اور عدم فصل کی صورت میں صحت نماز ایسی ہی بے غبار ہے، اور فصل کی صورت خلافِ اصول ہونے کی بنا پر مشکوک ہے، لہٰذا حنفیہ نے اس میں تاویل کا راستہ اختیار کیا ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقُنُوْتِ فِي الْوِتْرِ

"علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلمات اقولھن فی الوتر" اس باب میں تین مسائل مختلف فیہ ہیں۔

مسئلۂ اولیٰ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قنوتِ وتر پورے سال مشروع ہے[1]، امام مالکؒ کے نزدیک صرف رمضان میں واجب ہے، جبکہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک رمضان کے بھی نصف اخیر میں مشروع[2] ہے باقی دنوں میں نہیں (جبکہ بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ قنوت رمضان کے صرف نصف اول میں مشروع ہے)

شافعیہ وغیرہ کا استدلال حضرت علیؓ کے اثر سے ہے جو امام ترمذیؒ نے

---

[1] امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے اور امام احمدؒ کی بھی مشہور روایت یہی ہے نیز سفیان ثوریؒ اور امام اسحاق کا مسلک بھی اسی کے مطابق ہے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۲۴۱)

۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] یہ امام شافعیؒ کی روایت مشہورہ ہے، جبکہ حنابلہ کی روایت غیر مشہورہ، معارف السنن (ج ۴ ص ۲۴۲) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

اسی باب میں تعلیقاً نقل کیا " انہ کان لایقنت الا فی النصف الآخر من رمضان "۔
جبکہ حنفیہ کا استدلال حضرت حسن بن علیؓ کی حدیث باب سے ہے " علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلمات اقولھن فی الوتر الخ " اس میں رمضان اور غیر رمضان کی کوئی تخصیص نہیں، نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے تمام سال قنوت وتر ثابت ہے[2]۔
جہاں تک حضرت علیؓ کی روایت کا تعلق ہے وہ ان کا اپنا اجتہاد ہو سکتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہاں قنوت سے مراد قیام طویل ہو (جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت علیؓ رمضان کے نصف آخر میں جس قدر طویل قیام فرماتے تھے اتنا عام دنوں میں نہ فرماتے تھے، مرتب)

مسئلۂ ثانیہ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قنوت وتر قبل الرکوع مشروع ہے یہی مذہب امام مالک، سفیان ثوریؒ، عبداللہ بن المبارک اور امام اسحاق کا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ قنوت کو بعد الرکوع مسنون مانتے ہیں (ایک قول کے مطابق امام احمد قنوت قبل الرکوع وبعدہٗ میں تخییر کے قائل ہیں) ان حضرات کا استدلال اس دوسرے مسئلہ میں بھی حضرت علیؓ ہی کے اثر سے ہے جو باب میں مذکور ہے " انہ کان لایقنت الا فی النصف الآخر من رمضان وکان یقنت بعد الرکوع "۔

---

[1] (ج ۱ ص ۸۷) نیز ان کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کے اثر سے بھی ہے " انہ کان لایقنت الا فی النصف یعنی من رمضان۔ انظر " المصنف " لابن ابی شیبۃ (ج ۲ ص ۳۰۵، من قال القنوت فی النصف من رمضان ۱۲ اسیفی عفی عنہ

[2] کما فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۴، باب القنوت فی الوتر عن النخعی ان ابن مسعودؓ کان یقنت السنۃ کلہا فی الوتر (قال الہیثمی) رواہ الطبرانی والنخعی لم یسمع من ابن مسعودؓ، ومثلہ فی مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۳۰۶، من قال القنوت فی النصف من رمضان)۔

وعن الاسود قال کان عبداللہ یقرأ فی آخر رکعۃ من الوتر (قل ہو اللہ احد) ثم یرفع یدیہ فیقنت قبل الرکعۃ (قال الہیثمیؒ) وفیہ لیث بن ابی سلیم وہو مدلس وہو ثقۃ، کذا فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۴)۔

حنفیہ کی کچھ دلیلیں اگلے مسئلہ کے تحت آئیں گی۔ ۱۲ مرتب غفر اللہ لہ ولوالدیہ۔

حنفیہ کا استدلال ابن ماجہ[1] میں حضرت ابی بن کعبؓ کی روایت سے ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کان یوتر فیقنت قبل الرکوع" نیز مصنف[2] ابن ابی شیبہ میں حضرت علقمہ سے مروی ہے " ان ابن مسعودؓ واصحابؓ النبی صلی اللہ کانوا یقنتون فی الوتر قبل الرکوع"

جس سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کے پاس اس مسئلہ میں مرفوع حدیث بھی ہے اور تعامل صحابہؓ بھی، جبکہ مخالفین کے پاس صرف حضرت علیؓ کا اثر ہے اور اس کا بھی یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہ ان کا اپنا اجتہاد ہے جس کا یہ منشا ہو سکتا ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو قنوت نازلہ رکوع کے بعد پڑھتے دیکھا ہوگا اور اسی پر قنوت وتر کو قیاس کرلیا اور قنوتِ نازلہ میں ہم بھی قنوت بعد الرکوع کے قائل ہیں (حضرت علیؓ کے اثر کی ایک توجیہ پچھلے مسئلہ میں بھی گذر چکی ہے)۔

مسئلہ ثالثہ تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ شافعیہ کے نزدیک قنوتِ وتر کی دعاء "اللّٰھم[3] اھدنی فیمن ھدیت الخ" ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک "اللّٰھم[4] انا

---

۱ (ص ۸۳) باب ماجاء فی القنوت قبل الرکوع وبعدہ، نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الوتر بثلاث ۱۲ م

۲ قال الہیثمیؒ رواہ ابن ابی شیبہ واسنادہ صحیح، آثار السنن (ص ۱۶۸) باب قنوت الوتر قبل الرکوع، نیز ابراہیم سے حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں مروی ہے "کان یقنت السنۃ کلہا فی الوتر قبل الرکوع۔ (قال الہیثمی) رواہ محمد بن الحسن فی کتاب الآثار واسنادہ مرسل جید (حوالہ بالا) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۳ کما فی روایۃ الباب (ج ۱ ص ۸۷) ۱۲ مرتب

۴ خالد بن ابی عمران کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قنوت حضرت جبرئیلؑ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو سکھایا تھا ذکرہ الحازمیؒ فی کتاب الاعتبار فی بیان الناسخ والمنسوخ من الآثار (ص ۸۹ و ۹۰، باب فی دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی آحاد الکفرۃ) وقال: ہذا مرسل اخرجہ ابوداؤد فی المراسیل وہو حسن فی المتابعات۔
نیز حضرت عمر فاروقؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ بھی قنوت پڑھا کرتے تھے، ان تمام سے متعلقہ روایات کیلئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۳۱۴ و ۳۱۵) باب ما یدعو بہ فی قنوت الفجر ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

نستعینک الخ“ ہے۔ اور یہ اختلاف محض افضلیت میں ہے ورنہ فریقین کے نزدیک دونوں دعائیں جائز ہیں، البتہ حنفیہ نے دعائے استعانت کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ وہ ”اشبہ بالقرآن“ ہے۔ بلکہ علامہ سیوطیؒ نے ”الاتقان“[1] میں نقل کیا ہے کہ یہ ”سورۃ الخلع والحفد“ کے نام سے قرآن کریم کی دو مستقل سورتیں تھیں[2] جن کی تلاوت منسوخ ہوگئی۔

امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ قنوت میں کوئی دعا مخصوص نہیں بلکہ جو دعا بھی چاہے پڑھ سکتا ہے بشرطیکہ وہ کلام الناس کی حد تک نہ پہنچے[3]۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي الرَّجُلِ يَنَامُ عَنِ الْوِتْرِ وَيَنْسٰی

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من نام عن الوتر او نسیہ فلیصل اذا ذکر او استیقظ۔ حنفیہ کے نزدیک چونکہ وتر واجب ہے اس لئے اس کی قضا بھی واجب ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ وتر واجب نہیں اس لئے اس کی قضا بھی نہیں۔ حدیث باب حنفیہ کی دلیل ہے لیکن ائمہ ثلاثہ اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس کا مدار عبدالرحمن بن زید بن اسلم

---

[1] ذکرہ فی النوع السابع والاربعین من الجزء الثانی عن الحسین بن المناری فی کتابہ ”الناسخ والمنسوخ“ قال: ومما رفع رسمہ من القرآن ولم یرفع من القلوب حفظہ سورتا القنوت فی الوتر وتسمی سورتی الخلع والحفد۔ وذکر (السیوطیؒ) فی الدر المنثور من خاتمۃ الجزء السادس فیہ تفصیلا لا یوجد فی غیرہ، فذکر انہما فی مصحف ابی بن کعبؓ وکذا فی مصحف ابی موسیٰؓ وابن عباسؓ وذکر انہ قنت بہما عمرؓ وعلی وعبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم وامر بہما انس بن مالک حین سئل عن القنوت فی الوتر. کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۲۴۲) ۱۲ مرتب

[2] اس کی تائید مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۳۱۴ و ۳۱۵، باب ما یدعو بہ فی قنوت الفجر) میں عبید بن عمیر کی روایت سے ہوتی ہے ”قال سمعت عمر یقنت فی الفجر یقول بسم اللہ الرحمن الرحیم اللّٰہم انا نستعینک ونؤمن بک ونتوکل علیک ونثنی علیک الخیر کلہ ولا نکفرک ثم قرأ بسم اللہ الرحمن الرحیم اللّٰہم ایاک نعبد الخ ۱۲ رشید اشرف عافاہ اللہ ورعاہ۔

[3] قنوت سے متعلقہ مسائل کی تفصیل کیلئے دیکھئے اعلاء السنن (ج ۶ ص ۵۷ تا ۹۴) باب وجوب القنوت فی آخر الوتر الخ وباب اخفاء القنوت فی الوتر وذکر الفاظہ الخ ۱۲ مرتب

☆ ☆ ☆

پر ہے جو ضعیف ہے[1]

اس کا جواب یہ ہے کہ عبدالرحمٰن بن زید اس حدیث کی روایت میں متفرد نہیں بلکہ انکے دو متابع موجود ہیں، ایک متابع خود امام ترمذیؒ نے اسی باب میں ذکر کیا ہے یعنی عبدالرحمٰن بن زید کے بھائی عبداللہ بن زید بن اسلم، جن کے بارے میں امام ترمذیؒ نے اسی باب میں امام احمدؒ کا یہ قول نقل کیا ہے "اخوہ (ای أخو عبد الرحمٰن بن زید) عبد اللہ لا بأس بہ" نیز امام بخاریؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "عبد اللہ بن زید بن اسلم ثقة (لکن فیہ نظر لان بنی زید بن اسلم کلھم ضعفاء کما فی التھذیب) اور دوسرا متابع سُنن ابی داؤد[2] میں محمد بن مطرف ہے بلکہ دارقطنی[3] میں تو ابن مطرف کے ساتھ ساتھ عبداللہ بن سلمہ نے بھی ان کی متابعت کی ہے۔ لہذا حدیث باب بلاشبہ قابل استدلال ہے اور اس سے وجوب قضاء پر استدلال کے ساتھ ساتھ وجوب وتر پر بھی استدلال تام ہے واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ لَا وِتْرَانِ فِی لَیْلَۃٍ

"سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لا وتران فی لیلۃ" یعنی ایک رات میں دو مرتبہ نمازِ وتر پڑھنا درست نہیں، یہ حدیث نقض وتر کے مسئلہ میں جمہور کی دلیل ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص رات کی ابتداء میں فرض عشاء کے بعد وتر ادا کرلے اور سو جائے پھر آخر شب میں بیدار ہوکر تہجد پڑھے تو ائمۂ اربعہ اور جمہور کے نزدیک وتر کے اعادہ کی ضرورت نہیں اور تہجد کی نماز بغیر وتر کے پڑھ لینا درست ہے۔

البتہ امام اسحاق بن راہویہ ایسی صورت میں نقض وتر کے قائل ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ایسا شخص تہجد کیلئے بیدار ہوکر پہلے ایک رکعت بنیتِ نفل پڑھ لے یہ ایک رکعت عشاء

---

[1] چنانچہ حافظ ابن حجرؒ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۴۸۰ رقم ۹۴۱) میں انکے بارے میں لکھتے ہیں "ضعیف من الثامنة مات سنة اثنتین وثمانین، وفی معارف السنن (ج ۴ ص ۲۴۹) "وذکر فی التھذیب عن ابن عدی انہ قال: لہ (ای لعبد الرحمٰن بن زید) احادیث حسان وھو ممن احتملہ الناس وصدقہ بعضھم وھو ممن یکتب حدیثہ اھ مرتب عفی عنہ

[2] (ج ۱ ص ۲۰۲) باب فی الدعاء بعد الوتر ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] (ج ۲ ص ۲۲) من نام عن وترہ ونسیہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

کے بعد پڑھے ہوئے وتر کے ساتھ ملکر شفع بن جائے گی اور اول لیل میں پڑھا ہوا وتر منقوض ہوجائے گا لہٰذا ایسے شخص کو صلاۃ التہجد پڑھنے کے بعد آخر میں ازسرنو وتر ادا کرنے چاہئیں۔

ان کا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد[1] "اجعلوا آخر صلوٰتکم باللیل وترًا" سے ہے اور اس معاملہ ان کے مقتدا حضرت ابن عمرؓ ہیں اس لئے کہ وہ بھی نقض وتر کے قائل تھے، چنانچہ مسند احمد میں مروی ہے "عن ابن عمرؓ أنہ کان اذا سئل عن الوتر قال فلو اوترت قبل أن أنام ثم اردت ان اصلی باللیل شفعت بواحدۃ ما مضی من وتری ثم صلیت مثنی مثنی فاذا قضیت صلاتی اوترت بواحدۃ"[2]

لیکن جمہور اس نقض وتر کو درست قرار نہیں دیتے اور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔ جس میں آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ارشاد فرمایا" لا وتران فی لیلۃ"، جس کا ظاہری مفہوم یہی ہے کہ ایک رات میں ایک مرتبہ وتر پڑھ لینا کافی ہے۔ اور" اجعلوا[3] آخر صلوٰتکم باللیل وترًا" کے امر کو یہ حضرات استحباب پر محمول کرتے ہیں اس لئے کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے وتر کے بعد دو رکعات پڑھنا ثابت ہے[4]

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کے عمل کا تعلق ہے امام محمد بن نصر مروزی نے کتاب الوتر میں نقل کیا ہے کہ خود حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ نقضِ وتر کا مسئلہ میں نے اپنی رائے سے مستنبط کیا ہے (غالبًا اجعلوا آخر صلوٰتکم باللیل وترًا کی روشنی میں۔ مرتب) اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے میرے پاس کوئی روایت نہیں[5]۔ یہی وجہ ہے کہ دوسرے صحابۂ کرامؓ نے حضرت ابن عمرؓ کی

---

[1] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳۶) باب لیجعل آخر صلوتہ وترًا، وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۷) باب صلاۃ اللیل وعدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] (قال الہیثمی): رواہ احمد وفیہ ابن اسحاق وہو مدلس وہو ثقۃ، وبقیۃ رجالہ رجال الصحیح، کذا فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۶) باب فیمن اوتر ثم اراد ان یصلی۔ ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

[3] بخاری (ج ۱ ص ۱۳۶) باب لیجعل آخر صلوتہ وترًا۔ ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ اس سے متعلقہ روایت اسی باب میں آگے آرہی ہے جو حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے ۱۲ مرتب

[5] انظر معارف السنن (ج ۴ ص ۲۵۷) عن مسروق قال قال ابن عمرؓ شیئ افعلہ برأیی لا ارویہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

اس رائے کی تردید فرمائی۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی[1] ہے کہ جب ان کو حضرت ابن عمرؓ کا یہ عمل پہنچا تو انہوں نے فرمایا کہ اس طرح تو وہ ایک ہی رات میں تین مرتبہ وتر پڑھتے ہیں حالانکہ حدیث باب کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مرتبہ وتر پڑھنے کو بھی منع فرمایا۔ واللہ اعلم۔

"عن ام سلمة ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی بعد الوتر رکعتین"

وتر کے بعد کی دو رکعتوں کا امام مالکؒ نے انکار کیا ہے وہ فرماتے ہیں "لا أصلیهما[2]" امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ سے اس بارے میں کوئی روایت مروی نہیں اور امام احمدؒ سے صرف ایک مرتبہ پڑھنا ثابت ہے[3]

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان رکعتوں کے ثبوت میں متعدد احادیث موجود ہیں :۔

(۱) حضرت ام سلمہؓ کی حدیثِ باب۔

(۲) حضرت ابو امامہؓ کی حدیث[4] "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلیهما بعد الوتر وھو جالس یقرأ فیهما اذا زلزلت وقل یا ایها الکافرون"

---

[1] مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۳۰) باب الرجل یوتر ثم یستیقظ فیرید ان یصلی، قال الزہری فبلغ ذلک ابن عباس فلم یعجبہ فقال ان ابن عمرؓ لیوتر فی اللیلة ثلاث مرات:

نیز حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں "الذین ینقضون وترہم ہم الذین یلعبون بصلاتہم ومثلہ عن ابن عباسؓ "ذاک الذی یلعب بوترہ"۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۲۵۷)

نیز حضرت ابو بکر صدیقؓ کے بارے میں بھی مروی ہے "یوتر اول اللیل ویشفع آخرہ یرید بذلک یصلی مثنیٰ مثنیٰ ولا ینقض وترہ"۔ کنز العمال (ج ۸ ص ۳۸، رقم ۲۵۲، برمز "ق") اوتر۔

ان حضرات کے علاوہ حضرت عمارؓ، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہم کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے کما نقل فی معارف السنن (ج ۴ ص ۲۵۵) باحالة المغنی لابن قدامہ (ج ۱ ص ۷۹۹) ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ ولوالدیہ۔

[2] کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۲۵۸) ۱۲ م

[3] قال الشیخ البنوریؒ: "والبخاریؒ وان اخرج الروایة غیر انہ لم یعقد علیهما بابا فعلم انہ لم یذہب الیہما وذکر النوویؒ فی شرح مسلم وغیرہ الجواز فقط، لاجل ورودہما فی الحدیث" کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۲۵۸) ۱۲ مرتب

[4] طحاوی (ج ۱ ص ۱۶۸) باب التطوع بعد الوتر ۱۲ م

(۳) حضرت عائشہؓ کی روایت[1] "کان یصلی ثلاث عشرۃ رکعۃ یصلی ثمان رکعات ثم یوتر ثم یصلی رکعتین وھو جالس فاذا أراد أن یرکع قام فرکع ثم یصلی رکعتین بین النداء والاقامۃ من صلوٰۃ الصبح"

(۴) حضرت ثوبان سے مروی[2] ہے "قال کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فقال: ان السفر جھد وثقل، فاذا أوتر أحدکم فلیرکع رکعتین فان استیقظ والا کانتا لہ"

(۵) بیہقی[3] میں حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی بعد الوتر الرکعتین وھو جالس ویقرأ فی الرکعۃ الاولی بأم القرآن و اذا زلزلت" "وفی الثانیہ" "قل یا ایھا الکفرون"

یہ تمام روایات رکعتین بعد الوتر کے ثبوت پر دال ہیں۔ پھر چونکہ آپ کا ان رکعتوں کو بیٹھ کر پڑھنا ثابت ہے اس لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ ان رکعتوں میں سنت جلوس ہے قیام نہیں، حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں "لو ثبت الرکعتان بعد الوتر فالسنۃ فیھما الجلوس دون القیام فان الجلوس فیھما قصدی غیر ان لی تردد فی ثبوتھما لما تقدم[4]"

پھر بعض حضرات ان دو رکعتوں میں بھی قیام کو افضل قرار دیتے ہیں "لاطلاق حدیث[5] عمران بن حصین" "قال: سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن صلاۃ الرجل وھو قاعد، فقال: من صلی قائماً فھو افضل ومن صلاھا قاعداً فلہ نصف اجر القائم ومن صلاھا نائماً فلہ نصف اجر القاعد" تم شرح الباب بزیادات من المرتب۔

---

[1] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلاۃ اللیل ۱۲ م

[2] سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۳۹) باب فی الرکعتین بعد الوتر، وسنن بیہقی (ج ۳ ص ۳۳) باب فی الرکعتین بعد الوتر ۱۲ مرتب

[3] (ج ۳ ص ۳۳) باب فی الرکعتین بعد الوتر ۱۲ م

[4] کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۲۵۹) حضرت شاہ صاحبؒ کے تردد اور وجہ تردد کی تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۲۰۴ و ۲۰۵) باب ماجاء فی الوتر بخمس ۱۲ مرتب

[5] سنن ترمذی (ج ۱ ص ۷۴) باب ماجاء ان صلوۃ القاعد علی النصف من صلوۃ القائم ۱۲ م

بَابُ مَا جَاءَ فِی الْوِتْرِ عَلَی الرَّاحِلَۃِ

کُنتُ مع ابن عمر فی سفر فتخلفت عنه فقال این کنت فقلت اوترت فقال أليس لك فی رسول الله اسوة حسنة ؟ رأيت رسول الله صلی الله علیه وسلم یوتر علی راحلته: اس حدیث سے استدلال کرکے ائمہ ثلاثہ وتر علی الراحلہ کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ جائز نہیں بلکہ نیچے اترنا ضروری ہے کیونکہ صلاۃ وتر واجب ہے لہذا راحلہ پر ادا نہیں کی جاسکتی۔

امام صاحب کی دلیل حضرت ابن عمرؓ ہی کی ایک دوسری روایت ہے جو طحاوی[1] میں مذکور ہے کہ وہ تہجد کی نماز راحلہ پر پڑھتے تھے یہاں تک کہ جب وتر کا وقت آتا تو راحلہ سے اتر کر زمین پر وتر ادا کرتے اور اس عمل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب فرماتے۔

اس طرح حضرت ابن عمرؓ کی روایات میں تعارض ہوجاتا ہے اگر تطبیق کی کوشش کی جائے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ حدیث باب میں وتر سے مراد صلوٰۃ اللیل[2] ہے (چنانچہ صلاۃ اللیل پر وتر کا

---

[1] (ج ۱ ص ۲۰۸) باب الوتر ہل یصلی فی السفر علی الراحلۃ ام لا؟ "عن ابن عمرؓ انه کان یصلی علی راحلته ویوتر علی الارض ويزعم ان رسول الله صلی الله علیه وسلم کان یفعل کذلک" ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

[2] قلت (ای العلامۃ العثمانی صاحب فتح الملہم): یرد علیہ ما اخرجہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۴۴ - باب جواز صلاۃ النافلۃ علی الدابۃ فی السفر حیث توجہت - مرتب) عن سعید بن یسار انه قال "کنت اسیر مع ابن عمرؓ بطریق مکۃ قال سعید فلما خشیت الصبح نزلت فاوترت ثم ادرکته الخ" فان ظاہر قوله "خشیت الصبح" یدل علی ان مراد سعید بن یسار ہو الوتر الاصطلاحی وانکار ابن عمرؓ قد وقع علیہ۔ واصرح منه ما اخرجہ البخاریؒ فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۳۶، باب الوتر فی السفر - مرتب) عن نافع عن ابن عمرؓ قال "کان النبی صلی الله علیه وسلم یصلی فی السفر علی راحلته حیث توجہت به یومی ایماء صلوۃ اللیل الا الفرائض ویوتر علی راحلته" فافرد الوتر من صلوۃ اللیل بالذکر۔ وقال بعض الحنفیۃ لعل الایتار علی الراحلۃ کان حین عدم تاکد الوتر، ولکن ہذا یحتاج الی دلیل علی ان الوتر کان سنۃ غیر واجب فی وقت ما او فی بدء الاسلام) ودلیل علی خلافہ قوله علیه السلام "ان الله امدکم بصلاۃ الخ" (ترمذی ج ۱ ص ۸۵ باب ما جاء فی فضل الوتر - مرتب)

واجاب بعضہم بحمل فعل النبی صلی الله علیه وسلم علی عذر کالمطر والطین وغیرہما۔ وقالوا علی سبیل الالزام ان قیام اللیل کان واجبا علیه صلی الله علیه وسلم عند اکثر الشوافع ومع ہذا فقد صلاہا علی الدابۃ فما ہو جوابکم فیه ہو جوابنا فی الوتر کذا فی فتح الملہم بتغیر یسیر (ج ۲ ص ۲۵۹، باب جواز صلاۃ النافلۃ علی الدابۃ الخ) ۔ قلت ولا یخفی ما فیه فتامل ۱۲

اطلاق احادیث میں مشہور و معروف ہے) اور تہجد علی الراحلہ بالاتفاق جائز ہے۔

اور اگر تطبیق پر اطمینان نہ ہو تو "اذا تعارضا تساقطا" پر عمل ہوگا اور قیاس کی طرف رجوع ہوگا (دوسرے الفاظ میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ تعارض کے پائے جانے کی صورت میں اوفق بالقیاس کو ترجیح حاصل ہوگی) جو حنفیہ کی تائید کرتا ہے چنانچہ امام طحاوی[1] فرماتے ہیں کہ اس بات پر اتفاق ہے کہ وتر کو قدرت علی القیام کی صورت میں قاعداً پڑھنا جائز نہیں، جس کا تقاضا یہ ہے کہ وتر علی الراحلہ بطریق اولیٰ ناجائز ہو کیونکہ راحلہ پر نماز نہ صرف قیام سے بلکہ استقبال قبلہ اور قعود کی ہیئت مسنونہ سے بھی خالی ہوتی ہے[2] واللہ اعلم

بَابُ مَاجَاءَ فِیْ صَلٰوۃِ الضُّحٰی

"من صلی الضحیٰ ثنتی عشرۃ رکعۃ بنی اللہ لہ قصرًا فی الجنۃ من ذھب"

صلوٰۃ الضحیٰ (چاشت کی نماز) ان نوافل کو کہتے ہیں جو ضحوۂ کبریٰ کے بعد اور زوال سے پہلے کسی وقت پڑھی جائیں۔ تہجد کی طرح ان کی بھی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے دو سے لیکر بارہ رکعت تک جتنی رکعات بھی چاہیں پڑھ سکتے ہیں۔

اس نماز کی شرعی حیثیت کے بارے میں کافی اختلاف رہا ہے[3] بعض اسے بدعت[4] قرار دیتے ہیں، بعض سنت[5] اور بعض مستحب[6]۔ حنفیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ یہ مستحب یا سنت غیر مؤکدہ ہے۔

---

[1] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۰۹) باب الوتر ہل یصلی فی السفر علی الراحلۃ ام لا؟ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] حنفیہ کے مسلک کی تائید کے لئے روایات و آثار کیلئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۳۰۳) باب من کرہ الوتر علی الراحلۃ ۱۲ م

[3] ففیہا ستۃ اقوال او اکثر، انظر معارف السنن (ج ۴ ص ۲۶۷) ۱۲ م

[4] صح ذلک عن ابن عمرؓ وانسؓ وابی بکرۃؓ، معارف السنن (ج ۴ ص ۲۶۷) نیز دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۴۰۵ و ۴۰۶) من کان لا یصلی الضحیٰ ۱۲ م

[5] عند اکثر الشافعیۃ، وعدہا ابو اسحاق الشیرازی فی المہذب من السنن الراتبۃ، معارف السنن (ج ۴ ص ۲۶۷) ۱۲ مرتب

[6] کالحنفیۃ والمالکیۃ والحنابلۃ، معارف السنن (حوالہ بالا) ۱۲ مرتب

٭ ٭ ٭

کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مداومت نہیں فرمائی۔ چنانچہ اسی باب میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت مروی ہے "کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الضحیٰ حتی نقول لا یدعہا ویدعہا حتی نقول لا یصلی"۔

حضرت عائشہؓ سے اس بارے میں دو مختلف روایتیں منقول ہیں ایک میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے صلوٰۃ الضحیٰ کا اثبات ہے[1] اور دوسری میں نفی ہے[2]

لیکن دونوں میں تطبیق یہ ہے کہ آپؐ یہ نماز حضرت عائشہؓ کے سامنے نہیں پڑھتے تھے[3] بلکہ غالباً دوسروں سے حضرت عائشہؓ کو اس کا علم ہوا تھا لہٰذا نفی اپنی رؤیت کے اعتبار سے ہے اور اثبات نفس الامر میں نماز پڑھنے کا ہے۔

بعض حضرات نے صلوٰۃ الضحیٰ کی مشروعیت پر اس آیت قرآنی سے بھی استدلال کیا ہے، "اِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهٗ یُسَبِّحْنَ بِالْعَشِیِّ وَالْاِشْرَاقِ" (سورہ ص آیت ۱۸ پ ۲۳) اس نماز کو صلاۃ الاوابین بھی کہتے ہیں اور ہوسکتا ہے کہ یہ نام بھی اس سے اگلی آیت "وَالطَّیْرَ مَحْشُوْرَةً كُلٌّ لَّهٗۤ اَوَّابٌ" (آیت ۱۹ سورہ ص) سے ماخوذ ہو[4]۔ واللہ اعلم

---

[1] عن عائشۃ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الضحیٰ اربعًا ویزید ماشاء اللہ۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۹) باب استحباب صلوٰۃ الضحیٰ الخ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لایصلی سبحۃ الضحیٰ وانی لاسبحہا" مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۴۰۶) من کان لایصلی الضحیٰ۔ نیز مسلم (ج ۲ ص ۲۴۹، باب استحباب صلوٰۃ الضحیٰ الخ) میں حضرت عائشہ رضی کی روایت مروی ہے "ما رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی سبحۃ الضحیٰ قط وانی لاسبحہا وان کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیدع العمل وہو یحب ان یعمل بہ خشیۃ ان یعمل بہ الناس فیفرض علیہم ۱۲ رشید اشرف

[3] عن عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ قال ما اخبرنی احد انہ رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الضحیٰ الا ام ہانی فانہا حدثت ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم دخل بیتہا یوم فتح مکۃ فصلی ثمانی رکعات الخ ۱۲ م

[4] صلاۃ الضحیٰ سے متعلق کچھ کلام "باب ماجاء فی فضل التطوع ست رکعات بعد المغرب" کے تحت گذر چکا ہے، اس نماز سے متعلق تفصیلی احادیث کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۸ تا ۲۵۰) باب استحباب صلوٰۃ الضحیٰ الخ، ترمذی (ج ۱ ص ۸۷ و ۸۸) باب ماجاء فی صلوٰۃ الضحیٰ، مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۷۴ تا ۸۱) باب صلاۃ الضحیٰ، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۴۰۵ تا ۴۰۸) باب من کان لایصلی الضحیٰ وباب من کان یصلیہا اور مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۳۴ تا ۲۳۹) باب صلاۃ الضحیٰ، ۱۲ رشید اشرف نفعہ اللہ بما علّمہ وعلّمہ ما ینفعہ

بَابُ مَاجَاءَ فِی الصَّلَاۃِ عِنْدَ الزَّوَالِ؛ [عہ]

"ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی اربعاً بعد ان تزول الشمس قبل الظھر فقال انھا ساعۃ تفتح فیھا ابواب السماء، واحب ان یصعد لی فیھا عمل صالح"۔

"وروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ کان یصلی اربع رکعات بعد الزوال، لایسلم الا فی آخرھن"۔

مذکورہ دونوں حدیثوں میں جن چار رکعاتِ نماز کا ذکر ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان سے مراد ظہر کی سُنَنِ قبلیہ ہیں جبکہ شافعیہ کے نزدیک یہ سُنَنِ زوال ہیں، امام غزالیؒ نے بھی احیاء العلوم میں کتاب الاوراد کے تحت ان کے استحباب کی تصریح کی ہے اور حافظ عراقیؒ نے بھی "اربع مذکورہ" کو ظہر کی سُنَنِ قبلیہ کے علاوہ قرار دیا ہے۔

اور حضرت گنگوہیؒ کا رجحان بھی اسی طرف ہو کہ "اربع مذکورہ" کا مصداق ظہر کی سنن قبلیہ نہیں ہیں وہ فرماتے ہیں[۱]:-

"قال بعضھم: ھذہ سنن الظھر، والحق انھا غیرھا، أما عند الشافعیۃ فظاھر اذھم قائلون بان سنۃ الظھر رکعتان و ھذہ اربع بتسلیمۃ، وأما عندنا فلما ورد من اتصال السنن بالفرائض[۲]،

---

[۱] الکوکب الدری (ج ۱ ص ۱۹۳) ۱۲ م

[۲] حتی قال صاحب الدر المختار لو تکلم بین السنۃ والفرض لایسقطھا لکن ینقص ثوابھا وکذا کل عمل ینافی التحریمۃ علی الاصح ۔ وفی الخلاصۃ، لو اشتغل ببیع اوشراء او اکل اعادھا، قال ابن عابدین: قولہ وقیل تسقط ای فیعیدھا لو قبلیۃ ولو کانت بعدیۃ فالظاھر انھا تکون تطوعاً وانہ لایؤمر بھا علی ہذا القول اھ ۔ وحکی صاحب البحر عن المحیط لو صلی رکعتی الفجر مرتین بعد الطلوع فالسنۃ آخرھما، لانہ اقرب الی المکتوبۃ، ولم تتخلل بینھما صلاۃ، والسنۃ ماتؤدی متصلا بالمکتوبۃ اھ تعلیقات علی الکوکب الدری لشیخنا مولانا محمد زکریا الکاندھلوی حفظہ اللہ (ج ۱ ص ۱۹۳) ۱۲ مرتب

[عہ] شرح باب از مرتب ۱۲

إذ هو الأصل، وأمّا تأخير الظهر في الصيف فكيف يكونان واحدًا؟ وبينهما بون بعيد ووقت مديد اهـ"۔
واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ الْحَاجَةِ

عن عبد اللہ بن ابی اوفیٰ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من کانت لہ الی اللہ حاجۃ[1] او الی احد من بنی آدم فلیتوضأ ولیحسن الوضوء ثم لیصل رکعتین ثم لیثن علی اللہ ولیصل علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم لیقل: " لا إلٰہ إلا اللہ الحلیم الکریم سبحان اللہ رب العرش العظیم الحمد للہ رب العالمین، اسألک موجبات رحمتک وعزائم مغفرتک والغنیمۃ من کل بر والسلامۃ من کل اثم، لا تدع لی ذنبا إلا غفرتہ ولا ھمًّا إلا فرجتہ ولا حاجۃ ھی لک رضًا الا قضیتھا یا ارحم الراحمین "۔ مذکورہ حدیثِ باب اگرچہ ضعیف ہے لیکن مختلف شواہد[2] اور تعامل[3] امت سے اس کو قوت حاصل ہوجاتی ہے۔

چنانچہ حضرت عثمان بن حنیف سے مروی ہے " ان[4] رجلا ضریر البصر اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: ادع اللہ لی ان یعافینی، فقال: ان شئت اخرت لک وھو خیر وان شئت دعوت، فقال: ادعہ، فامرہ ان یتوضأ فیحسن وضوءہ ویصلی رکعتین ویدعو بھذا الدعاء " اللھم انی اسألک واتوجہ الیک بمحمد

[1] مطلب یہ کہ وہ حاجت خواہ ایسی ہو کہ جس کا تعلق براہ راست اللہ تعالیٰ ہی سے ہو کسی بندہ سے اس کا واسطہ ہی نہ ہو یا ایسا معاملہ ہو کہ بظاہر اس کا تعلق کسی بندہ سے ہو اگرچہ حقیقۃً اس کا تعلق بھی اللہ ہی سے ہوگا، بہر صورت اللہ تعالیٰ سے اپنی حاجتیں پوری کرانے کا بہترین اور معتمد طریقہ صلاۃ الحاجۃ ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] سنن ابن ماجہ (ص ۹۹) باب ما جاء فی صلاۃ الحاجۃ۔ قال ابو اسحاق: ہذا حدیث صحیح۔ امام طبرانیؒ نے اس روایت میں عثمان بن عفانؓ کا قصہ بھی نقل کیا ہے دیکھئے مجمع الزوائد (ج۲ ص ۲۷۹) باب صلاۃ الحاجۃ ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے معارف السنن (ج۴ ص ۲۷۴ و ۲۷۵) ۱۲ م

[4] ابن ماجہ (ص ۹۹) باب ما جاء فی صلاۃ الحاجۃ ۱۲ م

[5] شرح باب از مرتب ۱۲

نبی الرحمة یا محمد انی قد توجہت بك الی ربی فی حاجتی ھذہ لتقضی اللّٰھم فشفعه فی ۔[1] اور حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے" قال[2] کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا حزبہ أمر صلی " یعنی آپ کو کوئی اہم معاملہ درپیش ہوتا یا کوئی فکر لاحق ہوتی تو آپ نماز میں مشغول ہو جاتے ۔ نیز مسند احمد اور معجم طبرانی کبیر میں حضرت ابو الدرداءؓ سے ایک روایت[3] بسندِ حسن مروی ہے اس سے بھی حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰؓ کی حدیث باب کی تائید ہوتی ہے۔

بہرحال صلاۃ حاجت اپنے رب کریم سے اپنی حاجتیں پوری کرانے کا بہترین طریقہ ہے جن بندوں کو ایمانی حقیقتوں پر یقین حاصل ہے ان کا یہی تجربہ ہے اور انہوں نے اس نماز کو خزائن الٰہیہ کی کنجی پایا ہے ، پھر یہ نماز آیتِ قرآنی " اِسْتَعِیْنُوْا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوۃِ " (یعنی مشکلات ومہمات میں ہمت وبرداشت اور نماز کے ذریعہ اللہ کی مدد حاصل کرو) میں دی گئی خداوندی تعلیم وہدایت پر عمل کا مظہر ہے ۔ واللہ الموفق ۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِیْ صَلَاۃِ الْاِسْتِخَارَۃ

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعلمنا الاستخارۃ فی الامور کلھا کما یعلمنا السورۃ من القرآن " زمانۂ جاہلیت میں لوگوں کی عادت تھی کہ جب ان کو سفر وغیرہ کی کوئی حاجت درپیش ہوتی یا نکاح اور بیع وغیرہ کا کوئی معاملہ کرنا ہوتا ، اسی طرح اپنی قسمت یا آئندہ کسی کام کا مفید یا مضر ہونا معلوم کرنا ہوتا ۔ ایسی تمام صورتوں میں وہ " استقسام بالازلام " سے کام لیتے اور اس سے (ان کے اپنے زعم میں) جس کام کا خیر ہونا معلوم ہوتا اس کو اختیار کر لیتے اور جس کام کا مضر ہونا معلوم ہوتا اس کو ترک کر دیتے ۔

" ازلام " زلم کی جمع ہے ، زلم اس تیر کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ جاہلیتِ عرب میں قسمت آزمائی کی جاتی تھی اور یہ سات تیر تھے جن میں سے ایک پر " نعم " ایک پر " لا " اور اسی طرح کے دوسرے الفاظ لکھے ہوتے تھے اور یہ تیر بیت اللہ کے خادم کے پاس رہتے تھے۔ جب کسی شخص کو اپنے کسی کام کا مفید یا مضر ہونا معلوم کرنا ہوتا تو خادمِ کعبہ کے پاس

---

[1] معارف الحدیث (ج ۳ ص ۳۶۵) بحوالہ سنن ابی داؤد ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۷۸) باب صلاۃ الحاجۃ ۱۲ مرتب

[3] شرح باب از مرتب ۱۲

جاتا تو کچھ رقم اُسے بطورِ نذرانہ دیتا وہ ان تیروں کو ترکش سے ایک ایک کرکے نکالتا اگر "نَعَم" والا تیر نکل آتا تو یہ سمجھتا کہ یہ کام مفید ہے اور اگر "لَا" والا نکلتا تو یہ سمجھتا کہ یہ کام نہ کرنا چاہیئے۔ استقسام بالازلام کی اور بھی بہت سی صورتیں ہیں، قرآن نے ان تمام سے اپنے متبعین کو روک دیا[۱]

پھر چونکہ بندوں کا علم ناقص ہے، بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کوئی شخص ایک کام کرنا چاہتا ہے اور اس کا انجام اس کے حق میں اچھا نہیں ہوتا، اس لئے اُسے مستقبل میں اپنے بُرے اور بھلے کے معلوم کرنے کی بہت فکر ہوتی ہے۔ استقسام بالازلام کی ممانعت کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس سے روکا اور اس کے عوض میں صلاۃِ استخارہ کی تعلیم فرمائی[۲] اور بتایا کہ جب کوئی خاص اور اہم کام درپیش ہو تو دو رکعت نماز بنیت نفل پڑھ کے اللہ تعالیٰ سے رہنمائی اور خیر کو طلب کرے اور دعاءِ استخارہ پڑھے[۳]

ظاہر ہے کہ بندہ جب اپنی عاجزی اور بے علمی کا احساس و اعتراف کرتے ہوئے اپنے علیمِ کل اور قادرِ مطلق مالک سے رہنمائی اور مدد طلب کرے گا کہ جو اس کے نزدیک بہتر ہو وہی کردے تو یہ انتہائی بعید ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے اس بندہ کی رہنمائی اور مدد نہ فرمائے۔ حدیث میں اس کی طرف کوئی اشارہ نہیں کہ وہ رہنمائی بندوں کو کس طرح حاصل ہوگی لیکن اللہ کے بندوں کا تجربہ ہے کہ یہ رہنمائی بسا اوقات خواب وغیرہ میں کسی غیبی اشارہ کے ذریعہ بھی ہوتی ہے اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ خود بخود اس کام کے کرنے کا جذبہ اور داعیہ دل میں شدت سے پیدا ہو جاتا ہے، یا

---

[۱] تفصیل کیلئے دیکھئے معارف القرآن (ج ۳ ص ۳۱، سورۂ مائدہ) ۱۲ مرتب

[۲] کما قال الشیخ ولی اللہ الدہلوی فی حجۃ اللہ البالغہ" (ج ۲ ص ۱۹ ـ النوافل) بحث فی النفل وحکمۃ تشریعہا

[۳] جو حدیث باب میں ان الفاظ کے ساتھ مذکور ہے "اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَسْتَخِیْرُکَ بِعِلْمِکَ وَاَسْتَقْدِرُکَ بِقُدْرَتِکَ وَاَسْأَلُکَ مِنْ فَضْلِکَ الْعَظِیْمِ، فَاِنَّکَ تَقْدِرُ وَلَا اَقْدِرُ وَتَعْلَمُ وَلَا اَعْلَمُ وَاَنْتَ عَلَّامُ الْغُیُوْبِ، اَللّٰھُمَّ اِنْ کُنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ ھٰذَا الْاَمْرَ خَیْرٌ لِّیْ فِیْ دِیْنِیْ وَمَعِیْشَتِیْ وَعَاقِبَۃِ اَمْرِیْ ـــــ اَوْ قَالَ ـــــ فِیْ عَاجِلِ اَمْرِیْ وَآجِلِہٖ، فَیَسِّرْہُ لِیْ ثُمَّ بَارِکْ لِیْ فِیْہِ، وَاِنْ کُنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ ھٰذَا الْاَمْرَ شَرٌّ لِّیْ فِیْ دِیْنِیْ وَمَعِیْشَتِیْ وَعَاقِبَۃِ اَمْرِیْ ـــــ اَوْ قَالَ ـــــ فِیْ عَاجِلِ اَمْرِیْ وَآجِلِہٖ، فَاصْرِفْہُ وَاصْرِفْنِیْ عَنْہُ وَاقْدُرْ لِیَ الْخَیْرَ حَیْثُ کَانَ ثُمَّ اَرْضِنِیْ بِہٖ" ھٰذَا الْاَمْرُ کی جگہ اپنی حاجت ذکر کرے ۱۲ م

اس کے برعکس اس کی طرف سے دل بالکل ہٹ جاتا ہے ایسی صورت میں ان دونوں کیفیتوں کو منجانب اللہ اور دعا کا نتیجہ سمجھنا چاہیئے اور اگر استخارہ کے بعد تذبذب کی کیفیت رہے تو استخارہ بار بار کیا جائے اور جب تک کسی طرف رجحان نہ ہو جائے اقدام نہ کیا جائے[۱]۔

واضح رہے کہ واجب و مندوب کے کرنے، اور حرام و مکروہ کے چھوڑنے کیلئے کوئی استخارہ نہیں، اس لئے کہ اولین کا کرنا اور آخرین کا ترک متعین ہے اور استخارہ صرف امر مباح کے کرنے یا نہ کرنے کی دونوں جانبوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کیلئے کیا جائے گا یا کسی واجب غیر موقت میں وقت کی تعیین کیلئے۔ واللہ اعلم۔

از مرتب عفا اللہ عنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ التَّسْبِيح

صلاۃ التسبیح کے بارے میں جتنی روایات آئی ہیں سنداً وہ سب کی سب ضعیف ہیں چنانچہ حدیث باب بھی موسیٰ بن عبیدہ[۳] کی بناء پر ضعیف ہے، اس سے متعلقہ تمام احادیث کے ضعف ہی کی وجہ سے علامہ ابن الجوزیؒ نے اس نماز کی مشروعیت سے انکار کیا ہے۔ البتہ حافظ ابن حجرؒ نے "الاعمال المکفرۃ" میں لکھا ہے کہ تعدد طرق[۴] کی بناء پر یہ حدیث (حدیث باب) حسن لغیرہ بن گئی ہے اس کے علاوہ یہ مؤید بالتعامل بھی ہے لہٰذا صلوٰۃ التسبیح کو بدعت یا خلاف سنت کہنا یا اس کی فضیلت کا انکار کرنا درست نہیں۔

پھر صلوٰۃ التسبیح میں بنیادی بات یہ ہے کہ ہر رکعت میں پچھتر مرتبہ "سُبْحَانَ اللّٰہِ

---

[۱] دیکھئے معارف الحدیث (ج ۳ ص ۳۶۵ تا ۳۶۸) ۱۲ م

[۲] معارف السنن (ج ۴ ص ۲۷۸) ۱۲ م

[۳] تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۸۶، رقم ۱۴۸۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۴] یہ طرق مختلف کتب حدیث میں مروی ہیں بعض طرق کے حوالے انشاء اللہ ہم آگے حاشیہ میں ذکر کریں گے ۱۲ مرتب عفی عنہ

وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ وَلَآ اِلٰـهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاللّٰهُ اَكْـبَرُ[^1] پڑھا جائے ، یہاں تک کہ چار رکعتوں میں تین سو کا عدد پورا ہو جائے ۔

پھر اس کے دو طریقے ہیں ایک حضرت ابن عباسؓ کی روایت[^2] میں بیان ہوا ہے جس کے مطابق قیام میں پندرہ مرتبہ اور اس کے بعد سجدہ تک ہر نقل و حرکت میں دس دس مرتبہ یہی تسبیح پڑھی جائے گی اور دوسرے سجدہ کے بعد جلسۂ استراحت کیا جائے گا اس میں بھی یہی تسبیح دس مرتبہ پڑھی جائے گی ۔

دوسرا طریقہ (اسی باب میں) حضرت عبداللہ بن المبارکؒ سے منقول ہے اس میں جلسۂ استراحت نہیں ہے اور اس کے بجائے قیام میں پچیس تسبیحات ہیں پندرہ قرارت سے قبل اور دس بعد القراءۃ ۔ یہ دونوں طریقے بلا کراہت جائز ہیں اور حنفیہ کے نزدیک اگرچہ جلسۂ استراحت مستحب نہیں لیکن صلاۃ التسبیح میں یہ بلا کراہت جائز ہے ۔ واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ صِفَةِ الصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ صلی اللہ علیہ وسلم

عن كعب بن عجرة قال : قلنا : يارسول الله ! هٰذا[^3] السلام عليك قد

---

[^1]: كما في رواية ابن عباسؓ عند ابي داؤد في سننه (ج ۱ ص ۱۸۴) باب صلوٰۃ التسبیح ۔ لیکن حضرت ابورافعؓ کی حدیث باب میں " اللہ اکبر والحمد للہ وسبحان اللہ " کے الفاظ مروی ہیں ، اور سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۸۴ ، باب صلوٰۃ التسبیح) میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں آپ کا یہ قول مروی ہے " ولاتقم (للركعة الثانية) حتى تسبح عشراً وتحمد عشراً وتكبر عشراً وتهلل عشراً " جس کا ظاہر یہ ہے کہ صلاۃ التسبیح میں پڑھی جانیوالی دعا، خواہ کسی بھی قسم کے الفاظ کیساتھ ہو تسبیح تحمید تکبیر اور تہلیل پر مشتمل ہونی چاہیے ۔

[^2]: دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۸۳ و ۱۸۴) وسنن ابن ماجہ (ص ۹۹) باب ماجاء فی صلاۃ التسبیح روایتِ ابن عباس والا طریقہ ابورافعؓ کی روایت میں بھی مروی ہے دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۹۹) باب ماجاء فی صلوٰۃ التسبیح ، اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں بھی یہی طریقہ مروی ہے دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۸۴) باب صلوٰۃ التسبیح نیز حضرت جعفرؓ بن ابی طالب کی روایت میں بھی یہی طریقہ مروی ہے ، دیکھئے مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۱۲۳ ، رقم ۵۰۰۴) باب الصلوٰۃ التی تکفر ۱۲ رشید اشرف سیفی عفا اللہ عنہ

[^3]: یریدبہ قول " السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ " فی التشہد . ۱۲ م

(باقی بر صفحہ آئندہ)

علمنا، فكيف الصلاة عليك؟ قال: قولوا: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم إنك حميد مجيد و بارك على محمد الخ[۱]"

نماز کے قعدۂ اخیرہ میں درود شریف پڑھنے کی کیا حیثیت ہے اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ احناف، مالکیہ، حنابلہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ یہ سنت ہے جبکہ امام شافعیؒ اس کی فرضیت کے قائل ہیں[۲] والیہ ذهب احمد فی احد القولین عنه، اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر عمداً چھوڑے تو نماز نہ ہوگی[۳]

اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کے مسلک پر بہت تنقید کی گئی ہے[۴] ان کے ادلہ کی تفصیل اور جوابات کے لئے دیکھئے غنیۃ[۵] المستملی شرح منیۃ المصلی۔

پھر عمر بھر میں ایک مرتبہ درود شریف پڑھنا بالاتفاق فرض ہے اور اسم گرامی کے سننے کے وقت واجب ہے۔ اگر ایک مجلس میں اسم گرامی بار بار آئے تو اس میں اختلاف ہے، امام طحاویؒ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) الظاہر الصحیح، واختارہ البیہقی وابن عبد البر والقاضی عیاض وغیرہم۔ وقیل: یرید به سلام التحلل من الصلاة، وهو بعید۔ كذا فی المعارف (ج ۳ ص ۲۹۳ و ۲۹۴) ۱۲ مرتب

[۱] قال الشیخ البنوری: قوله "كما صليت الخ" أشكل على الناس وجه التشبيه، فان محمداً صلى الله عليه وسلم هو افضل المرسلين وسيد ولد آدم اجمعين، افضل وحده من ابراهيم وآله ولاسيما قد اضيف اليه آل محمد، واذا كان هو افضل، فالصلاة المطلوبة عليه تكون افضل من كل صلاة على غيره، وقد ذكر الحافظ ثلاثة عشر وجهاً فی الجواب، راجع فتح الباری (ج ۱۱ ص ۱۳۶) باب الصلاة على النبی صلى الله عليه وسلم۔ كذا فی المعارف (ج ۳ ص ۲۹۶) ۱۲ مرتب

[۲] قاله فی "الأم" كما فی الفتح (ج ۱۱ ص ۱۳۹)۔ معارف (ج ۳ ص ۲۹۰) ۱۲ م

[۳] مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۳ ص ۲۹۰) وغنیۃ المستملی (ص ۳۳۲) صفة الصلاة ۱۲ م

[۴] وقد شذ الشافعی ولا سلف له فی هذا القول، ولا سنة يتبعها وشنع عليه فيه جماعة منهم الطبری والقشيری وخالفه من اهل مذهبه الخطابی، وقال لا اعلم له فيها قدوة۔ كذا فی الكبيری (ص ۳۳۳) صفة الصلاة، ۱۲ مرتب

[۵] المعروف "بالكبيری" (ص ۳۳۳ و ۳۳۴) باب صفة الصلاة ۱۲ مرتب

کے نزدیک ہر مرتبہ واجب ہے جبکہ شمس الائمہ کرخیؒ کے نزدیک ایک مرتبہ واجب ہے اور بقیہ سنت ہے۔ روایات سے امام طحاویؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ سنن ترمذی[1] میں حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے "رغم انف رجل ذکرت عندہ فلم یصل علیّ" اور ترمذی[2] ہی کی ایک روایت میں حضرت علیؓ بن ابی طالب سے مرفوعاً مروی ہے "البخیل من الذی ذکرت عندہ فلم یصل علیّ" نیز ابن السنیؒ نے سند جید کے ساتھ روایت نقل کی ہے "من ذکرت عندہ فلیصل علیّ" البتہ تیسیر کا تقاضا یہ ہے کہ ایک مجلس میں صرف ایک مرتبہ واجب ہو[3]۔

واضح رہے کہ یہ مذکورہ تفصیل اس صورت میں تھی جبکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نام گرامی کا ذکر مجلس میں آجائے، جہاں تک عام حالات کا تعلق ہے اس میں درود شریف کا ورد بکثرت مستحب ہے۔ واللہ الموفق۔

مروجہ صلاۃ وسلام اور اس کی شرعی حیثیت :

بعض مساجد میں کچھ لوگ ایسا کرتے ہیں کہ نمازوں کے بعد (بالخصوص نماز جمعہ کے بعد) التزام کے ساتھ جماعت بنا کر اور کھڑے ہو کر بآواز بلند بالفاظ ذیل صلاۃ و سلام پڑھتے ہیں "صلی اللہ علیك یا رسول اللہ سلام علیك یا رسول اللہ" وغیرہ، ان میں سے بہت سے لوگوں کا یہ عقیدہ ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس جگہ تشریف لاتے ہیں، یا ہر جگہ حاضر و ناظر ہیں، اس لئے آپؐ سلام خود سنتے اور اس کا جواب دیتے ہیں، جو لوگ

---

[1] (ج۲ص۲۱۶) باب بلا ترجمہ، ابواب الدعوات ۱۲م

[2] حوالۂ بالا، درود شریف کے فضائل سے متعلقہ روایات کے لئے دیکھئے "فضائل درود شریف" مؤلفہ حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کاندھلوی مدظلہم ۱۲م

[3] غنیۃ المستملی (۳۳۴) باب صفۃ الصلاۃ ۱۲م

[4] قال فی "الکافی" لم یلزمہ الآمرۃ واحدۃ فی الصحیح، لان تکرار اسمہ واجب لحفظ سنتہ التی بہا قوام الشریعۃ، فلو وجبت الصلاۃ فی کل مرۃ لافضی الی الحرج غیر انہ ندب تکرارہا بخلاف السجود ای سجود التلاوۃ، کذا فی شرح المنیۃ الکبیر (ص۳۳۴) ۱۲ مرتب

ان کے اس عمل میں شریک نہیں ہوتے ان کو مطعون اور طرح طرح سے بدنام کرتے ہیں، جس کے نتیجہ میں عموماً مسجدوں میں نزاع اور جھگڑے پیدا ہوتے ہیں، خاص طور سے ہمارے پُرفتن دور میں، واضح رہے کہ یہ طریقہ کھلی ہوئی بدعت اور گمراہی ہے والعیاذ باللہ منہ

اس کی توضیح یہ ہے کہ کسی نماز کے بعد اجتماع والتزام کے ساتھ بلند آواز سے درود وسلام پڑھنا نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے نہ صحابہ وتابعین سے اور نہ ائمہ مجتہدین اور علمائے سلف میں سے کسی سے، اگر یہ عمل اللہ اور اس کے رسولؐ کے نزدیک محمود ومستحسن ہوتا تو صحابہؓ وتابعین اور ائمہ دین اس کو پوری پابندی کے ساتھ کرتے حالانکہ ان کی پوری تاریخ میں ایک واقعہ بھی ایسا نہیں ملتا اس سے معلوم ہوا کہ درود وسلام کیلئے اجتماع اور التزام کو یہ حضرات بدعت و ناجائز سمجھتے تھے، جس کے متعلق رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد بروایتِ حضرت عائشہؓ مروی ہے "مَنْ[1] احدث فی امرنا هذا ما لیس منه فهو ردٌّ"؛ نیز حضرت عائشہؓ ہی سے مرفوعاً مروی ہے "مَنْ[2] عمل عملاً لیس علیه امرنا فهو ردٌّ"؛ اور حضرت حذیفہؓ فرماتے ہیں "کلُّ[3] عبادة لم یتعبد ها اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم فلا تعبدوها (الی قوله) وخذوا بطریق من کان قبلکم" یعنی جس طرح کی عبادت صحابۂ کرامؓ نے نہیں کی تم بھی اس کو عبادت نہ سمجھو بلکہ اپنے اسلاف صحابہؓ کا طریق اختیار کرو۔

پھر جہاں تک درود وسلام میں خطاب کے الفاظ "یا رسول الله"، "یا نبی الله" وغیرہ استعمال کرنے کا تعلق ہے سو یہ عمل اگر اس عقیدہ سے ہو کہ جس طرح اللہ تعالیٰ ہر جگہ حاضر وناظر اور ہر زمان ومکان میں موجود ہے اور کائنات کی ہر آواز کو سنتا اور ہر حرکت کو دیکھتا ہے اسی طرح (معاذ اللہ) رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی ان خدائی صفات میں شریک ہیں، یہ کھلا ہوا شرک اور نصاریٰ کی طرح رسول کو خدا کا درجہ دینا ہے۔ اور اگر یہ عمل (یعنی خطاب وقیام) اس عقیدہ سے ہو کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس مجلس میں تشریف لاتے ہیں تو ایسا ہونا گو بصورت معجزہ ممکن ہے مگر اس کیلئے ضروری ہے کہ قرآن یا حدیث سے اس کا ثبوت ہو حالانکہ کسی

---

[1] و [2] صحیح مسلم (ج ۲ ص ۷۷) کتاب الاقضیۃ، باب نقض الاحکام الباطلۃ ورد محدثات الامور ۱۲ م

[3] جواہر الفقہ (ج ۱ ص ۲۱۳ و ۲۱۴) بحوالہ کتاب الاعتصام للشاطبیؒ (ج ۲ ص ۳۱۱) ۱۲ مرتب

آیت یا حدیث میں قطعاً اس کا ذکر نہیں[1] اور بغیر ثبوت و دلیل کے اپنی طرف سے کوئی معجزہ گھڑ لینا رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر افتراء ہے اور ایسا کرنے والا آپؐ کے فرمان "من کذب علیّ متعمداً فلیتبوأ مقعدہ من النار"[2] کا مصداق ہے۔ اور اگر مذکورہ دونوں میں سے کوئی عقیدہ بھی نہ ہو تب بھی موہم شرک ہونے کی وجہ سے ایسے الفاظ ممنوع ہیں اس لئے ان سے بھی اجتناب ضروری ہے خاص طور سے جب کہ ان سے کسی عقیدۂ فاسدہ کو راہ ملتی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے آقا کو "ربّی" کے الفاظ سے اور اپنے غلام کو "عبدی" کے الفاظ سے پکارنے سے منع فرمایا ہے چنانچہ ارشاد ہے "لا یقل احدکم "ربّی" ولیقل "سیدی" و "مولای" ولا یقل احدکم "عبدی" و "اَمَتی" ولیقل "فتای" "فتاتی" "غلامی"[3] ممانعت کی وجہ یہی ہے کہ یہ الفاظ موہم شرک ہیں۔

بہر حال درود و سلام میں الفاظِ خطاب کا استعمال اگر کسی غلط عقیدہ سے نہ بھی ہو تب بھی موہم شرک وافتراء ہونے کی وجہ سے ممنوع ہے۔ البتہ روضۂ اقدس کے سامنے الفاظِ خطاب کے ساتھ سلام پڑھنا سنت سے ثابت اور مستحب[4] ہے کیونکہ وہاں براہ راست حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا سلام سننا اور جواب دینا روایاتِ حدیث سے ثابت[5] ہے۔

---

[1] بلکہ اس کے خلاف ثابت ہے "عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من صلّی علیّ عند قبری سمعتہ ومن صلّی علیّ نائیاً (ای بعیداً) ابلغتہ" مشکوٰۃ المصابیح (ص ۸۷) باب الصلاۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفضلہا بحوالہ شعب الایمان للبیہقی۔ اس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ جو شخص میری قبر کے پاس درود و سلام پڑھتا ہے اسے میں خود سنتا ہوں اور جو دور سے درود و سلام بھیجتا ہے وہ (فرشتوں کے ذریعہ) مجھ تک پہنچا دیا جاتا ہے۔ اسی طرح حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے "ان للہ ملائکۃ سیاحین فی الارض یبلغون من امتی السلام" مشکوٰۃ (ص ۸۶) بحوالہ سنن۔

[2] مشکوٰۃ (ج ۱ ص ۳۵) فی الفصل الثانی من کتاب العلم۔ بحوالہ سنن ترمذی و ابن ماجہ ۱۲ م

[3] صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۳۸) کتاب الالفاظ من الادب وغیرہا، باب حکم اطلاق لفظ العبد والامۃ والمولیٰ والسید ۱۲ م

[4] کذا فی جواہر الفقہ (ج ۱ ص ۲۱۵)۔ لیکن احقر کو اپنی ناقص تلاش سے اس بارے میں کوئی صریح روایت یا اثر نہ مل سکا ۱۲ م

[5] چنانچہ پیچھے حاشیہ میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ذکر کی جاچکی ہے "من صلّی علیّ عند قبری سمعتہ الخ" مشکوٰۃ (ص ۸۰) نیز حضرت ابوہریرہؓ ہی سے مرفوعاً مروی ہے "ما من احد یسلّم علیّ الا ردّ اللہ علیّ روحی حتی اردّ علیہ السلام" مشکوٰۃ (ص ۸۶) بحوالہ سنن "لابی داؤد" والدعوات الکبیر للبیہقی ۱۲ مرتب

پھر درود و سلام میں قیام کو ضروری سمجھنا بھی غلط ہے اس لئے کہ جس طرح ذکر اللہ اور تلاوت قرآن کریم کھڑے ہو کر اور بیٹھکر بلکہ لیٹ کر بھی ہر طرح جائز ہے اسی طرح درود شریف بھی ہر طرح جائز ہے لیکن اگر کوئی کھڑے ہو کر پڑھنے کو ضروری اور اس کے خلاف کو بے ادبی قرار دے تو یہ ایک غیر واجب کو اپنی طرف سے واجب قرار دینے کی وجہ سے ناجائز ہے خصوصاً جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں درود شریف کو بیٹھکر پڑھنے کی سنت جاری فرمائی ہے تو بیٹھکر درود و سلام پڑھنے کو خلافِ ادب کہنا اور قیام کو ضروری قرار دینا خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم کی مخالفت ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ قرآن کریم کو صرف کھڑے ہو کر پڑھنا چاہیئے بیٹھکر پڑھنا بے ادبی ہے۔

اور اگر مجلس درود و سلام یا میلاد میں قیام اس عقیدہ سے ہو کہ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بنفس نفیس تشریف لاتے ہیں، سو اس کے بارے میں ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں کہ کسی ایسی مجلس میں آپ کا خود تشریف لانا کسی شرعی دلیل سے ثابت نہیں[۱]۔ پھر اگر بفرض محال کسی دلیل سے آپ کا بنفس نفیس تشریف لانا ثابت بھی ہو جائے تب بھی اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ قیام ضروری ہو اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی حیات طیبہ میں بھی اپنے لئے قیام کو پسند نہ فرماتے تھے۔ چنانچہ حضرت انس رض فرماتے ہیں: "لم یکن شخص احب الیھم من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکانوا اذا رأوہ لم یقوموا لما یعلمون من کراھیتہ لذلک[۲]" یعنی حضراتِ صحابہ کرام رض کے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی سے بڑھ کر اور کوئی شخص محبوب نہ تھا لیکن جب وہ آپ کو دیکھتے تو قیام نہ کرتے تھے کیونکہ وہ جانتے تھے کہ آپ اس عمل کو مکروہ سمجھتے ہیں۔

پھر جہاں تک نمازوں کے بعد مساجد میں جہراً درود شریف پڑھنے کا تعلق ہے یہ بھی صحیح نہیں اور بدعت ہے۔ وجہ یہ ہے کہ مسجد پوری مسلمان قوم کی مشترک عبادت گاہ ہے۔ اس میں کسی فرد یا جماعت کو فرائض و واجبات کے علاوہ کسی ایسے عمل کی اجازت ہرگز نہیں دی جا سکتی جو دوسرے لوگوں کی انفرادی عبادت نماز تسبیح درود اور تلاوت وغیرہ میں خلل انداز

---

[۱] تفصیل کیلئے دیکھئے "تبرید النواظر"، مؤلفہ مولانا محمد سرفراز خانصاحب صفدر مدظلہم ۱۲م

[۲] سنن ترمذی (ج ۲ ص ۱۰۸) ابواب الاستیذان والآداب، باب ما جاء فی کراہیۃ قیام الرجل للرجل ۱۲م

ہو اگرچہ وہ عمل سب کے نزدیک بالکل جائز اور مستحسن ہی کیوں نہ ہو، چنانچہ فقہاء رحمہم اللہ نے تصریح فرمائی ہے کہ مسجد میں باآواز بلند تلاوتِ قرآن یا ذکرِ جہری جس سے دوسرے لوگوں کی نماز یا تسبیح وتلاوت میں خلل آتا ہو ناجائز ہے۔ (شامی، خلاصۃ الفتاویٰ)

ظاہر ہے کہ جب قرآن اور ذکر اللہ کو باآواز بلند مسجد میں پڑھنے کی اجازت نہیں تو درود وسلام کیلئے کیسے اجازت ہوسکتی ہے، چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں مروی ہے،

"انّہ اخرج جماعۃ من المسجد یھللون ویصلون علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم جھرًا، وقال لھم: ما اراکم الا مبتدعین" یعنی حضرت ابن مسعودؓ نے ایک جماعت کو مسجد سے محض اس لئے نکال دیا تھا کہ وہ بلند آواز سے "لا الٰہ الا اللہ" اور بلند آواز سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف پڑھتی تھی، نیز ان کو بدعتی قرار دیا۔

انقلابِ زمانہ دیکھئے کہ آج جو شخص بلند آواز سے جماعت کے ساتھ ملکر درود شریف نہیں پڑھتا اہل بدعت اُس کو مسجد سے نکال دیتے ہیں جبکہ حضرت ابن مسعودؓ نے بلند آواز کے ساتھ مسجد میں درود شریف پڑھنے والوں کو مسجد سے نکال دیا تھا اور فرمایا میرے نزدیک تم بدعتی ہو۔ إن فی ذلك لعبرة لأولی الأبصار۔

(تم شرح الباب[2] من المرتب عفا اللہ عنہ)

---

[1] المنہاج الواضح (۱۲۷) بحوالہ شامی (ج ۲ ص ۳۵۰) وفتاویٰ بزازیہ (ج ۳ ص ۳۷۵ علی ہامش الہندیہ) ۱۲ مرتب

[2] اس باب کی شرح لکھتے ہوئے بطورِ خاص درج ذیل کتابوں سے مدد لی گئی:

۱۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۲۹۰ تا ۲۹۷)

۲۔ غنیۃ المستملی المعروف بالکبیری شرح منیۃ المصلی (ص ۳۳۲ و ۳۳۴، صفۃ الصلاۃ)

۳۔ جواھر الفقہ (ج ۱ ص ۲۱۱ تا ۲۱۸)

۴۔ المنہاج الواضح یعنی راہِ سنت (ص ۱۲۷ و ۱۲۸)

۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

ابوابُ الجُمُعۃ

جمعہ مشہور لغت میں بضم المیم[1] ہے اور ایک روایت سکون میم کے ساتھ بھی ہے، چنانچہ امام اعمش رحؒ کی قرارت یہی ہے[2]۔ اور اس لفظ کو بعض حضرات نے بفتح المیم بھی ضبط کیا ہے[3]، زجاج کا کہنا یہ ہے کہ اس لفظ کو کسرہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے[4]۔

زمانۂ جاہلیت میں اس دن کا نام " یوم العروبۃ[5] " تھا بعد میں اس کا نام " یوم الجمعة " پڑ گیا۔ بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ یہ اسلامی نام ہے اس کی وجہ تسمیہ اجتماع الناس للصلوٰۃ ہے[6]، اور بعض حضرات نے کہا کہ سمّی جمعة لان خلق العالم

---

[1] وہو الافصح والاکثر اللغات و بہ قرأ الجمہور، کذا فی المجلد الرابع عشر من روح المعانی الجزء الثامن و العشرون (ص ۹۹، رقم الآیۃ ۹، من سورۃ الجمعۃ) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] وہکذا قرأ ابن الزبیر وابوحیوۃ وابن ابی عبلۃ وزید بن علی، روح المعانی حوالۂ بالا ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] ولم یقرأ بہ، روح المعانی حوالۂ بالا ۱۲ مرتب

[4] معارف السنن (ج ۴ ص ۳۰۲)، خلاصہ یہ کہ لفظ جمعہ میں چار لغات ہیں (۱) اَلْجُمُعَۃُ بضم المیم۔ (۲) الجُمْعَۃُ بسکون المیم۔ ان دونوں صورتوں میں اس کے معنی " المجموع " ای یوم الفوج المجموع کے ہونگے (۳) الجُمَعَۃُ بفتح المیم، اس صورت میں اس کے معنیٰ " الجامع " کے ہوں گے یعنی یوم الوقت الجامع (۴) الجُمِعَۃُ بکسر المیم، دیکھئے روح المعانی جزء ۲۸ ص ۹۹ ۱۲ رشید اشرف حفظہ اللہ

[5] العروبۃ اسم سریانی معرب وقال السہیلی: ومعنی العروبۃ الرحمۃ فیما بلغنا عن بعض اہل العلم انتہی، و ہو غریب فلیحفظ۔ الملتقط من روح المعانی بتغییر یسیر (حوالۂ بالا) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[6] عن ابن سیرین رحؒ قال: جمع اہل المدینۃ قبل ان یقدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، وقبل ان تنزل الجمعۃ، وہم الذین سموہا الجمعۃ فقالت الانصار: للیہود یوم یجتمعون فیہ کل سبعۃ ایام، وللنصاریٰ ایضاً مثل ذلک، فہلم! فلنجعل یوماً نجتمع ونذکر اللہ ونصلی ونشکرہ فیہ او کما قالوا، فقالوا: یوم السبت للیہود، ویوم الاحد للنصاریٰ فاجعلوہ یوم العروبۃ، وکانوا یسمّون یوم الجمعۃ یوم العروبۃ، فاجتمعوا الیٰ اسعد بن زرارۃ فصلی بہم یومئذ و ذکرہم فسمّوہ الجمعۃ الخ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۱۵۹، رقم ۵۱۴۴) کتاب الجمعۃ، باب اول من جمع۔ ۱۲ مرتب

قد تمّ وجمع فیہ"۔ اور بعض نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ چونکہ کعب بن لوی اس دن لوگوں کو جمع کر کے وعظ کیا کرتے تھے اس لئے اس کا یہ نام پڑگیا۔

بَابُ فَضْلِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ

خیر یوم طلعت فیہ الشمس یوم الجمعة فیہ خلق آدم وفیہ ادخل الجنة وفیہ اخرج منها"۔ "اخراج آدم من الجنة" کو فضیلت سے بظاہر کوئی تعلق نہیں کیونکہ فضیلت خیر پر متفرع ہوتی ہے جبکہ حضرت آدم علیہ السلام کا اخراج بطور عتاب تھا۔

اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا " وفیہ اخرج منها" سے مقصود اس دن میں بڑے بڑے واقعات کے ظاہر ہونے کی طرف اشارہ کرنا ہے اور ظاہر ہے کہ اخراج آدم علیہ السلام ایک بہت بڑا واقعہ ہے۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کا اخراج دنیا میں خیر کے پھیلنے کا سبب بنا کیونکہ ان کی پشت سے لاکھوں انبیاء علیہم السلام پیدا ہوئے جن کی پیدائش خیر ہی خیر ہے، الملتقط من معارف السنن (ج ۴ ص ۳۰۵) وغیرہ۔

یوم جمعہ افضل ہے یا یوم عرفہ؟ پھر اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ یوم جمعہ کی فضیلت بڑھی ہوئی ہے یا یوم عرفہ کی۔ ایک جماعت نے یوم عرفہ کو افضل قرار دیا وھو اصح الوجھین عند الشافعیة والیہ ذھبت الحنفیة دوسری جماعت نے جمعہ کو افضل قرار دیا ہے۔ امام احمدؒ اور مالکیہ میں سے ابن عربی اسی کے قائل ہیں۔

وثمرة الخلاف تظهر فی النذر فی افضل یوم من السنة او الطلاق والعتاق وما اشبههما۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۳۰۳) تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدری (ج ۱ ص ۱۹۵ و ۱۹۶)۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

لہ معارف السنن (ج ۴ ص ۳۰۳ و ۳۰۴) ۱۲ مرتب عفی عنہ

عہ شرح باب از مرتب ۲

٭ ٭ ٭

بَابٌ فِي السَّاعَةِ الَّتِي تُرجىٰ فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ

"التمسوا الساعة التی ترجیٰ فی یوم الجمعة بعد العصر الیٰ غیبوبة الشمس"۔ اس ساعتِ اجابت کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، ایک جماعت کے نزدیک یہ مبارک ساعت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے ساتھ مخصوص تھی، جبکہ جمہور اس کے قائل ہیں کہ قیامت تک یہ ساعت باقی ہے۔ پھر خود جمہور میں اس کی تعیین وعدم تعیین کے بارے میں شدید اختلاف ہے، علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۴ ص ۳۰۶ و ۳۰۷) میں تحریر فرماتے ہیں:

"فی هذه الساعة المرجوة المحمودة خمسة واربعون قولاً[1]، ذکرها کلها السیوطی فی تنویر الحوالک"۔ علامہ بنوریؒ نے اسی مقام پر ان اقوالِ کثیرہ کے بنیادی اصول بھی ذکر کئے ہیں چنانچہ وہ تحریر فرماتے ہیں:۔

"وقد اختلف الصحابة والتابعون ومن بعدهم: هل هذه الساعة باقیة او رفعت؟ وعلی الاول: هل هی فی کل جمعة او واحدة من کل سنة؟ وعلی الاول هل هی وقت معین او مبهم؟ وعلی التعیین: هل یستوعب الوقت او مبهم؟ وعلی الابهام: ما ابتداءه وما انتهاءه؟ وعلی کل ذلك: هل یستغرق الوقت او بعضه؟ وهذه هی اصول الاقوال اھ"

ان پینتالیس پچاس اقوال میں سے گیارہ اقوال مشہور (ذکرها ابن القیم) اور دو اشہر ہیں جنہیں علامہ بنوریؒ نے معارف السنن (ج ۴ ص ۳۰۸) میں ذکر کیا ہے۔

الاوّل: انها بعد صلوٰة العصر الیٰ غروب الشمس[2]" اس قول کو امام ابوحنیفہؒ اور

---

[1] وفی حاشیة الکوکب الدری (ج ۱ ص ۱۹۶): وبلغت اقوال المحققین فی ذلک الی خمسین، ذکرها اصحاب المطولات کالحافظ فی الفتح والشیخ فی البذل وغیرهما والمشهور منها احد عشر قولاً۔ ذکرها ابن القیم ولخصتها فی الاوجز واشهر هذه الاقوال کلها قولان۔ ان دونوں اقوال کو ہم ان شاء اللہ متن میں ذکر کریں گے ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ

[2] وهذا هو القول الخامس والثلاثون مما ذکره الحافظان فی شرحی الصحیح "العمدة" (ج ۳ ص ۳۲۷) و"الفتح" (ج ۲ ص ۳۴۸) کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۳۰۸) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

امام احمد بن حنبلؒ نے اختیار کیا ہے۔

الثانی: انها بعد ان یجلس الامام الیٰ ان تقضی الصلوٰۃ[1]۔ اسی قول کو شافعیہ نے اختیار کیا ہے۔

قولِ اول کی دلیل ترمذی میں حضرت انسؓ کی حدیث باب ہے، نیز سنن[2] نسائی میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے جس میں عبداللہ بن سلامؓ کا یہ قول مروی ہے "انی لاعلم تلك الساعة، فقلت (ای قال ابوھریرۃ) یا اخی حدثنی بها، قال هی اٰخر ساعة من یوم الجمعة قبل ان تغیب الشمس، فقلت الیس قد سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول: لا یصادفها مؤمن وهو فی الصلاة و لیس تلك الساعة صلوٰۃ قال الیس قد سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول: من صلی وجلس ینتظر الصلاة فهو فی صلاة حتی تاتیه الصلاة التی تلیها۔ قلت بلیٰ! قال: فهو کذلك اھ

اور قول ثانی کی دلیل صحیح مسلم[3] میں حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی روایت ہے "عن ابی بردۃ ابن ابی موسیٰ الاشعری قال قال لی عبد الله بن عمر اسمعت اباك یحدث عن رسول الله صلی الله علیه وسلم فی شأن ساعة الجمعة قال قلت: نعم! سمعته یقول سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول: هی ما بین ان یجلس الامام الیٰ ان تقضی الصلوٰۃ" اھ نیز ترمذی[4] میں حضرت عمرو بن عوفؓ کی حدیث باب سے بھی قول ثانی کی تائید ہوتی ہے۔ "عن النبی صلی الله علیه وسلم

---

[1] وهو القول الخامس والعشرون فی ترتیب الحافظین فی الشرحین، وقیل یرد علی الثانی انه لیس ذلك وقتًا للدعاء واجیب بان الدعاء عندهم یجوز فی سکتات الخطبة وکذا یجوز عندهم الدعاء اثناء الصلوٰۃ وان لم یکن من الماثور، وعندهم فی الدعاء بکلام الناس سعة ضد ما عندنا من الضیق فتفسد الصلوٰۃ عندنا بدعاء یشبه کلام الناس ۱۲ رشید اشرف عفی عنه

[2] (ج۱ ص۲۱۰ و ۲۱۱) باب ذکر الساعة التی یستجاب فیها الدعاء یوم الجمعة ۱۲م

[3] (ج۱ ص۲۸۱) کتاب الجمعة، فصل فی ذکر الساعة التی تقبل فیها دعوۃ العبد اذا وافقها وبیان وقتها ۱۲م

[4] (ج۱ ص۹۱) ۱۲م

قال ان فی الجمعۃ ساعۃ لایسأل اللہ العبدُ فیھا شیئاً الا اٰتاہ اللہ ایاہ. قالوا یارسول اللہ ایۃ ساعۃ ھی ؟ قال حین تقام الصلوٰۃ الی انصراف منھا ۔

بہرحال دونوں قسم کی حدیثوں میں بعض حضرات نے تطبیق دینے کی کوشش کی ہے[1] لیکن اکثر حضرات ان میں کسی ایک کی ترجیح کے قائل ہیں ۔ فرجحت الشافعیۃ حدیث مسلم علی حدیث السنن ورجح الحنفیۃ والحنابلۃ حدیث السنن[2] ۔

بہرحال جمعہ کے دن عصر سے مغرب تک تو دعاء وذکر کا اہتمام ہونا ہی چاہئے ، ساتھ ساتھ جمعہ کی نماز کے خطبہ سے لیکر نماز سے فارغ ہونے تک بھی اگر امکان دعاء ہو اس کا اہتمام کرلینا چاہئے ۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَاجَاءَ فِی الاِغْتِسَالِ یَوْمَ الْجُمُعَۃِ

"من اتی الجمعۃ فلیغتسل" امام ابوحنیفہؒ ، امام شافعیؒ ، امام احمدؒ سمیت جمہور سلف وخلف کا اس پر اتفاق ہے کہ غسل یوم جمعہ واجب نہیں بلکہ سنت ہے ، البتہ ظاہریہ اس کے وجوب کے قائل ہیں ۔ امام مالکؒ کی طرف بھی یہ قول[3] منسوب ہے[4]

قائلینِ وجوب حدیث باب میں " فلیغتسل " کے صیغۂ امر سے استدلال کرتے ہیں

---

[1] بان ساعۃ الاجابۃ منحصرۃ فی کلا الوقتین منھم (ای من الموفقین) ابن القیم کما قال فی الھدی وحکاہ الحافظ فی الفتح عنہ (ج ۲ ص ۲۵۱) ومنھم الشاہ ولی اللہ فی "حجۃ اللہ البالغۃ" فی بیان الجمعۃ غیر انہ قال بعد ذکر الوقتین : وعندی ان الکل بیان اقرب مظنۃ ولیس تعیین ام وابن القیم من یجزم بھما ۔ واللہ اعلم قال الشیخ ؛ وھو المختار ، الملتقط من معارف السنن (ج ۴ ص ۳۱۰ و ۳۱۱) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] تفصیلی دلائل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۳۰۹ و ۳۱۰) ۱۲ مرتب

[3] حکاہ ابن المنذر ثم الخطابی ثم ابن عبدالبر فی التمہید والی ذلک اصحابہ (ای اصحاب مالکؒ) کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۳۲۰) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[4] وحکی عن الشافعی واحمد ایضاً ولکن المعتمد عند اصحاب ھؤلاء کلھم (مالک والشافعی واحمد) السنیۃ والندب دون الوجوب ، معارف السنن (ج ۴ ص ۳۲۰) بتغیر من المرتب ۱۲

نیز ان کا استدلال صحیحین میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے بھی ہے[1] ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال غسل یوم الجمعۃ واجب علی کل محتلم (اللفظ للبخاری)
جبکہ جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں :

۱۔ ترمذی[2] میں حضرت سمرۃ بن جندبؓ کی روایت " قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من توضأ یوم الجمعۃ فبھا ونعمت ومن اغتسل فالغسل افضل "

۲۔ ترمذی[3] ہی میں حضرت ابوہریرۃؓ کی روایت " قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من توضأ فاحسن الوضوء ثم اتی الجمعۃ فدنا واستمع وانصت غفر لہ ما بینہ وبین الجمعۃ وزیادۃ ثلثۃ ایام " اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف وضو کا ذکر فرمایا ہے اور غسل کا کوئی تذکرہ نہیں۔

۳۔ حضرت عثمانؓ کے واقعہ سے بھی جمہور کا استدلال ہے چنانچہ صحیح مسلم[4] میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے " قال بینما عمر بن الخطابؓ یخطب الناس یوم الجمعۃ اذ دخل عثمان بن عفانؓ فعرض بہ عمرؓ فقال ما بال رجال یتأخرون بعد النداء فقال عثمان یا امیر المؤمنین ما زدت حین سمعت النداء ان توضأت ثم اقبلت فقال عمرؓ والوضوء ایضاً، الم تسمعوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول اذا جاء احدکم الی الجمعۃ فلیغتسل "

وجہ استدلال ظاہر ہے کہ اگر غسل جمعہ واجب ہوتا تو حضرت عثمانؓ غسل کو ہرگز نہ چھوڑتے اور حضرت عمرؓ بھی ان کو لوٹ کر غسل کر کے آنے کا حکم دیتے " اذ لیس فلیس "

جہاں تک قائلین وجوبِ غسل کے دلائل کا تعلق ہے ان کا جواب یہ ہے کہ غسل کا حکم شروع میں ایک عارض کی وجہ سے تھا جب وہ عارض ختم ہو گیا تو حکم بھی ختم جس کی

---

[1] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۰ و ۱۲۱) کتاب الجمعۃ، باب فضل الغسل یوم الجمعۃ الخ، و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۰) کتاب الجمعۃ ۱۲ مرتب

[2] (ج ۱ ص ۹۱) باب فی الوضوء یوم الجمعۃ ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص ۹۲) باب فی الوضوء یوم الجمعۃ ۱۲ م

[4] (ج ۱ ص ۲۸۰) کتاب الجمعۃ، نیز یہی حدیث ترمذی میں[4] الفاظ کے فرق کے ساتھ اسی باب (باب ماجاء فی الاغتسال یوم الجمعۃ) میں مذکور ہے۔ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

تفصیل مسند احمد[1] وغیرہ کی روایت میں موجود ہے "عن ابن عباس وسأله رجل عن الغسل یوم الجمعة أواجبٌ هو؟ قال لا ، وسأحدثكم عن بدء الغسل كان الناس محتاجين وكانوا يلبسون الصوف وكانوا يسقون النخل على ظهورهم وكان مسجد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ضيقا متقارب السقف فراح الناس فی الصوف فعرقوا وكان منبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم قصيرًا انما هو ثلاث درجات فعرق الناس فی الصوف فثارت ارواحهم ارواح الصوف فتأذى بعضهم ببعض حتى بلغت ارواحهم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو على المنبر فقال یاایها الناس اذا جئتم الجمعة فاغتسلوا وليمس احدكم من اطيب طيب ان كان عنده (قال الهيثمی) فی الصحيح بعضه رواه احمد ورجاله رجال الصحيح ؛

نیز قائلین وجوب کے دلائل کا ایک جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ احادیث میں غسل کے بارے میں جہاں جہاں صیغۂ امر استعمال ہوا ہے وہ وجوب پر نہیں استحباب پر محمول ہے۔

واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَاجَاءَ مِنْ كَمْ يُؤْتٰى اِلَى الْجُمُعَةِ

امرنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان نشهد الجمعة من قباء "

یہاں دو مسئلے بحث طلب ہیں :

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ جو لوگ بستی یا شہر سے دور رہتے ہوں ان کو کتنی دور سے نماز جمعہ کی شرکت کے لئے آنا واجب ہے۔

امام شافعیؒ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ جو شخص شہر سے اتنی دور رہتا ہو کہ شہر میں نماز جمعہ کیلئے آکر رات سے پہلے پہلے اپنے گھر واپس پہنچ سکے اس پر واجب ہے کہ وہ جمعہ میں شرکت کرے اور جو اس سے زیادہ دور رہتا ہو اس پر جمعہ کی شرکت واجب نہیں۔ بعض حضراتِ حنفیہ کا مسلک بھی یہی ہے چنانچہ امام ابو یوسفؒ کا ایک قول اسی کے مطابق ہے۔ ان حضرات کا استدلال

---

[1] مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۷۲) باب حقوق الجمعۃ من الغسل والطیب ونحو ذلک ۱۲ مرتب

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت مرفوعہ فی الباب ہے ہے "الجمعة على من آواہ الليل الى اهله"
لیکن امام احمدؒ وغیرہ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اور اس بارے میں ان کا مسلک یہ ہے
کہ جمعہ اس شخص پر واجب ہوگا جس کو اذانِ جمعہ سنائی دیتی ہو یعنی جو شخص شہر سے اتنی دور ہو کہ اسے اذان
کی آواز نہ آتی ہو تو اس پر جمعہ واجب نہیں۔ امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کا اور ابن العربیؒ نے
امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے[۱]۔

امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ جمعہ اس شخص پر واجب ہے جو شہر میں رہتا ہو یا شہر کی
فناء میں، فناء سے باہر رہنے والوں پر جمعہ کی شرکت واجب نہیں اور فناء کی کوئی حد مقرر نہیں
بلکہ شہر کی ضروریات جہاں تک بھی پوری ہوتی ہوں وہاں تک کا علاقہ شہر میں داخل ہے۔ اس
باب میں امام ترمذی کا مقصد اسی مسئلہ کو بیان کرنا تھا۔

تحقیق الجمعة فی القریٰ

دوسرا مسئلہ جمعہ فی القریٰ کا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک صحتِ جمعہ کیلئے مصر (یا قریۂ کبیرہ) شرط ہے اور دیہات
وغیرہ میں جمعہ جائز نہیں۔ پھر مصر کی تحدید میں مشائخ حنفیہ کے مختلف اقوال ہیں۔ بعض نے اس
طرح تعریف کی کہ "وہ بستی جس میں سلطان یا اس کا نائب موجود ہو" بعض نے کہا کہ "وہ بستی جس
کی سب سے بڑی مسجد اس کی آبادی کے لئے کافی نہ ہو" بعض نے کہا کہ "وہ بستی جس میں بازار
ہوں"[۳]، غرض اس طرح مختلف تعریفیں کی گئی ہیں لیکن تحقیق یہ ہے کہ مصر کی کلی طور پر کوئی جامع
مانع تعریف نہیں کی جا سکتی بلکہ اس کا مدار عُرف پر ہے اگر عُرف میں کسی بستی کو شہر یا قصبہ سمجھا جاتا
ہو تو وہاں نماز جائز ہے ورنہ نہیں۔

امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک جمعہ کیلئے مصر شرط نہیں بلکہ گاؤں میں بھی جمعہ ہو سکتا ہے،
اس مسئلہ میں ہمارے دور کے غیر مقلدین نے انتہائی غلو سے کام لیا ہے اور وہ نہ صرف گاؤں
بلکہ جنگل میں بھی جمعہ کے قائل ہیں۔

---

[۱] کما فی العمدة، انظر معارف السنن (ج ۴ ص ۳۴۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۲] ان حضرات کا استدلال غالباً حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت مرفوعہ سے ہے جو سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۵۱،
باب من تجب علیه الجمعة) میں مروی ہے "الجمعة على كل من سمع النداء" ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۳] وقیل ما فیہ اربعة آلاف رجال، الکوکب الدری (ج ۱ ص ۱۹۹) وفی جامع الرموز عن المضمرات قول
نصف رجل ایضاً۔ حاشیۂ کوکب (ج ۱ ص ۱۹۹) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

قائلین جواز کے دلائل ان کا پہلا استدلال آیت قرآنی " اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَۃِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ وَذَرُوا الْبَیْعَ " میں " فَاسْعَوْا " کے عموم سے[2] ہے جس میں مصر اور غیر مصر کی کوئی تفصیل نہیں۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں " سعی الی الجمعۃ " کو نداء پر موقوف کیا گیا ہے اور اس میں یہ بیان نہیں کیا گیا کہ ندا کہاں ہونی چاہئے کہاں نہیں ؟ اور قریہ میں جب ندا نہ ہوگی تو سعی بھی واجب نہ ہوگی۔

ان کا دوسرا استدلال ابوداؤد[3] وغیرہ میں حضرت ابن عباسؓ کی معروف روایت سے ہے فرماتے ہیں " ان اول جمعۃ جمعت فی الاسلام بعد جمعۃ جمعت فی مسجد

---

[1] جزء ۲۸ رقم الآیۃ ۹ ۔ سورۃ الجمعۃ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] لیکن حجۃ الاسلام حضرت مولانا قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی آیت سے مسلک احناف کو ثابت کیا ہے چنانچہ جب حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کا رسالہ " اوثق العریٰ فی الجمعۃ فی القریٰ " آپ کی خدمت میں پیش کیا گیا تو ارشاد فرمایا " بھئی میں زیادہ تو جانتا نہیں لیکن اتنا کہتا ہوں کہ گاؤں میں جمعہ کا عدم جواز قرآن مجید سے ثابت ہے دیکھو فرمایا گیا ہے " یا ایھا الذین آمنوا اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الیٰ ذکر اللہ " اس میں جمعہ کے لئے سعی کا حکم دیا گیا ہے جس کے معنیٰ ہیں دوڑنا اور لپک کر چلنا سعی کی نوبت وہیں آسکتی ہے جہاں لمبی مسافت طے کرنی ہو اور گاؤں میں ایسا نہیں ہوتا ۔

پھر فرمایا گیا " وذروا البیع " یعنی خرید و فروخت چھوڑ دو معلوم ہوا کہ جمعہ کا حکم ایسی جگہ کیلئے ہے جہاں کوئی بڑا بازار اور منڈی وغیرہ ہو اور لوگ وہاں خرید و فروخت کے معاملات میں بہت زیادہ معروف و منہمک ہوں گاؤں میں ایسی مصروفیت کے بازار کہاں ؟

آگے فرمایا گیا ہے " فاذا قضیت الصلوٰۃ فانتشروا فی الارض وابتغوا من فضل اللہ " یعنی بعد نماز زمین میں پھیل کر اپنے ذرائع آمدنی اور دیگر مشاغل میں معروف ہونے کا حکم ہے اس سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے کہ ایسے مقام پر اس سلسلہ کے مشاغل کثیر تعداد میں اور بہت پھیلے ہوئے ہونے چاہئیں " ماہنامہ البلاغ (ج ۱۶ شمارہ ع۲ صفر المظفر ۱۴۰۲ھ ص ۴۱ و ۴۲) ۔ " دار العلوم دیوبند کی فقہی خدمات " ۱۲ رشید اشرف لقرہ اللہ بحبوب نفسہ

[3] (ج ۱ ص ۱۵۳) باب الجمعۃ فی القریٰ ، واخرجہ البخاری بتغیر اللفظ فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲۲) کتاب الجمعۃ باب الجمعۃ فی القریٰ والمدن ۱۲ مرتب عفی عنہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ لجمعۃ جمعت بجواثیٰ (علی وزن فُعَالی) قریۃ من قری البحرین۔ قال عثمان (شیخ ابی داؤد) قریۃ من قری عبد القیس"؛ اس میں جواثیٰ کو قریہ قرار دیا گیا ہے۔ معلوم ہوا کہ قریہ میں جمعہ ہو سکتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظِ قریہ عربی محاورہ میں بسا اوقات شہر کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے چنانچہ قرآن کریم میں مکہ مکرمہ اور طائف[1] کیلئے لفظ قریہ استعمال ہوا ہے حالانکہ یہ باتفاق شہر ہیں اسی طرح حدیث بالا میں بھی لفظ قریہ شہر کے معنی میں آیا ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ جواثیٰ کے بارے میں امام جوہری نے "صحاح" میں، علامہ زمخشری نے کتاب البلدان میں لکھا ہے کہ " ان جواثیٰ اسم حصن بالبحرین لعبد القیس" (گویا قلعہ کے نام پر اس علاقہ کا نام پڑ گیا) اور حصن یعنی قلعہ چھوٹے گاؤں میں نہیں ہوتا بلکہ بڑے شہروں میں ہوتا ہے اور واقعہ بھی یہی ہے کہ جواثیٰ ایک بڑا شہر[2] تھا بلکہ علامہ نیموی نے آثار السنن[3] میں متعدد اصحاب سیر کے حوالہ سے ثابت کیا ہے کہ یہ شہر زمانۂ جاہلیت ہی سے تجارت کا بڑا مرکز اور منڈی تھا اور جاہلیت کے شعراء نے بھی اپنے اشعار میں اس کا اسی حیثیت سے تذکرہ کیا ہے[4]۔ حضرت صدیق اکبرؓ کے زمانہ میں حضرت

---

[1] چنانچہ ارشاد ہے "وقالوا لولا نزل ہذا القرآن علی رجل من القریتین عظیم" سورۃ الزخرف آیت ۳۱ پارہ ۲۵۔ اس آیت میں قریتین سے مراد مکہ اور طائف ہیں چنانچہ روح المعانی میں من القریتین کی تفسیر "من احدی القریتین مکۃ والطائف" کے ساتھ کی گئی ہے۔ دیکھئے (ج ۱۳ جزء ۲۵ ص ۸، سورۃ الزخرف آیت ۳۱) ۱۲ مرتب

[2] علامہ نیمویؒ نقل کرتے ہیں: قال العلامۃ العینی فی عمدۃ القاری حتی قیل کان یسکن فیہا فوق اربعۃ آلاف نفس والقریۃ لاتکون کذلک انتہی کلامہ۔ اسی مقام پر علامہ نیمویؒ نے لکھا ہے "قال ابو عبید البکری فی معجمہ: ہی مدینۃ بالبحرین لعبد القیس۔ وحکی ابن التین عن الشیخ ابی الحسن اللخمی انہا مدینۃ وکذلک۔ قال فی المبسوط انہا مدینۃ بالبحرین، کذا فی آثار السنن والتعلیق الحسن (ص ۲۳۱) باب اقامۃ الجمعۃ فی القریٰ ۱۲ رشید اشرف

[3] (ص ۲۳۱) باب اقامۃ الجمعۃ فی القریٰ، علامہ نیمویؒ نے اس مقام پر جواثی کے بارے میں محققانہ کلام کیا ہے۔ فلیراجع ۱۲م

[4] قال امرؤ القیس ؎ وِرحنا کأنا من جواثی عشیۃ نعالی النعاج بین عدل ومحقب

(قال العینی) یرید (ای امرؤ القیس) کأنا من تجار جواثی لکثرۃ ما معہم من الصید، واراد کثرۃ امتعۃ تجار جواثی، قلت: کثرۃ الامتعۃ تدل غالباً علی کثرۃ التجار، وکثرۃ التجار تدل علی ان جواثی مدینۃ قطعاً، لان القریۃ لایکون فیہا تجار کثیرون غالباً عادۃً۔ عمدۃ القاری (ج ۶ ص ۱۸۷) باب الجمعۃ فی القریٰ والمدن ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

علاء بن الحضرمیؓ یہاں کے گورنر[1] تھے لہٰذا جواثی کے شہر ہونے میں کوئی شک نہیں اور روایت ابن عباسؓ حنفیہ کے خلاف حجت نہیں ہوسکتی بلکہ یہ روایت تو خود حنفیہ کی دلیل بنتی ہے جیساکہ انشاء اللہ ہم آگے ذکر کریں گے۔

قائلین جواز جمعہ فی القریٰ کا تیسرا استدلال ابوداؤد میں حضرت عبدالرحمٰن بن کعب بن مالکؓ کی روایت سے ہے وہ اپنے والد کے بارے میں نقل کرتے ہیں "کان اذا سمع النداء یوم الجمعة ترحم لاسعد بن زُرارة (ای دعا له بالرحمة) فقلت له اذا سمعت النداء ترحمت لاسعد بن زُرارة قال لانه اول من جمع بنا فی هزم[2] النبیت من حرة بنی بیاضة فی نقیع[3] یقال له نقیع الخضمات . قلت کم انتم یومئذ؟ قال : اربعون[4]" اس سے معلوم ہوا کہ چالیس آدمیوں کی بستی میں جمعہ پڑھا جاسکتا ہے۔

---

[1] حضرت صدیق اکبر کے زمانہ میں جب عرب میں فتنۂ ارتداد رونما ہوا تو بحرین میں مرتدین کی ایک بڑی جماعت نے جواثی کا محاصرہ کرلیا۔ اہل جواثی ایمان پر مضبوطی کے ساتھ قائم تھے اور انہوں نے جواثی کے قلعہ میں پناہ لے رکھی تھی۔ جب یہ مرتدین کے مقابلہ میں کمزور ہوئے تو عبداللہ بن حذق نامی شاعر نے اپنا ایک قصیدہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کی خدمت میں مدد طلب کرنے کی غرض سے بھیجا جس کے دو شعر یہ ہیں ؎

الا ابلغ ابا بکر سلاما ٭ وفتیان المدینة اجمعینا ٭٭ فهل لک فی شباب منک امسوا ٭ اساری فی جواثی محاصرینا

اس موقعہ پر حضرت ابوبکر صدیقؓ نے حضرت علاء ابن الحضرمیؓ کو مرتدین سے مقابلہ کیلئے بھیجا، حضرت علاءؓ نے قتال شدید کے بعد مرتدین کو مغلوب کیا اور ایک مدت تک جواثی میں بحیثیت گورنر مقیم رہے، دیکھئے التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۳۱) ۱۲ رشید اشرف سیفی عفی عنہ

[2] الهزم المکان المطمئن من الارض والنبیت ابو حی من الیمن اسمه مالک بن عمرو، والحرة : الارض ذات الحجارة السوداء، وحرة بنی بیاضة قرية علی میل من المدینة وبنو بیاضة بطن من الانصار۔ التهذیب لابن القیم فی ذیل مختصر سنن ابی داؤد للمنذری والمعالم للخطابی (ج ۲ ص ۱۰) باب الجمعة فی القریٰ ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ ولاخوتہ

[3] النقیع بطن من الارض یستنقع فیه الماء مدة فاذا نضب الماء انبت الکلأ، وقد یصحفه اصحاب الحدیث فیروونه " البقیع " بالباء والبقیع بالمدینة موضع القبور، معالم السنن للخطابی فی ذیل المختصر للمنذری ۱۲ مرتب

[4] ومعنی الحدیث انه (ای اسعد بن زرارة) جمع فی قرية یقال لها هزم النبیت کانت فی حرة بنی بیاضة فی المکان الذی یجتمع فیه الماء واسمه نقیع الخضمات علی میل من المدینة، تهذیب لابن القیم فی ذیل المختصر والمعالم للمنذری والخطابی (ج ۲ ص ۱۰) باب الجمعة فی القریٰ ۱۲ م

اس کا جواب یہ ہے کہ ان حضرات نے یہ جمعہ اپنے اجتہاد سے فرضیت جمعہ سے پہلے ہی پڑھ لیا تھا، اس کی تفصیل مصنف[1] عبدالرزاق میں صحیح سند کے ساتھ حضرت محمد بن سیرینؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں "جمع اهل المدينة قبل ان يقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل ان تنزل الجمعة وهم الذين سموها الجمعة فقالت الانصار: لليهود يوم يجتمعون فيه كل سبعة ايام وللنصارى ايضا مثل ذلك فهلم فلنجعل يوما نجتمع ونذكر الله ونصلي ونشكره فيه اوكما قال، فقالوا: يوم السبت لليهود ويوم الأحد للنصارى فاجعلوه يوم العروبة وكانوا يسمون يوم الجمعة يوم العروبة فاجتمعوا الى اسعد بن زرارة فصلى بهم يومئذ وذكرهم فسموه الجمعة حتى اجتمعوا اليه فذبح لهم اسعد بن زرارة شاة فتغدوا وتعشوا من شاة واحدة وذلك لقلتهم فانزل الله في ذلك بعد ذلك " إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ " یہ حدیث اس پر صریح ہے کہ یہ جمعہ صحابہ کرامؓ نے اپنے اجتہاد سے پڑھا تھا اور اس وقت تک جمعہ کے احکام نازل بھی نہیں ہوئے تھے لہٰذا اس واقعہ سے کوئی استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

شوافع کا چوتھا استدلال یہ ہے کہ اس بات پر تمام روایات متفق ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سب سے پہلا جمعہ قباء سے آتے ہوئے محلہ بنی سالم میں ادا کیا ہے[2] اور یہ ایک

---

[1] (ج ۳ ص ۱۵۹ و ۱۶۰) کتاب الجمعۃ، باب اول من جمّع، رقم الحدیث ۵۱۴۴، ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] علامہ کاندھلویؒ رحمۃ اللہ علیہ "سیرت المصطفیٰ" (ج ۱ ص ۴۰۱، پہلی نماز جمعہ اور پہلا خطبہ) میں لکھتے ہیں:

"قباء میں چند روز قیام فرما کر جمعہ کے روز مدینہ منورہ کا ارادہ فرمایا اور ناقہ پر سوار ہوئے، راستہ میں محلہ بنی سالم پڑتا تھا وہاں پہنچ کر جمعہ کا وقت آگیا وہیں جمعہ کی نماز ادا فرمائی۔ یہ اسلام میں آپؐ کا پہلا جمعہ اور پہلی نماز جمعہ تھی، انتہی

(عن کعب بن عجرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جمّع اول جمعۃ حین قدم المدینۃ فی مسجد بنی سالم فی مسجد عاتکۃ، علامہ نیمویؒ آثار السنن (ص ۲۳۲، باب اقامۃ الجمعۃ فی القری) میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں " رواہ عمر بن شبۃ فی اخبار المدینۃ ولم اقف علی اسنادہ ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

چھوٹا سا گاؤں تھا[1]

اس کا جواب یہ ہے کہ محلہ بنی سالم مدینہ طیبہ کے مضافات میں داخل تھا[2] لہذا اس میں جمعہ پڑھنا مدینہ طیبہ میں جمعہ پڑھنے کے حکم میں ہے یہی وجہ ہے کہ سیر[3] کی کتابوں میں "اوّل جمعة صلاها بالمدينة" کے الفاظ بھی آئے ہیں۔

شوافع کا پانچواں استدلال مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے ہے "انهم كتبوا الى عمر يسألونه عن الجمعة فكتب جمعوا حيث كنتم"[4]

علامہ عینیؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ "معناه حيث كنتم من الامصار"

اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ لفظ "حیث" یہاں اپنے ظاہری عموم پر محمول نہیں ہے کیونکہ ظاہری عموم کا تقاضا یہ ہے کہ صحراؤں میں بھی جمعہ جائز ہو حالانکہ صحراؤں میں جمعہ کے عدم جواز پر امت کا اجماع ہے، چنانچہ امام شافعیؒ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں "ان كان هذا حديثا ثابتا يعني ثابتا ولا ادري كيف هو فمعناه في اى قرية كنتم" نقله البيهقي في المعرفة[5]۔ تو جس طرح امام شافعیؒ نے "حیث" کے عموم کو "قریٰ" کے ساتھ مخصوص کیا اسی طرح حنفیہ اس کو "امصار" کے ساتھ مخصوص کرتے ہیں اور حنفیہ کی تخصیص تین وجوہ سے راجح ہے ایک یہ کہ دوسرے دلائل جمعہ کیلئے اشتراطِ مصر پر دلالت کرتے ہیں کما سیأتی دوسرے اس لئے کہ امام شافعیؒ کی تخصیص کو ثابت کرنے کے بعد بھی ان کا مسلک

---

[1] قال البيهقي في معرفة السنن والآثار ورويناعن معاذ بن موسى بن عقبة ومحمد بن اسحاق ان النبي صلى الله عليه وسلم حين ركب من بني عمرو بن عوف في هجرته الى المدينة مر على بني سالم وهي قرية بين قباء والمدينة فادركته الجمعة وصلى فيهم الجمعة وكانت اول جمعة صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم انتهى، آثار السنن (ص۲۳۲) باب اقامة الجمعة في القرى۔

[2] قال النيموي : وبنو سالم كانت محلة من محلات المدينة بشيء من الفصل، آثار السنن (ص۲۳۳) پھر التعليق الحسن میں تحریر فرماتے ہیں : قلت ويدل على ما قالوا ان محلاتها كانت متفرقة ثم ما عبروا ذلك الموضع بالمدينة حيث قالوا فكانت اول جمعة صلاها بالمدينة واما ما قال البيهقي : هي قرية بين قباء والمدينة فهذا انما يصح بالتاويل ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ الجلی الاخفی

[3] پچھلا حاشیہ ملاحظہ فرمائیے ۱۲ مرتب

[4] (ج ۲ ص ۱۰۱ و ۱۰۲) من كان يرى الجمعة في القرى وغيرها ۱۲ مرتب

[5] كذا في آثار السنن (ص۲۳۴) باب اقامة الجمعة في القرى ۔۱۲م

ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ان کے نزدیک بھی ہر قریہ میں نماز درست نہیں بلکہ شرط یہ ہے کہ اس میں چالیس آزاد آدمی موجود ہوں بلکہ بعض روایات میں انہوں نے چالیس گھروں کی شرط لگائی ہے۔
تیسرے[3] اس لئے کہ دراصل اس حدیث کا پورا واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں حضرت ابوہریرہؓ علاء ابن الحضرمیؓ کی جگہ بحرین کے گورنر بنا دیئے گئے تھے[1] انہوں نے وہیں سے حضرت عمرؓ سے یہ سوال کیا تھا کہ ہم یہاں جمعہ پڑھیں یا نہیں؟ اور ظاہر ہے کہ جہاں گورنر مقیم ہو وہاں جمعہ نہ ہونے کا کوئی سوال نہیں اس لئے جواب میں حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ "جمعوا حیثما کنتم" یعنی "جمعوا حیثما کنتم من المدن"

اور اس روایت سے غیر مقلدین جنگلوں میں جمعہ پڑھنے پر جو استدلال کرتے ہیں وہ تو بالکل ہی لغو ہے اس لئے کہ اگر اقامتِ جمعہ میں اتنا عموم ہوتا تو حضرت ابوہریرہؓ کے اس سوال کے کوئی معنی ہی نہ تھے یہ سوال خود اس پر دلالت کرتا ہے کہ جمعہ کو صحابہ کرامؓ ہر جگہ جائز نہیں سمجھتے تھے۔
شافعیہ نے اپنی دلیل میں بعض دوسرے[2] آثار بھی پیش کئے ہیں لیکن سنداً وہ سب ضعیف ہیں اور علامہ نیمویؒ نے آثار السنن[3] میں ان کا مفصل جواب دیا ہے

قائلین عدم جواز کے دلائل

① صحیح روایات سے ثابت ہے کہ حجۃ الوداع کے موقعہ پر وقوف عرفات جمعہ کے دن ہوا تھا[4] پھر

---

[1] کما فی معجم البلدان لابن مردویہ انظر التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۳۴) ۱۲

[2] چنانچہ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۱۷۰، کتاب الجمعۃ، باب القری الصغار، رقم ۵۱۸۵) میں حضرت نافع سے مروی ہے "قال کان ابن عمرؓ یری اہل المیاہ بین مکۃ والمدینۃ یجمعون فلا یعیب علیہم"
لیکن علامہ نیمویؒ فرماتے ہیں (آثار السنن ص ۲۳۵) قلت یعارضہ ما رواہ ابن المنذر علی ما قال الحافظ فی التلخیص (ج ۲ ص ۵۴ کتاب الجمعۃ تحت رقم ۶۲۱) عن ابن عمرؓ انہ کان یقول: لا جمعۃ الا فی المسجد الاکبر الذی یصلی فیہ الامام" ۱۲ رشید اشرف

[3] (ص ۲۳۵) باب اقامۃ الجمعۃ فی القری، دیکھئے "التعلیق الحسن" ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] کما فی روایۃ عمر بن الخطابؓ ان رجلاً من الیہود قال لہ یا امیر المومنین آیۃ فی کتابکم تقرءونہا لو علینا معشر الیہود نزلت لاتخذنا ذلک الیوم عیداً قال ای آیۃ قال "الیوم اکملت لکم دینکم الخ" قال عمر قد عرفنا ذلک الیوم والمکان الذی نزلت فیہ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وہو قائم بعرفۃ یوم جمعۃ" صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۱) کتاب الایمان باب زیادۃ الایمان ونقصانہ۔ نیز مزید روایات اور تفصیل کے لئے دیکھئے "التعلیق الحسن علی آثار السنن للنیموی (ص ۲۳۷) باب لا جمعۃ الا فی مصر جامع ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ۔

اس پر بھی تمام روایات متفق ہیں، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس روز عرفات میں جمعہ ادا نہیں فرمایا بلکہ ظہر کی نماز پڑھی[۱] اس کی وجہ بجز اس کے کوئی نہیں ہو سکتی کہ جمعہ کے لئے مصر شرط ہے۔

بعض شافعیہ جمعہ نہ پڑھنے کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) مسافر تھے لیکن یہ جواب درست نہیں اس لئے کہ آپ کے ساتھ ایک بہت بڑی جماعت مقیمین کی تھی کیونکہ سارے اہل مکہ مقیم تھے اور ان پر جمعہ واجب تھا لہٰذا سوال یہ ہوتا ہے کہ آپؐ نے ان کے جمعہ کا انتظام کیوں نہیں فرمایا اور مسافر پر اگرچہ جمعہ واجب نہیں ہوتا لیکن اس کے لئے جمعہ ناجائز بھی نہیں اس لئے اگر آپ وہاں جمعہ کی نماز پڑھتے تو آپؐ کی نماز بھی ادا ہو جاتی اور مقیمین کی بھی۔ اس کے باوجود آپؐ نے نہ خود جمعہ پڑھا نہ مقیمین کو پڑھنے کا حکم دیا حالانکہ اس موقعہ پر آپؐ کا خطبہ دینا بھی ثابت ہے لہٰذا آپ کے جمعہ نہ پڑھنے کی توجیہ صرف یہی ہو سکتی ہے کہ وہاں جمعہ جائز نہ تھا۔

(۲) صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے فرماتے ہیں "ان اول جمعة جمعت بعد جمعة فی مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی مسجد عبد القیس بجواثی من البحرین" اس میں قابل غور بات یہ ہے کہ جمعہ سنہ ۱ھ میں (بلکہ اس سے قبل ہی) فرض ہو چکا تھا[۲] اور جواثی میں بنو عبد القیس کا جمعہ پڑھنا سنہ ۸ھ کے بعد کا واقعہ ہے، کیونکہ بنو عبد القیس نے اقامت جمعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے واپس آنیکے بعد

---

[۱] عن جابر بن عبد اللہ فی حدیث طویل فی حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فاجاز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی اتی عرفة فوجد القبة قد ضربت لہ بنمرة فنزل بہا حتی اذا زاغت الشمس امر بالقصوی فرحلت لہ فاتی بطن الوادی، فخطب الناس الی ان قال (ای جابر بن عبد اللہ) ثم اذن ثم اقام فصلی الظہر ثم اقام فصلی العصر ولم یصل بینہما شیئاً۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۷) کتاب الحج باب حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

[۲] (ج ۱ ص ۱۲۲) باب الجمعة فی القری والمدن ورواہ ابوداؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۵۳) باب الجمعة فی القری) بتغیر فی اللفظ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۳] قال البیہقی فی معرفة السنن والآثار ورویناعن معاذ بن موسی بن عقبة ومحمد بن اسحاق ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حین رکب من بنی عمرو بن عوف فی ہجرتہ الی المدینة مر علی بنی سالم وہی قریة بین قبا والمدینة فادرکتہ الجمعة وصلی فیہم الجمعة فکانت اول جمعة صلاہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین قدم انتہی۔ آثار السنن (ص ۲۳۲) باب اقامة الجمعة فی القری ۱۲۔

کی تھی اور بنو عبد القیس کا وفد فرضیت حج کے بعد آیا ہے چنانچہ[1] مسند احمد میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو جو احکام دیئے ان میں حج کا حکم بھی شامل تھا اور حج کی فرضیت سنہ ۶ھ میں ہوئی[2] اور اصحاب سیر نے وفدِ عبد القیس کی آمد ۸ھ[3] میں بتائی ہے لہذا جواثی میں جمعہ کی اقامت ۸ھ کے بعد یا کم از کم ۶ھ کے بعد ہوئی۔ اب غور طلب بات یہ ہے کہ ان چھ یا آٹھ سال کی مدت میں حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت کے مطابق مسجد نبوی کے سوا کسی بھی جگہ جمعہ قائم نہیں ہوا حالانکہ سنہ ۶ھ تک اسلام دور دراز کی بستیوں تک پہنچ چکا تھا اور بیشمار بستیاں مسلمانوں کے قبضے میں آگئی تھیں اور ۷ھ میں تو خیبر بھی فتح ہوچکا تھا[4] اس طویل مدت میں مسجد نبوی کے سوا کسی اور جگہ جمعہ کا قائم نہ ہونا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ چھوٹی بستیوں میں جمعہ جائز نہیں۔

(۳) صحیح بخاریؒ[5] میں حضرت عائشہؓ کی معروف روایت ہے "قالت کان الناس ینتابون[6]

---

[1] دیکھئے "اعلاء السنن" (ج ۸ ص ۱۹) باب عدم جواز الجمعۃ فی القریٰ ۱۲

[2] وفرض الحج کان سنۃ ست علی الاصح کما ذکرہ الحافظ، کذا فی اعلاء السنن (ج ۸ ص ۱۹) باب عدم جواز الجمعۃ فی القریٰ ۱۲ مرتب

[3] وقد جزم القاضی عیاضؒ بان قدوم وفد عبد القیس کان فی سنۃ ثمان قبل فتح مکۃ کما ذکرہ الحافظ ایضاً ویؤیدہ امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ایاہم بالحج فکان قدومہم بعد فرض الحج بیقین واما قول الحافظ ان القاضی تبع فیہ الواقدی ففیہ ان الواقدی حجۃ فی المغازی والسیر لاسیما وقد وافقہ ابن اسحاق ایضاً فانہ ذکر وفد عبد القیس فی سنۃ الوفود کما فی سیرۃ ابن ہشام (ج ۲ ص ۳۶۶)، فقد توافقا علی وفودہم بعد فرض الحج واختلفا فی تعیین السنۃ فقال الواقدی سنۃ ثمان قبل الفتح وقال ابن اسحاق سنۃ تسع بعد الفتح والتوفیق بینہما انہ کان لعبد القیس وفادتان احداہما قبل الفتح والاخری بعدہ کما تبین ذلک للحافظ ایضاً، وطالع للتفصیل اعلاء السنن (ج ۸ ص ۱۹) باب عدم جواز الجمعۃ فی القریٰ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[4] دیکھئے سیرۃ المصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم للشیخ الکاندھلویؒ (ج ۲ ص ۲۱۴ تا ۲۲۴) ۱۲ مرتب

[5] (ج ۱ ص ۱۲۳) باب من این تؤتی الجمعۃ وعلی من تجب ۱۲ مرتب عفی عنہ

[6] قولہ ینتابون الجمعۃ ای یحضرونہا بالنوبۃ وہو من الانتیاب من النوبۃ وہو المجئ نوباً ویروی ینتابون من النوبۃ ایضاً، حاشیہ بخاری (ج ۱ ص ۱۲۳) بحوالہ عینی ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

الجمعة من منازلهم والعوالی[1] الخ "اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اہلِ "عوالی" باریاں مقرر کر کے جمعہ میں شریک ہونے کیلئے مدینہ طیبہ آیا کرتے تھے اگر چھوٹی بستیوں میں جمعہ جائز ہوتا تو ان کو جمعہ کیلئے باریاں مقرر کر کے مدینہ آنے کی ضرورت نہ تھی بلکہ وہ "عوالی" ہی میں جمعہ قائم کر سکتے تھے۔

(۴) مصنف[2] ابن ابی شیبہ میں حضرت علیؓ کا اثر مروی ہے " لا تشریق ولا جمعة الا فی مصر جامع" یہ روایت اگرچہ موقوف ہے لیکن غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہے۔

علامہ[3] نووی نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ اثر سنداً ضعیف ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ اثر متعدد[4] اسانید سے مروی ہے، ان میں سے "حارث[5] اعور" کا طریق[6] بلا شبہ ضعیف ہے لیکن

---

[1] العوالی جمع العالیہ وہی مواضع وقری تقرب مدینة النبی صلی اللہ علیہ وسلم من جہة المشرق من میلین الی ثمانیة امیال وقال: ادناہا من اربعة امیال، حاشیة البخاری (ج ۱ ص ۱۲۳) ۱۲م

[2] (ج ۲ ص ۱۰۱) من قال لا جمعة ولا تشریق الا فی مصر جامع ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] دیکھئے " التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۳۹) باب لا جمعة الا فی مصر جامع ۱۲ مرتب

[4] تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے " التعلیق الحسن علی آثار السنن" باب لا جمعة الا فی مصر جامع (ص ۲۳۸ و ۲۳۹) ۱۲ مرتب

[5] ہو الحارث بن عبد اللہ الاعور الہمدانی بسکون المیم الحوتی بضم المہملة وبا مثناة فوق، الکوفی ابو زہیر صاحب علیؓ کذبہ الشعبی فی رأیہ، ورمی بالرفض. وفی حدیثہ ضعف، ولیس لہ عند النسائی سوی حدیثین. مات فی خلافة ابن الزبیرؓ. تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۴۱ رقم ۴۰ من حرف الحاء المہملة)

وفی حاشیة التقریب: والحارث الاعور ویقال الخارفی نسبة الی بطن من ہمدان ویقال الحوتی نسبة الی الحوت بطن من ہمدان: ایضاً وکان الحارث فقیہاً رافضیاً ویفضل علیاً علی ابی بکر، متشیعاً غالیاً، وقد وثقہ ابن معین والنسائی واحمد بن صالح وابن ابی داؤد وغیرہم، وتکلم فیہ الثوری وابن المدینی وابو زرعة وابن عدی والدارقطنی وابن سعد وابو حاتم وغیرہم ومن جرحہ اما للتشیع واما لغیر ذلک، والصحیح ان التشیع لیس بجرح فی الروایة والمدار علی الظن بصدق الراوی او کذبہ، والجرح الذی لم یفسر لم یقبل، ولذا حمل قول من کذبہ علی الکذب والرأی والعقیدة ولذا قال الذہبیؒ: والجمہور علی توہینہ مع روایتہم لحدیثہ فی الابواب قال: والظاہر ان الشعبی یکذب حکایاتہ لا فی الحدیث اھ ۔ ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

[6] اخرجہ عبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۳ ص ۱۶۷، رقم ۵۱۷۵، باب القری الصغار) ولفظہ لا جمعة ولا تشریق الخ ۱۲ مرتب

مصنف[۱] ابن ابی شیبہ، مصنف[۲] عبدالرزاق اور کتاب[۳] المعرفۃ للبیہقی میں یہی اثر ابوعبدالرحمٰن سلمی کے طریق سے مروی ہے جو بالکل صحیح ہے چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے "الدرایۃ[۴] فی تخریج احادیث الھدایۃ" میں مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے یہ اثر نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ "واسنادہ صحیح"۔

(۵) صحیح بخاری[۵] میں حضرت انسؓ کے بارے میں مروی ہے "کان انس فی" قصرہ "احیاناً یجمع واحیاناً لایجمع وھو (ای القصر) بالزاویۃ علی فرسخین" اور "احیاناً یجمع" کی تفسیر مصنف[۶] ابن ابی شیبہ کی روایت میں یہ مروی ہے کہ وہ جمعہ پڑھنے کے لئے بصرہ جایا کرتے تھے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَاجَاءَ فِیْ وَقْتِ الْجُمُعَةِ

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی الجمعۃ حین تمیل الشمس۔

جمہور کے نزدیک اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ زوالِ شمس کے متصل بعد آپ جمعہ کی نماز پڑھ لیتے تھے چنانچہ جمہور کے نزدیک جمعہ کا وقت وہی ہے جو ظہر کا ہے، البتہ

---

۱ (ج ۲ ص ۱۰۱) من قال لاجمعۃ ولاتشریق الافی مصر جامع۔ نیز ابن ابی شیبہ نے عباد ابن العوام عن ابن عامر عن حماد عن ابراہیم کے طریق سے حضرت حذیفہؓ کا بھی اثر نقل کیا ہے، قال: لیس علی اہل القری جمعۃ انما الجمعۃ علی اہل الامصار مثل المدائن ۱۲ مرتب عافاہ اللہ ورعاہ

۲ (ج ۳ ص ۱۶۸، رقم ۵۱۷۷) باب القری الصغار ۱۲ اسیفی عفی عنہ

۴ دیکھئے "التعلیق الحسن علی آثار السنن" (ص ۲۳۸) ۱۲ مرتب، ۵ (ج ۱ ص ۲۱۴/ رقم ۲۷۵) باب الجمعۃ ۱۲ مرتب

۵ (ج ۱ ص ۱۲۳) باب من این توتی الجمعۃ وعلی من تجب۔ نیز عائشہ بنت سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی ہے "قالت کان ابی یکون من المدینۃ علی ستۃ امیال او ثمانیۃ فکان ربما یشہد الجمعۃ بالمدینۃ وربما لم یشہدہا"، مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۱۶۳، رقم ۵۱۵۷) باب من یجب علیہ شہود الجمعۃ، واخرجہ ابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۲ ص ۱۰۲) باب من کم توتی الجمعۃ بتغییر ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۶ (ج ۱ ص ۱۰۲) من کم توتی الجمعۃ، عن البختری قال رایت انساً شہد الجمعۃ من الزاویۃ وہی فرسخان من البصرۃ۔ گویا روایت بخاری کا مطلب یہ ہوا "قد یصلی الجمعۃ وقد یترکہا۔ وقد یصلی الظہر فی الزاویۃ ویصلی الجمعۃ فی جامع البصرۃ" ۱۲ مرتب

امام احمدؒ اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک جمعہ زوال شمس سے پہلے پڑھنا بھی جائز ہے۔ ان کے نزدیک ضحوۂ کبریٰ سے نماز جمعہ کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔[1]

ان کا استدلال سہل بن سعد کی مشہور روایت سے ہے "ماکنا نتغدیٰ فی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولا نقیل الا بعد الجمعۃ"[2] وجہ استدلال یہ ہے کہ "غداء" عربی زبان میں اس کھانے کو کہتے ہیں جو طلوع شمس کے بعد اور زوال سے پہلے پہلے کھایا جائے، لہٰذا اس حدیث کا مطلب یہ نکلا کہ صحابۂ کرامؓ زوال سے پہلے کا کھانا جمعہ سے فارغ ہونے کے بعد کھاتے تھے، اس طرح جمعہ لازماً زوال سے بہت پہلے ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ لفظ "غداء" لغت میں زوال سے پہلے کے کھانے کیلئے آتا ہے لیکن اگر کوئی شخص دوپہر کا کھانا زوال کے بعد کھائے تو اس پر بھی توسعاً بلکہ عرفاً "غداء" کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سحری کے بارے میں فرمایا "ھلمّوا الی الغداء المبارک"[3] اس سے یہ استدلال کسی کے نزدیک درست نہیں کہ سحری طلوع آفتاب کے بعد کھائی جا سکتی ہے۔

امام احمدؒ کے استدلال کے بالمقابل امام بخاریؒ نے وقت جمعہ پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں "وکانوا اذا راحوا الی الجمعۃ راحوا فی ھیئتھم"

---

[1] ومعہ شرذمۃ قلیلۃ من السلف والشوکانی من المتاخرین وتبعہم صاحب "التعلیق المغنی"، کذا فی التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۴۲) باب من اجاز الجمعۃ قبل الزوال ۱۲ مرتب

[2] ترمذی (ج ۱ ص ۹۵) باب فی القائلۃ یوم الجمعۃ، واخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲۸) باب قول اللہ عز وجل "فاذا قضیت الصلوٰۃ فانتشروا فی الارض وابتغوا من فضل اللہ" ولفظہ "ماکنا نقیل ولا نتغدیٰ الا بعد الجمعۃ"، وہکذا عند ابن ماجہ فی سننہ (ص ۷۷) باب ما جاء فی وقت الجمعۃ ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

[3] پوری روایت اس طرح ہے: عن العرباض بن ساریۃ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو یدعو الی السحور فی شہر رمضان قال: ھلمّوا الخ" نسائی (ج ۱ ص ۳۰۴) کتاب الصیام باب دعوۃ السحور، نیز مقدام بن معدیکرب سے مرفوعاً مروی ہے: قال علیکم بغداء السحور فانہ ہو الغداء المبارک" نیز خالد بن معدان سے مروی ہے: قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لرجل: ھلمّ الی الغداء المبارک یعنی السحور، نسائی (ج ۱ ص ۳۰۴) باب تسمیۃ السحور غداء ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[4] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۳) باب وقت الجمعۃ اذا زالت الشمس ۱۲ مرتب

اس میں جمعہ کے لئے "رواح" سے تعبیر کیا گیا ہے اور لفظ "رواح" زوال کے بعد جانے کو کہتے ہیں۔

امام احمدؒ کا ایک قوی استدلال حضرت عبداللہ بن سیدان سلمیؓ کی روایت[1] سے ہے "قال شهدت يوم الجمعة مع ابى بكر وكانت صلوته وخطبته قبل نصف النهار ثم شهدتها مع عمر وكانت صلوته وخطبته الى ان أقول انتصف النهار ثم شهدتها مع عثمان فكانت صلوته وخطبته الى ان اقول زال النهار فما رأيت احداً عاب ذلك ولا انكره"۔

اس حدیث کے جواب میں حافظ ابن حجرؒ نے یہ فرمایا کہ عبداللہ بن سیدان ضعیف[2] ہے۔

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حافظ کا یہ اعتراض درست نہیں ہے واقعہ یہ ہے کہ عبداللہ بن سیدان کبار تابعین میں سے ہیں اور حافظ ابن عبدالبرؒ نے ان کو صحابہ میں سے شمار کیا ہے اور ابن حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا[3] ہے لہٰذا اس حدیث کو سند کی بنیاد پر رد نہیں کیا جا سکتا۔

البتہ اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ انتصاف نہار اگرچہ ایک آنی چیز ہے لیکن توسعاً اس کا اطلاق ایک طویل وقت پر ہوتا ہے یہاں تک کہ مابعد الزوال کو بعض اوقات نصف النہار

---

[1] سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۷) کتاب الجمعۃ، باب صلاۃ الجمعۃ قبل نصف النہار، واخرجہ ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ (ج ۲ ص ۱۰۷) من کان یقیل بعد الجمعۃ ویقول ہی اول النہار، نیز علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن (ج ۴ ص ۳۵۶) میں لکھا ہے کہ اس روایت کو امام احمدؒ نے اپنی مسند میں اور امام بخاری کے شیخ ابونعیم نے کتاب الصلاۃ میں روایت کیا ہے ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

[2] (قال النیموی فی التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۴۴) باب من اجاز الجمعۃ قبل الزوال) قلت قال الحافظ فی الفتح رجالہ ثقات الا عبداللہ بن سیدان وہو بکسر المہملۃ بعدہا تحتانیۃ ساکنۃ فانہ تابعی کبیر الا انہ غیر معروف العدالۃ قال ابن عدی: المجہول وقال البخاری لا یتابع علی حدیثہ انتہی وقال الذہبی فی المیزان قال اللالکائی مجہول لا حجۃ فیہ وقال النووی فی الخلاصۃ اتفقوا علی ضعف سیدان ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] ذکرہ فی الثقات فی طبقۃ الصحابۃ کما فی "اللسان" (ج ۳ ص ۲۹۹) وذکرہ فی "الاصابۃ" فی الصحابۃ، وحکی عن ابن حبان: یقال لہ صحبۃ، معارف السنن (ج ۴ ص ۳۵۶ و ۳۵۷) ۱۲ مرتب

کہہ دیا جاتا ہے۔ اس روایت میں دراصل عبداللہ بن سیدان کا اصل مقصد تینوں حضرات کے وقت میں ترتیب بیان کرنا ہے اور منشا یہ ہے کہ حضرت صدیق اکبرؓ زوال کے بعد اتنی جلدی نماز پڑھ لیتے تھے کہ کوئی کہنے والا یہ کہہ سکتا تھا کہ ابھی انتصاف نہار نہیں ہوا اور حضرت عمر فاروقؓ اس کے کچھ دیر بعد ایسے وقت نماز پڑھتے تھے جبکہ کہنے والا یہ کہہ سکتا تھا کہ نصف النہار اب ہو رہا ہے، اور حضرت عثمان ذی النورینؓ نماز جمعہ ایسے وقت پڑھتے تھے جس میں کسی کو بھی انتصاف نہار کا شبہ نہ رہتا تھا۔

اس کی نظیر سُنن نسائی میں مروی ہے، حضرت انسؓ فرماتے ہیں "کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا نزل منزلاً لم یرتحل منہ حتی یصلی الظہر فقال رجل وان کانت بنصف النہار قال وان کانت بنصف النہار" ظاہر ہے کہ اس کا یہ مطلب کسی کے نزدیک نہیں ہو سکتا کہ آپ نصف النہار سے پہلے یا نصف النہار کے وقت ظہر پڑھ لیتے تھے۔ بلاشک اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ اتنی جلدی ظہر پڑھ لیتے تھے کہ بعض لوگوں کو انتصاف نہار میں شک ہوتا تھا، یہی معنی عبداللہ بن سیدان کی روایت میں مراد ہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجُلُوْسِ بَيْنَ الْخُطْبَتَيْنِ

عن ابن عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یخطب یوم الجمعة ثم یجلس ثم یقوم فیخطب، قال: مثل ما یفعلون الیوم" امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ دو خطبے مسنون ہیں اس لئے ان دونوں کے درمیان جلوس بھی مسنون ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ دو خطبے فرض ہیں اس لئے یہ جلوس بھی فرض ہوگا۔ امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ، امام اسحاق، ابو ثور اور ابن المنذر کا مسلک بھی امام ابو حنیفہؒ کے مطابق ہے۔ امام احمدؒ کی ایک روایت بھی جمہور کے مطابق ہے۔

جمہور کا استدلال "فاسعوا الی ذکر اللہ" کے اطلاق سے ہے، چنانچہ نماز جمعہ کیلئے جو خطبہ کی شرط ہے وہ جمہور کے نزدیک مطلق ذکر اللہ سے ادا ہو جاتی ہے خواہ کسی لفظ سے ہو۔

لہ (ج ۱ ص ۸۷) کتاب المواقیت، باب تعجیل الظہر فی السفر سہ سورۂ جمعہ آیت ۹ ، ۱۲ م

سہ پھر امام صاحبؒ کے مذہب پر طویل ہو یا مختصر اور صاحبینؒ کے مذہب پر ذکر طویل جس کو عرفاً خطبہ کہا جا سکے شرط ہے۔ کذا فی الہدایۃ (ج ۱ ص ۱۶۸ و ۱۶۹) باب صلاة الجمعة ۱۲ م عہ شرح باب از مرتب ۳

اور حضرات شوافع نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت بلا ترک سے استدلال کیا ہے۔ کما یدل علیہ حدیث الباب ، واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِی قِصَرِ الْخُطْبَۃِ

عن جابر بن سمرۃ قال : کنت اصلی مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکانت صلاتہ قصداً وخطبتہ قصداً۔ سنت ہے کہ خطبہ مختصر پڑھا جائے زیادہ طویل نہ ہو اور حد اس کی یہ ہے کہ طوالِ مفصل کی سورتوں میں سے کسی سورت کے برابر ہو اس سے زیادہ طویل پڑھنا مکروہ ہے (شامی ، بحر ، عالمگیری) چنانچہ مسلم شریف میں حضرت عمار بن یاسرؓ سے مرفوعاً مروی ہے "ان طول صلاۃ الرجل وقصر خطبتہ مئنۃ من فقہہ فاطیلوا الصلاۃ واقصروا الخطبۃ" یعنی نماز کو طویل کرنا اور خطبہ کو مختصر کرنا آدمی کی فقاہت کی علامت ہے۔

پھر حدیث باب اور حضرت عمارؓ کی مذکورہ روایت میں کوئی تضاد نہیں۔ چنانچہ علامہ نوویؒ روایتِ مسلم کے بارے میں لکھتے ہیں "ولیس ھذا الحدیث مخالفاً للاحادیث المشھورۃ فی الامر بتخفیف الصلاۃ لقولہ فی الروایۃ الاخریٰ "کانت صلوتہ قصداً وخطبتہ قصداً" لان المراد بالحدیث الذی نحن فیہ (ای حدیث عمار) ان الصلاۃ تکون طویلۃ بالنسبۃ الی الخطبۃ لاتطویلاً یشق علی المامومین ، وھی حینئذٍ قصد ای معتدلۃ والخطبۃ قصر بالنسبۃ الیٰ وضعھا"۔

خطبہ کے ارکان اور آداب

اس کے ارکان صرف دو ہیں ۔ ایک وقتِ جمعہ ،

۱؎ القِصَر کعنب مصدر من باب کرُم لازم ، والقَصر بالفتح متعدٍ من باب نصر ، وکذا القصور من باب نصر یتعدی ویلزم ۔ انظر الصحاح والقاموس وغیرہما ۔ کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۳۶۲) ۱۲ مرتب

۲؎ (ج ۱ ص ۲۸۶) کتاب الجمعۃ ، فصل فی ایجاز الخطبۃ واطالۃ الصلوٰۃ ۱۲ م

۳؎ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۶) ۱۲ م

۴؎ دیکھئے جواہر الفقہ (ج ۱ ص ۳۵۰ و ۳۵۱ و ۳۶۶ و ۳۶۷) ۱۲ م　　　　۵؎ شرح باب از مرتب ۱۲

دوسرا مطلق ذکر اللہ۔

اور اس کے آداب و سنن سولہ ہیں:۔

ایکؔ؛ طہارت، اسی لئے بلا وضو خطبہ پڑھنا مکروہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ناجائز ہے
دوسرےؔ؛ کھڑے ہو کر خطبہ پڑھنا، بیٹھ کر پڑھنا مکروہ ہے (عالمگیری و بحر الرائق)
تیسرےؔ؛ قوم کی طرف متوجہ ہو کر خطبہ پڑھنا، چنانچہ قبلہ کی طرف منہ کر کے یا کسی دوسری جانب کھڑے ہو کر پڑھنا مکروہ ہے (عالمگیری، بحر)
چوتھےؔ؛ خطبہ سے پہلے آہستہ سے اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھنا، (علی قول ابی یوسف۔ کذا فی البحر)
پانچویںؔ؛ خطبہ کو بلند آواز سے پڑھنا[1] تاکہ لوگ سن لیں، اس لئے اگر آہستہ پڑھ لیا تو اگرچہ فرض ادا ہو گیا مگر کراہت رہی (بحر، عالمگیری)
چھٹےؔ؛ یہ کہ خطبہ کو مختصر پڑھنا جو دس چیزوں پر مشتمل ہو[2]:
اوّل حمد سے شروع کرنا، دوّم اللہ تعالیٰ کی ثنا کرنا، سوّم شہادتین پڑھنا، چہارم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا، پنجم وعظ و نصیحت کے کلمات کہنا، ششم کوئی آیت قرآن مجید کی پڑھنا، ہفتم دونوں خطبوں کے درمیان تھوڑا سا بیٹھنا، ہشتم دوسرے خطبہ میں دوبارہ حمد، ثنا اور درود پڑھنا، نہم تمام مسلمان مرد و عورت کیلئے دعا مانگنا، دہم دونوں خطبوں کو مختصر کرنا، اس طرح کہ طوال مفصل کی سورتوں سے نہ بڑھے۔
یہ کل پندرہ آداب و سنن ہو گئے۔ (بحر الرائق و عالمگیری)
سولھویں؛ خطبۂ جمعہ و عیدین کا عربی میں ہونا، اور اس کے خلاف دوسری

---

[1] ویستحب ان یکون الجہر فی الثانیۃ دون الاولیٰ، المعارف (ج ۴ ص ۳۶۴) ۱۲م

[2] ویشترط عند الشافعیؒ اربعۃ امور: الحمد والصلاۃ والوصیۃ بتقوی اللہ وآیۃ من القرآن۔ اما فی الخطبتین جمیعاً او فی احدہما قولان فی شرح المہذب ۔ کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۳۶۴) باب ماجاء فی القراءۃ علی المنبر ۱۲ مرتب

[3] (ج ۲ ص ۱۴۷ و ۱۴۸) باب صلاۃ الجمعۃ ۱۲ م

زبانوں میں پڑھنا بدعت ہے[۱] (مصفیٰ شرح مؤطا للشاہ ولی اللہ، وکتاب الاذکار للنووی، و درمختار شروط الصلاۃ، شرح الاحیاء للزبیدی)

پھر عربی میں خطبۂ جمعہ پڑھ کر اس کا ترجمہ ملکی زبان میں قبل از نماز سنانا بدعت ہے جس سے بچنا ضروری ہے، البتہ نماز کے بعد ترجمہ سنائے تو مضائقہ نہیں بلکہ بہتر ہے، البتہ خطبۂ عیدین وغیرہ میں خطبہ کے فوراً بعد ہی ترجمہ سنایا جاسکتا ہے اس لئے کہ اس میں نماز خطبہ سے پہلے ہوتی ہے، پھر اس میں بھی بہتر یہ ہے کہ منبر سے علیحدہ ہوکر ترجمہ سنائے تاکہ امتیاز ہوجائے[۲]۔

خطبۂ جمعہ وعیدین میں فرق

خطبۂ جمعہ وعیدین ونکاح وغیرہ اس بات میں قول مختار کے موافق سب شریک ہیں کہ جب خطیب خطبہ دے تو سلام وکلام یہاں تک کہ ذکر وتسبیح وغیرہ سب ناجائز ہوجاتے ہیں اور چپ بیٹھنا اور خطبہ سننا ضروری ہوجاتا ہے۔

لیکن چند امور میں خطبۂ جمعہ وعیدین میں فرق ہے چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں:۔

" بیان الفرق (بین خطبۃ الجمعۃ والعیدین) وھو انھا (الخطبۃ فیھما (العیدین) سنۃ لاشرط وانھا بعدھما لاقبلھا بخلاف الجمعۃ، قال فی البحر حتی لو لم یخطب اصلاً صح واساء لترک السنۃ، ولو قدمھا

---

۱ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کبھی اس کے خلاف ثابت نہیں ہوا اور نہ ہی آپؐ کے بعد صحابہ کرام سے کبھی غیر عربی میں خطبہ پڑھنے کا ثبوت ملتا ہے حالانکہ ان میں سے بہت سے افراد عجمی زبانوں سے واقف تھے، اس مسئلہ کی مزید تفصیل کیلئے دیکھئے "الرسالۃ الاعجوبۃ فی عربیۃ خطبۃ العروبۃ" مؤلفہ حضرت مفتی اعظم رحمۃ اللہ علیہ، یہ رسالہ جواہر الفقہ جلد اول کا جزبن کر شائع ہوچکا ہے۔ ۱۲ مرتب

۲ پھر بعض حضرات کے نزدیک جو علاقہ قہراً وغلبۃً فتح کیا گیا ہو وہاں امام کیلئے تلوار یا کمان یا عصا ہاتھ میں لیکر خطبہ دینا مسنون ہے جیسے مکہ مکرمہ، اور جو علاقہ صلحاً فتح کیا گیا ہو وہاں تلوار وغیرہ لیکر خطبہ دینے کا استحباب نہیں جیسے مدینہ۔ پھر بعض حضرات نے تلوار وغیرہ لیکر خطبہ دینے کو مطلقاً مکروہ کہا ہے۔ دراجع لہا البحر والطحطاوی علی المراقی (ص ۲۸۰)

پھر شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسنون یہ ہے کہ جب خطبہ دینے کیلئے منبر پر چڑھے تو قوم کو سلام کرے جبکہ حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک یہ مسنون نہیں۔ اس کی تفصیل کیلئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۶ ص ۲۲۱) کتاب الجمعۃ، باب یستقبل الامام القوم واستقبال الناس

علی الصلاۃ صحت واساء ولا تعاد الصلوٰۃ"[1]   (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابٌ عہ فِی اسْتِقْبَالِ الْاِمَامِ اِذَا خَطَبَ

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا استوی علی المنبر استقبلناہ بوجوھنا" حدیث باب سے ثابت ہوتا ہے کہ خطبہ کے وقت تمام قوم کو امام کی طرف منہ کرکے بیٹھنا افضل ہے۔ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور دوسرے ائمہ کا اصل مسلک بھی یہی ہے لیکن ہمارے زمانے میں متاخرین فقہاء نے اس کو راجح قرار دیا ہے کہ استماع خطبا استقبال قبلہ کے ساتھ ہونا چاہئے لأنہ لو استقبلوا الامام لوقع الحرج فی تسویۃ الصفوف بعد فراغ الامام عن الخطبۃ عند اقامۃ الجماعۃ کما فی "البحر" عن "التجنیس[2]"

معلوم ہوا کہ حضراتِ فقہاءِ کرام کے نزدیک تسویۂ صفوف جو واجب ہے اس کے اہتمام کے پیشِ نظر امام کی طرف متوجہ ہونے کو ترک کر دیا گیا۔

البتہ حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں "لیس المراد بذلک استقبال عین الامام بل استقبال جھتہ لما یلزم علی الاول من التحلق قبل الجمعۃ المنھی عنہ بحدیث آخر" یعنی حدیث باب میں استقبال سے مراد استقبال جہت امام (جہتِ قبلہ) ہے نہ کہ عین امام کی طرف متوجہ ہونا اس لئے کہ اگر عین امام کی طرف متوجہ ہونا مراد ہو تو اس سے تحلّق (حلقہ بنانا) قبل الجمعہ لازم آئے گا جس کی حدیث میں ممانعت آئی ہے۔

"نہیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن التحلق قبل الصلاۃ یوم الجمعۃ" واللہ اعلم   (از مرتب عفا اللہ عنہ)

---

[1] جواہر الفقہ (ج ۱ ص ۳۶۵) بحوالہ شامی باب العیدین (ج ۱ ص ۵۵۰) ۱۲م

[2] انظر للتفصیل "المعارف" (ج ۴ ص ۳۶۴ تا ۳۶۶) ۱۲م

[3] الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۰۱ و ۲۰۲) ۱۲م

[4] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۵۴) باب التحلق یوم الجمعۃ قبل الصلاۃ ۱۲م

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

☆ ☆ ☆

بَابٌ فِي الرَّكْعَتَيْنِ إِذَا جَاءَ الرَّجُلُ وَالإِمَامُ يَخْطُبُ

"بینا النبی صلی اللہ علیہ وسلم یخطب یوم الجمعة اذ جاء رجل فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: اصلیت؟ قال: لا، قال: فقم فارکع"

اس حدیث کی بنا پر شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جمعہ کے دوران آنے والا خطبہ کے دوران ہی تحیۃ المسجد پڑھ لے تو یہ مستحب ہے۔ اس کے برخلاف امام ابوحنیفہ، امام مالکؒ اور فقہاء کوفہ یہ کہتے ہیں کہ خطبہ جمعہ کے دوران کسی قسم کا کلام یا نماز جائز نہیں[1]، جمہور صحابہ و تابعین کا بھی یہی مسلک ہے۔

حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) آیت قرآنی[2] "وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا" اس کے بارے میں بحث پیچھے گذر چکی ہے کہ خطبہ جمعہ بھی اس حکم میں شامل ہے بلکہ شافعیہ تو اس آیت کو صرف خطبہ جمعہ ہی کے ساتھ مخصوص مانتے ہیں، البتہ ہم نے یہ بات ثابت کی تھی کہ آیت کا نزول نماز کے بارے میں ہوا ہے لیکن اس کے عموم میں خطبہ بھی شامل ہے۔

(۲) اگلے باب[3] میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت آرہی ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من قال یوم الجمعة والامام یخطب "أنصت" فقد لغا" اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ کے دوران امر بالمعروف سے بھی منع فرمایا ہے حالانکہ امر بالمعروف فرض ہے اور تحیۃ المسجد مستحب ہے لہٰذا تحیۃ المسجد بطریق اولیٰ ممنوع ہوگی۔

(۳) مسند احمد[4] میں حضرت نبیشہ ہذلیؓ کی روایت ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل

---

[1] وہو مروی عن عمرؓ وعثمانؓ وعلیؓ کما ذکرہ النووی فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) وحکاہ عن اللیث والثوری وحکاہ ابن قدامۃ فی المغنی (ج ۲ ص ۱۶۵) عن شریح وابن سیرین والنخعی وقتادۃ ایضاً کما حکی الثانی (ای ما ذہب الیہ الشافعی واحمد) عن الحسن وابن عیینۃ ومکحول واسحاق وابی ثور وابن المنذر ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] سورۂ اعراف جزء ۹ آیت ۲۰۴، ۱۲ مرتب

[3] باب ماجاء فی کراہیۃ الکلام والامام یخطب، ترمذی (ج ۱ ص ۹۴) ۱۲ م

[4] انظر مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۷۱) باب حقوق الجمعۃ من الغسل والطیب ونحو ذلک ۱۲ مرتب عفی عنہ

کرتے ہیں " ان المسلم اذا اغتسل یوم الجمعة ثم اقبل الی المسجد لا یؤذی احداً، فان لم یجد الامام خرج، صلی ما بدا له ، وان وجد الامام قد خرج جلس فاستمع وانصت حتی یقضی الإمام جمعته الخ " اس حدیث میں صراحۃً بتادیا گیا ہے کہ نماز اسی وقت مشروع ہے جبکہ امام خطبہ کے لئے نہ نکلا ہو اور اگر امام نکل چکا ہو تو خاموش بیٹھنا چاہئے ۔ علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد میں اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں " رواہ احمد ورجاله رجال الصحیح خلا شیخ احمد وهو ثقة " البتہ اس روایت پر علامہ منذریؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ عطاء خراسانی کا سماع حضرت نبیشہ سے نہیں ہے[۱] لیکن اس اعتراض کا حاصل زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ محدثین کے درمیان اس حدیث[۲] کی تصحیح میں اختلاف ہے اور ایسی صورت میں حدیث قابل استدلال ہوتی ہے ۔

(۴) معجم طبرانی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً مروی ہے " قال سمعت النبی صلی اللہ علیه وسلم یقول اذا دخل احدکم المسجد والامام علی المنبر فلا صلاة ولا کلام حتی یفرغ الامام " اس حدیث کی سند اگرچہ ضعیف[۳] ہے، لیکن متعدد قرائن اس کے مؤید ہیں ۔ اوّل تو اس بنا پر کہ مصنف[۴] ابن ابی شیبہ میں حضرت ابن عمرؓ کا اپنا مسلک اسی کے مطابق مروی ہے ۔ دوسرے اس لئے کہ علامہ نوویؒ کے اعتراف[۵] کے مطابق

---

[۱] فقال : وعطاء لم یسمع من نبیشة فی ما اعلم ، الترغیب والترہیب (ج ۱ ص ۴۸۷ ، رقم ۸) کتاب الجمعة، الترغیب فی صلاة الجمعة والسعی الیها وما جاء فی فضل یومها وساعتها ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[۲] مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۸۴) باب فیمن یدخل المسجد والامام یخطب ۱۲ مرتب

[۳] علامہ ہیثمی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں ، رواہ الطبرانی فی الکبیر وفیه ایوب بن نهیک وهو متروک ضعفه جماعة وذکرہ ابن حبان فی الثقات وقال یخطئ ، کذا فی الزوائد للهیثمی (ج ۲ ص ۱۸۴) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۴] (ج ۲ ص ۱۲۴) باب فی الکلام اذا صعد المنبر وخطب ، عن ابن عباس وابن عمر انهما کانا یکرهان الصلاة والکلام یوم الجمعة بعد خروج الامام ۔ عن ابن عمر انه کان یصلی یوم الجمعة فاذا خرج الامام لم یصل ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہٗ ۔

[۵] دیکھئے شرح صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) فصل من دخل المسجد والامام یخطب او خرج للخطبة فلیصل رکعتین الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ

حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کا مسلک بھی یہی تھا کہ وہ خروجِ امام کے بعد نماز یا کلام کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور یہی مسلک بعض دوسرے صحابہؓ و تابعینؒ سے بھی مروی ہے اور یہ اصول کئی مرتبہ گذر چکا ہے کہ حدیث ضعیف اگر مؤید بالتعامل ہو تو قابل استدلال ہوتی ہے۔

⑤ حدیث باب کے واقعہ کے سوا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہیں یہ ثابت نہیں کہ آپؐ نے خطبہ کے دوران آنے والے کسی شخص کو نماز پڑھنے کیلئے کہا ہو۔ مثلاً استسقاء کی حدیث میں جو اعرابی قحط کی شکایت لیکر آئے تھے پھر ایک ہفتہ کے بعد دوبارہ سیلاب کی شکایت لیکر آئے وہ دونوں واقعات میں خطبہ کے دوران پہنچے تھے لیکن آپؐ نے ان کو نماز کا حکم نہیں دیا، نیز ایک شخص خطبہ کے دوران تخطّیٔ رقاب کرتا ہوا جا رہا تھا، آپؐ نے اس سے فرمایا "اجلس فقد أذيت"، نیز ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا واقعہ مذکور ہے "عن جابر قال لما استوى رسول الله صلى الله عليه وسلم (اى جلس مستويا على المنبر) يوم الجمعة قال: اجلسوا. فسمع ذلك ابن مسعود فجلس على باب المسجد فرآه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال تعال يا عبد الله بن مسعود" یہاں بھی آپؐ نے

---

[1] كما نقلنا آنفاً عن ابن عباسؓ وابن عمرؓ ۱۲ مرتب

[2] عن سعيد بن المسيب قال خروج الامام يقطع الصلاة وكلامه يقطع الكلام. انظر المصنف لابن ابی شيبة (ج ۲ ص ۱۲۴ و ۱۲۵) فی الكلام اذا صعد المنبر وخطب ۱۲ مرتب

[3] انس بن مالک يذكر ان رجلاً دخل يوم الجمعة من باب كان وجاه المنبر ورسول الله صلى الله عليه وسلم قائم يخطب فاستقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله! هلكت الاموال وانقطعت السبل فادع الله ان يغيثنا قال فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه فقال: اللهم اسقنا ___ الى ان قال الراوى ___ ثم امطرت قال فوالله ما رأينا الشمس سبتاً ثم دخل رجل من ذلك الباب فی الجمعة المقبلة، ورسول الله صلى الله عليه وسلم قائم يخطب فاستقبله قائما فقال يا رسول الله هلكت الاموال وانقطعت السبل فادع الله ان يمسكها الخ صحيح بخاری (ج ۱ ص ۱۳۷) ابواب الاستسقاء، باب الاستسقاء فی المسجد الجامع ۱۲ مرتب

[4] سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۷)، باب النهی عن تخطی رقاب الناس والامام علی المنبر یوم الجمعة، وسنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۵۹) باب تخطی رقاب الناس یوم الجمعة ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[5] (ج ۱ ص ۱۵۶) باب الامام يكلم الرجل فی خطبته ۱۲ مرتب

ان کو نماز کا حکم نہیں دیا۔ نیز حضرت عمرؓ کے خطبہ کے دوران حضرت عثمانؓ تشریف لائے تو حضرت عمرؓ نے ان کو دیر سے آنے اور غسل نہ کرنے پر تنبیہ فرمائی لیکن نماز کا حکم نہیں دیا[1] یہ تمام واقعات اس پر دلالت کرتے ہیں کہ خطبہ کے دوران نماز کا حکم نہیں تھا۔

جہاں تک حدیث باب کے واقعہ کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ خطبہ سے پہلے کا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ جمعہ کے خطبہ کیلئے منبر پر تشریف فرما تھے لیکن ابھی خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا کہ اتنے میں ایک صاحب جن کا نام سلیک بن ہدبۃ الغطفانی تھا، انتہائی بوسیدہ کپڑے پہنے ہوئے مسجد میں داخل ہوئے آپ نے ان کے فقر و فاقہ کی کیفیت کو دیکھ کر یہ مناسب سمجھا کہ تمام صحابہ ان کی حالت کو اچھی طرح دیکھ لیں اس لئے انہیں کھڑا کر کے نماز کا حکم دیا[2] اور جتنی دیر انہوں نے نماز پڑھی اتنی دیر آپ خاموش رہے[3] اور خطبہ شروع نہیں فرمایا، بعد میں آپ نے صحابہ کرام کو ان پر صدقہ کرنے کی ترغیب دی[4]، چنانچہ اس موقع پر صحابہ کرام نے انہیں خوب صدقہ دیا اس سے واضح ہوا کہ یہ اول تو ایک خصوصی واقعہ تھا جس کو عمومی قواعد کلیہ کے خلاف پیش نہیں کیا جاسکتا۔ دوسرے یہ کہ حضرت سلیکؓ کے آنے کے وقت آپ نے خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا جس کی دلیل یہ ہے کہ صحیح مسلم[5] کی ایک روایت

---

[1] حضرت عثمانؓ کا واقعہ دیکھیے "باب ماجاء فی الاغتسال فی یوم الجمعۃ" کے تحت بحوالہ صحیح مسلم (ج ا ص ۲۸۰ کتاب الجمعۃ "گذر چکا ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] چنانچہ حضرت جابرؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم: صلیت؟ قال: لا، قال قم فارکع" سنن نسائی (ج ا ص ۲۰۸) باب مخاطبۃ الامام رعیتہ وہو علی المنبر ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] چنانچہ محمد بن قیس فرماتے ہیں "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حیث امرہ ان یصلی الرکعتین امسک عن الخطبۃ حتی فرغ من رکعتیہ الخ" مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۱۰) فی الرجل یجئ یوم الجمعۃ والامام یخطب یصلی رکعتین ــ علامہ زیلعیؒ نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۰۴، باب صلاۃ الجمعۃ) میں لکھتے ہیں "وقد بوّب النسائی فی سننہ الکبریٰ علی حدیث سلیکؓ باب الصلاۃ قبل الخطبۃ" ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

[4] چنانچہ ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "وحث (النبی صلی اللہ علیہ وسلم) الناس علی الصدقۃ فالقوا ثیابہم الخ" سنن نسائی (ج ا ص ۲۰۸) باب حث الامام علی الصدقۃ یوم الجمعۃ فی خطبتہ ۱۲ مرتب

[5] (ج ا ص ۲۸۷) کتاب الجمعۃ ۱۲ مرتب

میں یہ الفاظ مروی ہیں "جاء سلیک الغطفانیؓ یوم الجمعة ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاعد علی المنبر" اور یہ معلوم ہے کہ آپ ہمیشہ کھڑے ہوکر خطبہ دیا کرتے تھے[1] لہذا بیٹھنے کا مطلب یہی ہے کہ آپ نے ابھی خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا[2]۔ اور

---

[1] عن ابی عبیدة عن کعب بن عجرة قال دخل المسجد وعبدالرحمن ابن ام الحکم یخطب قاعدًا فقال: انظروا الی ہذا یخطب قاعدًا وقد قال اللہ عزّ وجلّ "واذا رأوا تجارة او لہوا انفضوا الیہا وترکوک قائما" سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۷) قیام الامام فی الخطبة۔

عن ابن عمر قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یخطب قائمًا ثم یقعد ثم یقوم کما تفعلون الآن، صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۵) باب الخطبة قائمًا۔

[2] قال الحافظ فی الفتح (ج ۲ ص ۳۲۹) واجیب بان القعود علی المنبر لا یختص بالابتداء بل یحتمل ان یکون بین الخطبتین ایضًا۔ وتعقبہ البدر العینی فی العمدة فقال: والاصل ابتداء قعوده وقعوده بین الخطبتین محتمل ولا یحکم بہ علی الاصل علی ان امره صلی اللہ علیہ وسلم ایاه بان یصلی رکعتین وسؤالہ ایاه "ہل صلیت؟" وامره للناس بالصدقة قد یضیق عن القعود بین الخطبتین۔ ہذا ملخص ما فی معارف السنن (ج ۴ ص ۳۷۰ و ۳۷۱)

لیکن اس جواب (کہ یہ صلاة وکلام قبل الشروع فی الخطبة تھا) پر سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۵ رقم ۹، باب فی الرکعتین اذا جاء الرجل والامام یخطب) میں حضرت انسؓ کی روایت سے اشکال ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں "دخل رجل من قیس ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخطب فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم قم فارکع رکعتین وامسک عن الخطبة حتی فرغ من صلوتہ"۔ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ جب حضرت سلیکؓ آئے اس وقت خطبہ شروع ہوچکا تھا اور جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نماز پڑھنے کا حکم دیا اس وقت آپ خطبہ سے رک گئے۔

حضرت کشمیری نور اللہ مرقدہٗ نے مسلم کی روایت قعود اور دارقطنی کی اس روایت میں اس طرح تطبیق دی ہے "بانہ صلی اللہ علیہ وسلم کان قعد علی المنبر وکاد ان یقوم فیشرع فجاء سلیک فأخر الخطبة وامسک عنہا۔ وہذا الجمع غیر بعید، قال الراقم (ای الشیخ البنوری) فالتاویل فی قولہ وکان یخطب بانہ یکاد یخطب وکان علی شرف الشروع فیہا (ہذا) اقرب من تاویلہم القعود علی الجلسة الخفیفة بین الخطبتین کما لا یخفی، واللہ اعلم، وعلی کل حال ہذه صورة الجمع وتلک ان تجعلہ جوابین کما تقدم آنفًا، کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۳۷۱)

مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۱۰، باب فی الرجل یجیٔ یوم الجمعة والامام یخطب یصلی رکعتین) میں محمد بن قیس کی روایت میں "امسک عن الخطبة حتی فرغ من رکعتیہ" کے الفاظ کے ساتھ "ثم عاد الی خطبتہ"۔ (باقی برصفحہ آئندہ)

یہ بات کہ حضرت سلیکؓ بہت بوسیدہ حالت میں تھے ترمذی[1] میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ثابت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں " أن رجلاً جاء یوم الجمعة فی هیئة بذّة (ای هیئة تدل علی الفقر) " اور یہ بات کہ آپ ان کی نماز کے دوران خطبہ سے رکے رہے دارقطنی[2] کی روایت سے ثابت ہے۔

پھر اس روایت سے تحیۃ المسجد پر استدلال بھی مشکل ہے اول تو اس لئے کہ " قم[3] فارکع " کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سلیکؓ آکر بیٹھ چکے تھے پھر آپ نے ان کو کھڑا[4] کیا، اور ظاہر ہے کہ بیٹھنے کے بعد تحیۃ المسجد فوت ہو جاتی ہے۔ دوسرے ابن ماجہ[5] کی روایت میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا " أصلیت رکعتین قبل ان تجیء؟ " انہوں نے فرمایا " لا " اس پر آپ نے فرمایا " فصل رکعتین " اس سے صاف واضح ہے کہ آپ نے ان کو تحیۃ المسجد کا حکم نہیں دیا تھا بلکہ سنن قبلیہ کا حکم دیا تھا، بہرحال یہ ایک مخصوص واقعہ تھا جس سے یہ عمومی حکم مستنبط کرنا غلط ہے کہ خطبہ کے دوران ہمیشہ تحیۃ المسجد پڑھنا مستحب ہے۔ ہماری مذکورہ بالا تشریح سے حضرت سلیکؓ کے واقعہ کا تو جواب ہو جاتا ہے[6]

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کا جملہ بھی مروی ہے اس کا مطلب بھی یوں بیان کیا جا سکتا ہے " ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان قعد علی المنبر وکاد ان یقوم فیشرع فجاء سلیکؓ فاخر الخطبة وامسک عنها حتی فرغ هو من رکعتیه ثم عاد الی الشروع فی خطبته " ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمة السنة المطهرة۔

[1] (ج ۱ ص ۹۳) باب فی الرکعتین اذا جاء الرجل والامام یخطب، نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۸) باب حث الامام علی الصدقة یوم الجمعة فی خطبته۔ ۱۲ مرتب عفی عنه

[2] (ج ۲ ص ۱۵ رقم ۹) باب فی الرکعتین اذا جاء الرجل والامام یخطب، روایت کے الفاظ ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں ۱۲م

[3] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) کتاب الجمعة ۱۲ مرتب

[4] بلکہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷، کتاب الجمعة) کی ایک روایت میں اس کی تصریح ہے " فقعد سلیک قبل ان یصلی فقال له النبی صلی اللہ علیہ وسلم أرکعت رکعتین؟ قال لا، قال قم فارکعهما " ۱۲ رشید اشرف عفی عنه

[5] (ص ۸۷) باب ماجاء فیمن دخل المسجد والامام یخطب ۱۲ مرتب

[6] جس کا خلاصہ یہ ہے (۱) جب تک حضرت سلیکؓ نماز پڑھتے رہے اتنی دیر تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے کما فی روایة المصنف لابن ابی شیبة (ج ۲ ص ۱۱۰) فی الرجل یجیء یوم الجمعة الخ

البتہ اس مسئلہ میں شافعیہ اور حنابلہ کی ایک قوی دلیل صحیحین[1] میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی ایک قولی روایت ہے " قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو یخطب : اذا جاء احدکم والامام یخطب او قد خرج فلیصل رکعتین (واللفظ للبخاری) یہ حدیث قولی ہے اور اس میں حضرت سلیک رضی اللہ عنہ کے واقعہ کی کوئی تخصیص نہیں بلکہ اس میں عمومی حکم دیا گیا ہے۔

اس کے جواب میں بعض حضرات نے تو یہ کہا ہے کہ یہ روایت شعبہ کا تفرد ہے اور عمرو ابن دینار سے مذکورہ الفاظ کے ساتھ اس روایت کو نقل کرنے میں انہیں وہم ہو گیا ہے، اصل میں یہ حضرت سلیک ہی کا واقعہ تھا جسے انہوں نے غلطی سے قولی حدیث بنا دیا[2]، امام دارقطنی نے "کتاب التتبع علی الصحیحین " کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے جس میں صحیحین کی

وروایۃ دارقطنی (ج ۲ ص ۱۵ رقم ۹) باب فی الرکعتین اذا جاء الرجل الخ " اور اس خاموشی پر خطبہ کے احکام جاری نہ ہوں گے (۲) یہ واقعہ خطبہ شروع کرنے سے پہلے پیش آیا تھا کما یفہم من روایۃ مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) " جاء سلیک الغطفانی یوم الجمعۃ ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاعد علی المنبر " (۳) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد ان کی غربت وافلاس کو صحابہ کے سامنے ظاہر کرنا تھا تاکہ ان کی مدد کی جا سکے اور اس کے اظہار کا سب سے بہتر ذریعہ نماز ہی تھی (۴) یہ واقعہ " واقعہ حال لا عموم لہا " کی قبیل سے ہے جو قواعد کلیہ کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔

مذکورہ چاروں جوابات کی تفصیل ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں۔

(۵) ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ یہ واقعہ اس وقت کا ہے جب کلام فی الصلوٰۃ کی اجازت تھی اور چونکہ خطبہ صلاۃ کے درجہ میں ہے اس لئے اس میں بھی اس وقت کلام اور صلاۃ جائز تھے، وانظر لتفصیل ہذا الجواب "التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۴۹) باب التنفل حین یخطب الامام ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

[1] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۶) کتاب التہجد، باب ما جاء فی التطوع مثنی مثنی، بخاری کی روایت میں حضرت سلیک رضی اللہ عنہ کے واقعہ کا کوئی تذکرہ نہیں، البتہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷ کتاب الجمعۃ) میں حضرت سلیک رضی اللہ عنہ کے واقعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں " فقال رای النبی صلی اللہ علیہ وسلم، لہ یا سلیک قم فارکع رکعتین وتجوز فیہما ثم قال اذا جاء احدکم یوم الجمعۃ والامام یخطب فلیرکع رکعتین ولیتجوز فیہما ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] جبکہ ابن جریج، ابن عیینہ، حماد بن زید، ایوب، ورقاء اور حبیب بن یحیی اس کو عمرو بن دینار ہی سے قولی حدیث

متکلم فیہ روایات کو جمع کیا ہے اور یہ روایت بھی اسی میں شامل ہے لیکن حافظ ابن حجرؒ نے ہدی الساری مقدمہ فتح الباری میں امام دارقطنی پر مدلل رد کیا ہے اور ان کے ایک ایک اعتراض کا مفصل جواب دیا ہے اور اس ضمن میں اس حدیث پر بھی امام دارقطنی کے اعتراض کا شافی جواب دیا ہے چنانچہ اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ صحیحین میں کوئی روایت ضعیف نہیں اور ان کی تمام احادیث صحیح ہیں لہذا حضرت جابرؓ کی حدیث قولی کے بارے میں حنفیہ کا مذکورہ بالا جواب کسی طرح درست نہیں اور ہو بھی کس طرح سکتا ہے جبکہ شعبہ امیر المؤمنین فی الحدیث ہیں اور ان کی طرف بلا دلیل وہم کو منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ لہذا اس حدیث کی صحت پر شک درست نہیں، پھر خاص طور سے جبکہ حافظ ابن حجرؒ نے شعبہ کا ایک متابع بھی ذکر کیا ہے[1]۔

لہذا اس حدیث کا صحیح جواب یہ ہے کہ یہ آیتِ قرآنی " وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا " اور ان احادیث کے معارض ہے جو حنفیہ نے اپنے استدلال میں ذکر کی ہیں، (اور جن کو ہم پیچھے نقل کر چکے ہیں) اب اگر تطبیق کا طریق اختیار کیا جائے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ " و الامام یخطب " سے مراد " یرید الامام ان یخطب " یا " کاد الامام ان یخطب " ہو اور اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو روایات نہی کئی وجوہ سے راجح ہیں۔

روایات نہی کی وجوہ ترجیح

ایک، اس بنا پر کہ محرِّم اور مبیح میں تعارض کے وقت محرِّم کو ترجیح ہوتی ہے۔ دوسرے اس لئے کہ روایات نہی مؤید بالقرآن ہیں۔ تیسرے اس لئے کہ روایات نہی مؤید بالاصول الکلیہ ہیں۔

---

[1] ثم اجاب عنہ الحافظ بمتابعۃ روح بن القاسم شعبۃ عند الدارقطنی فی سننہ۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۳۷۷ و ۳۷۸) چنانچہ امام دارقطنی نے یہ متابع اپنی سنن (ج ۲ ص ۱۵ رقم ۸) میں "باب فی الرکعتین اذا جاء الرجل والامام یخطب" کے تحت ذکر کیا ہے۔ حدثنا محمد بن نوح الجندیسابوری حدثنا الفضل بن العباس الصواف حدثنا یحیی بن غیلان حدثنا عبد اللہ بن بزیع عن روح بن القاسم وسفیان بن عیینہ عن عمرو بن دینار قال سمعت جابراً یقول الخ اس سے معلوم ہوا کہ روح بن القاسم کے علاوہ سفیان بن عیینہ نے بھی شعبہ کی متابعت کی ہے۔ بلکہ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۴، رقم ۴) ہی میں یہ روایت خود حضرت سلیکؓ غطفانی سے مروی ہے اور اس کی سند میں نہ شعبہ کا واسطہ ہے اور نہ ہی عمرو بن دینار کا۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

چوتھے اس لیے کہ وہ مؤید بتعامل الصحابۃ والتابعین ہیں۔ پانچویں یہ کہ ان پر عمل کرنے میں احتیاط زیادہ ہے کیونکہ تحیۃ المسجد کسی کے نزدیک بھی واجب نہیں لہٰذا اس کے ترک سے کسی کے نزدیک بھی گناہ کا احتمال نہیں جبکہ نہی عن الصلوٰۃ والکلام کی احادیث کو ترک کرنے سے گناہ کا اندیشہ ہے اس بناء پر حنفیہ نے احتیاط اس میں سمجھی کہ نہی کے دلائل پر عمل کیا جائے، یہی وجہ ہے کہ انہوں نے خطبہ کے وقت ترک صلاۃ کو اختیار کیا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْكَلَامِ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ

ائمۂ اربعہ کے نزدیک اثناء خطبہ میں کلام جائز نہیں البتہ امام شافعیؒ کے قول جدید میں جواز ہے۔ اور جواز کے بارے میں ان کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں آپؐ سے کلام ثابت ہے[۲]

پھر حنفیہ کے نزدیک سامعین کو تو کلام کی اجازت نہیں البتہ امام کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ دینی ضرورت کے تحت تکلم کر سکتا ہے۔

پھر خطبہ کے وقت سلام اور چھینک کا جواب دینے کی بھی اجازت نہیں چنانچہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔ البتہ امام ابویوسفؒ وغیرہ ردِ سلام اور تشمیت عاطس کے قائل ہیں۔ ان کا استدلال اس بات سے ہے کہ ردِ سلام واجب اور تشمیت عاطس کم از کم سنت مؤکدہ ہے لہٰذا ان کے

---

[۱] کما ہو مروی عن عمرؓ وعثمانؓ وعلیؓ، ذکرہ النووی فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) نیز دوسری روایات وآثار کیلئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۱۱) من کان یقول اذا خطب الامام فلا تصلّ، اور شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۷۸ تا ۱۸۱) باب الرجل یدخل المسجد یوم الجمعۃ والامام یخطب ہل ینبغی لہ ان یرکع ام لا؟ ۱۲ مرتب

[۲] فتمسک الشافعی للجواز فی کتاب الأم (ج ۱ ص ۱۸۰) وکذا فی مختصر المزنی علی ہامش "الام" (ج ۱ ص ۱۳۸) بانّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم کلّم قتلۃ ابن ابی الحقیق فی الخطبۃ، وکلّم سلیک الغطفانی حین لم یرکع، واستدل للشافعی فی شرح المہذب بحدیث انسؓ فی السائل عن الساعۃ وبحدیثہ فی الاستسقاء، ثم ان لفظ الشافعیؒ فی "الام" "وان تکلم رجل والامام یخطب لم احب لہ ذلک ولم یکن علیہ الاعادۃ الخ" وہذا یدل علی کراہۃ الکلام والرخصۃ عند الضرورۃ واللہ اعلم، کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۳۸۲) ۱۲ مرتب

ترک کی اجازت نہ ہوگی ۔

جمہور کا استدلال روایتِ باب سے ہے "من قال یوم الجمعة والامام یخطب "أنصت" فقد لغا" اس کے علاوہ امر بالانصات امر بالمعروف ہونے کی حیثیت سے واجب ہونا چاہئے تھا جب اُسے بھی لغو قرار دیا گیا ہے تو ردِ سلام اور تشمیت عاطس کا بھی یہی حکم ہوگا ۔ واللہ اعلم ۔

بَابُ مَاجَاءَ فِیْ كَرَاهِيَةِ التَّخَطِّی یَوْمَ الْجُمُعَةِ

"من تخطی رقاب الناس یوم الجمعة اتخذ جسرًا الی جهنم"

تخطیٔ رقاب (یعنی گردنوں کو پھلانگ پھلانگ کر چلنا) کے مکروہ ہونے پر جمہور کا اتفاق ہے[1]، پھر بعض نے اس کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے اور بعض نے تنزیہی ، قول اول راجح ہے ۔ البتہ امام کیلئے تخطی کی گنجائش ہے[2] ۔ پھر تخطیٔ رقاب سے متعلق حدیثِ باب اگرچہ ضعیف ہے لیکن چونکہ تخطی کی ترہیب میں اور اس سے احتراز کی ترغیب میں بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں[3] اس لئے اس روایت کو بھی ایک درجہ میں قوت حاصل ہو جاتی ہے[4] واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَاجَاءَ فِیْ كَرَاهِيَةِ الْاِحْتِبَاءِ وَالْاِمَامُ یَخْطُبُ

"نهی عن الحبوة[5] یوم الجمعة والامام یخطب" احتباء عام حالات میں باتفاق

---

[1] التخصیص بیوم الجمعة قیل خرج مخرج الغالب لاختصاص الجمعة بکثرة الناس وقیل التخصیص للتعظیم وقیل للتقیید فلا یکره فیما عداه والثانی الاظهر وبه اکتفی بعضهم ، معارف السنن (ج ۴ ص ۳۸۹ و ۳۹۰) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] ویجوز ایضًا لمن لم یجد فرجة الا بالتخطی صف او صفین لتقصیر القوم باخلاء الفرجة ، معارف السنن (ج ۴ ص ۳۸۹) ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے الترغیب والترہیب (ج ۱) کتاب الجمعة ، باب الترغیب فی صلاة الجمعة والسعی الیها وما جاء فی فضل یومها وساعتها (ص ۴۸۶ و ۴۸۷) ، وباب الترہیب من تخطی الرقاب یوم الجمعة (ص ۵۰۳ و ۵۰۴) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] اس باب سے متعلق مزید تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے معارف السنن (ج ۴ ص ۳۸۹ تا ۳۹۱) ۱۲ مرتب

[5] الحبوة بالضم والکسر معًا والجمع حبی بالضم والکسر ، وتفسیر الاحتباء ان یضم الانسان رجلیه الی بطنه بثوب یجمعهما مع ظهره ویشده علیها وتکون الیتاه علی الارض وقد یکون الاحتباء بالیدین بدل الثوب کذا فی النهایة والمجمع ، ولو وضع الیدین فی تلک الهیئة علی الارض صار اقعاء کما تقدم تفسیر ذلک وحکم ذلک فی الصلوٰة مفصلًا ، کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۳۹۳) ۱۲ م

جائز[1] ہے لیکن خطبۂ جمعہ کے وقت مذکورہ حدیث باب سے اس کی کراہت معلوم ہوتی ہے۔

مگر اس پر ایک بڑا اشکال یہ ہے کہ ابو[2] داؤد وغیرہ کی صحیح روایات سے ثابت ہے کہ صحابہ کرامؓ کی ایک بڑی جماعت "احتبار" جمعہ کے دن بھی مکروہ نہیں سمجھتی تھی، اب یہ بات تو بعید معلوم ہوتی ہے کہ صحابہ کی اتنی بڑی جماعت کو اس حدیث کا علم نہ ہو اس لئے بعض حضرات نے یہ فرمایا کہ حدیث میں نہی کراہتِ تنزیہی کے لئے ہے اور بعض نے فرمایا کہ نہی کی علت نیند کا احتمال اور انتقاض طہارت کا اندیشہ ہے اور جہاں یہ علت نہ ہو وہاں جائز[3] ہے۔

امام طحاویؒ نے ایک اور طریقہ سے تطبیق دی ہے وہ یہ کہ نہی اس بات سے ہے کہ خطبہ شروع ہونے کے بعد انسان احتبار کرے اور اگر پہلے سے محتبی ہو تو کچھ حرج نہیں جن صحابہ سے احتبار منقول ہے وہ خطبہ سے پہلے ہی احتبار کر لیتے تھے اس لئے وہ اس نہی میں داخل نہیں[4]۔

باب[5] ماجاء فی کراھیۃ رفع الایدی علی المنبر

سمعت عمارۃ بن رویبۃ وبشر بن مروان یخطب فرفع یدیہ فی الدعاء فقال عمارۃ: قبح اللہ ھاتین الیدیتین القصیرتین لقد رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ومایزید علی ان یقول ھکذا واشار ھشیم بالسبابۃ[6]" خطبہ کے وقت رفع ایدی علی المنبر مکروہ ہے۔ شافعیہ اور مالکیہ وغیرہ

---

[1] بشرطیکہ کشف عورۃ کا خطرہ نہ ہو اور تکبر کی وجہ سے نہ ہو ۱۲ مرتب

[2] عن یعلی بن شداد بن اوس قال شہدت مع معاویۃ بیت المقدس فجمع بنا فنظرت فاذا جل (ای اکثر) من فی المسجد اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فرأیتہم محتبین والامام یخطب قال ابو داؤد وکان ابن عمر یحتبی والامام یخطب وانس بن مالک وشریح وصعصعۃ بن صاحان وسعید بن المسیب وابراہیم النخعی ومکحول واسماعیل بن محمد بن سعد ونعیم بن سلامۃ قال (ای کل واحد) لاباس بہا، قال ابو داؤد ولم یبلغنی ان احدا کرہہا الا عبادۃ بن نسی سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۵۸) باب الاحتباء والامام یخطب ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

[3] واجاب بعضہم بحمل حدیث النہی علی الضعف وقیل بالنسخ، کذا فی حاشیۃ الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۰۲ و ۲۰۳) ۱۲

[4] کذا النقل فی حاشیۃ الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۰۳) ۱۲ مرتب

[5] الحاصل ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یرفع یدیہ لا فی الدعاء ولا فی غیرہ الا انہ کان یشیر بسبابتہ عند کلمۃ التوحید، فہذا الرفع فی

کا مسلک بھی یہی ہے اگرچہ بعض مالکیہ وغیرہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے" لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم رفع یدیہ فی خطبۃ الجمعۃ حین استسقی[1] " جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس واقعہ [illegible] جزئیہ میں رفع ایدی ایک عارض یعنی استسقاء کی وجہ سے تھا۔ واللہ اعلم[2]

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِی اَذَانِ الْجُمُعَۃِ

کان الاذان علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وعمر اذا خرج الامام اقیمت الصلاۃ، فلما کان عثمان زاد النداء الثالث[3] علی الزوراء[4]"۔ نداء ثالث سے مراد اذانِ خطبہ سے پہلے والی اذان ہے اس پر اتفاق ہے کہ یہ اذان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نہیں تھی۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ اسے سب سے پہلے کس نے شروع کیا۔ حافظ ابن حجرؒ نے تفسیر جویبر سے نقل کیا ہے کہ اس کی ابتداء حضرت

---

[1] کما جاء فی روایۃ البخاری " ان رجلاً دخل یوم الجمعۃ من باب کان وجاہ المنبر ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قائم یخطب فاستقبل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قائما فقال یا رسول اللہ! ہلکت الاموال وانقطعت السبل فادع اللہ ان یغیثنا قال فرفع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدیہ الخ (ج ۱ ص ۱۳۷) باب الاستسقاء فی المسجد الجامع ۱۲ م

[2] دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۳۹۴) ۱۲ م

[3] سمی ثالثا باعتبار کونہ مزیداً بعد الاذانین فی عہد النبوۃ وعہد الشیخین۔ الاول الاذان عند جلوس الامام علی المنبر والثانی الاقامۃ، وسمیت الاقامۃ اذاناً تغلیباً کما فی قولہ "بین کل اذانین صلاۃ" او لاشتراکہما فی معنی الاعلام، و بالجملۃ اذان عثمان اول فی الترتیب والوجود ولکنہ ثالث باعتبار ظہور شرعیتہ باجتہاد عثمان علی محضر من الصحابۃ۔ ہذا ملخص ما فی العمدۃ والفتح کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۴۰۵ و ۴۰۶) رشید اشرف سیفی

[4] الزوراء قیل حجر علی باب المسجد وقیل سوق بالمدینۃ وقیل دار، القول الاول جزم بہ ابن بطال والثانی قالہ البخاریؒ فی صحیحہ، قال الحافظ فی الفتح: والثالث ہو المعتمد، وفی العمدۃ (ج ۳ ص ۲۹۱) ثلاثۃ اقوال فی تفسیرہا فالکل ستۃ، ورجح التوربشتی ما فی روایۃ ابن ماجۃ (ص ۷۹، باب ما جاء فی الاذان یوم الجمعۃ۔ زاد النداء الثالث علی دار فی السوق یقال لہا الزوراء الخ۔ مرتب) فقال ہی دار فی سوق المدینۃ یقف المؤذنون علی سطحہا ولعل تسمیتہا زوراء لمیلہا عن عمارۃ البلد، یقال قوس زوراء ای مائلۃ، واللہ اعلم۔ اھ حکاہ فی "التعلیق الصبیح" انظر معارف السنن (ج ۴ ص ۴۰۴) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

عمرؓ نے کی تھی[۱] لیکن حافظ نے اس روایت کو منقطع قرار دیا ہے[۲]۔ بعض حضرات نے اس کی نسبت حجاجؒ اور زیادؒ کی طرف کی ہے[۳]۔ لیکن بیشتر روایات اس کی تائید کرتی ہیں کہ اس کا آغاز حضرت عثمانؓ نے کیا[۴]۔

پھر حضرت عثمانؓ کے اس عمل کو بدعت نہیں کہا جا سکتا اس لئے کہ یہ خلیفۂ راشد کا اجتہاد ہے جسے اجماعِ صحابہؓ سے تقویت حاصل ہوئی[۵]۔ نیز علامہ شاطبیؒ نے "الاعتصام" میں لکھا ہے[۶] کہ "خلفاءِ راشدین کا کوئی عمل بدعت نہیں ہو سکتا خواہ کتاب و سنت میں اس عمل کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو"۔ چنانچہ جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سنت کے اتباع کا حکم دیا ہے وہاں خلفاءِ راشدین کی سنت کو بھی واجب الاتباع قرار دیا ہے چنانچہ ارشاد ہے "علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین المھدیین عضوا علیھا بالنواجذ"[۷]۔

---

[۱] عن معاذ ان عمر امر مؤذنین ان یؤذنا للناس الجمعۃ خارجاً من المسجد حتی یسمع الناس وامران یؤذن بین یدیہ کما کان فی عھد النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر ثم قال عمر نحن ابتدعناہ لکثرۃ المسلمین اھ فتح الباری (ج ۲ ص ۳۲۷ و ۳۲۸) باب الاذان یوم الجمعۃ، ومثلہ فی عمدۃ القاری (ج ۶ ص ۲۱۱) باب الاذان یوم الجمعۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۲] فتح الباری (ج ۲ ص ۳۲۸) ۱۲ مرتب

[۳] ذکر الفاکہانی ان اول من احدث الاذان الاول بمکۃ الحجاج وبالبصرۃ زیاد، کذا فی الفتح (ج ۲ ص ۳۲۷ باب الاذان یوم الجمعۃ، ومثلہ فی العمدۃ (ج ۶ ص ۲۱۱) باب الاذان الخ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[۴] چنانچہ حدیثِ باب کی تصریح کے مطابق بھی حضرت عثمانؓ ہی نے اس اذان کا سلسلہ شروع کرایا نیز دوسری روایات کیلئے دیکھئے مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۰۶) باب الاذان یوم الجمعۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۵] علامہ عینیؒ عمدۃ القاری (ج ۶ ص ۲۱۱، باب الاذان یوم الجمعۃ) میں فرماتے ہیں "قلت نعم ہو (الاذان) اول فی الوجود ولکنہ ثالث باعتبار شرعیتہ باجتہاد عثمان وموافقۃ سائر الصحابۃ لہ بالسکوت وعدم الانکار فصار اجماعاً سکوتیاً الخ ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

[۶] (ج ۱ ص ۶۲) کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۳۹۸) ۱۲ م

[۷] سنن ابن ماجہ (ص ۵) باب اتباع سنۃ الخلفاء الراشدین المھدیین ۱۲ مرتب

☆ ☆ ☆

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْكَلَامِ بَعْدَ نُزُوْلِ الْإِمَامِ مِنَ الْمِنْبَر

"كان النبى صلى الله عليه وسلم يتكلم بالحاجة اذا نزل عن المنبر"

خطبہ سے پہلے اور خطبہ کے بعد کلام جمہور کے نزدیک جائز ہے چنانچہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد، امام اسحاقؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا یہی مسلک ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خطبہ کی ابتداء سے نماز کے اختتام تک کوئی سلام وکلام جائز نہیں[1]۔

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے لیکن یہ حدیث ضعیف ہے چنانچہ خود امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "هذا حديث لا نعرفه الا من حديث جرير بن حازم" پھر امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ کا قول بھی نقل کیا ہے کہ اس حدیث میں جریر بن حازم کو وہم ہوگیا ہے اصل میں حدیث یوں تھی[2] " اقيمت الصلاة فاخذ رجل بيد النبى صلى الله عليه وسلم فما زال يكلمه حتى نعس بعض القوم " اور یہ نماز عشاء کا واقعہ تھا[3]۔ جریر بن حازم کو وہم ہوگیا اور اسے نماز جمعہ کا واقعہ قرار دے دیا اور ایک جزئی واقعہ کے بجائے اسے ایک عام عادت کے طور پر نقل کردیا[4]۔ واللہ اعلم

بَابُ فِي الصَّلٰوةِ قَبْلَ الْجُمُعَةِ وَبَعْدَهَا

عن النبى صلى الله عليه وسلم انه كان يصلى بعد الجمعة ركعتين، جمعہ کی

---

[1] امام ابو حنیفہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی روایت مرفوعہ سے ہے: " اذا دخل احدكم المسجد والامام على المنبر فلا صلاة ولا كلام حتى يفرغ الامام " مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۸۴) باب فيمن يدخل المسجد والامام يخطب۔ اس روایت سے متعلق بحث ہم پیچھے " باب فى الركعتين اذا جاء الرجل والامام يخطب " کے تحت لکھ چکے ہیں ۱۲ مرتب

[2] ترمذی (ج ۱ ص ۹۴) باب ماجاء فى الكلام بعد نزول الامام الخ ۱۲ مرتب

[3] جیسا کہ مذکور فی المتن حدیث میں "حتى نعس بعض القوم" کا جملہ بھی اس کی طرف اشارہ کررہا ہے، نیز حجاج کی روایت میں " اقيمت الصلوٰة صلوٰة العشاء الآخرة " کی تصریح ہے، دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۲۲۴) باب الامام يتكلم بعد ما ينزل من المنبر ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] نیز امام ابوداؤد اپنی سنن (ج ۱ ص ۱۵۹، باب الامام يتكلم بعد ما ينزل من المنبر) میں جریر کی حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں "قال ابوداؤد: والحديث ليس بمعروف عن ثابت، هو مما تفرد به جرير بن حازم ۱۲ مرتب

سنن قبلیہ اور بعدیہ دونوں میں کلام ہے۔

جہاں تک سننِ قبلیہ کا تعلق ہے، حنفیہ کے نزدیک جمعہ سے پہلے چار رکعات مسنون ہیں۔ اور اکثر ائمہ اسی کے قائل ہیں، البتہ شافعیہ کے نزدیک جمعہ سے پہلے دو رکعتیں مسنون ہیں کما فی المظہر عندہ، بہرحال جمعہ کی سننِ قبلیہ کی سنیت کے تمام ائمہ قائل ہیں۔

البتہ علامہ ابن تیمیہؒ نے جمعہ کی سننِ قبلیہ کا بالکل انکار کیا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے جمعہ سے قبل کوئی نماز پڑھنا ثابت نہیں (اور صحابۂ کرام سے جو سنن قبلیہ ثابت ہیں ان کو وہ مطلق نوافل پر محمول کرتے ہیں) بلکہ روایات[1] میں آتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کیلئے تشریف لاتے تو آپ کے آتے ہی خطبہ شروع ہو جاتا اور سنتیں پڑھنے کا کوئی موقعہ ہی نہیں ہوتا تھا اور سنن ظہر پر اس کو قیاس کرنا بھی درست نہیں کیونکہ سنن قیاس سے ثابت نہیں ہوسکتیں۔

لیکن علامہ ابن تیمیہؒ کا یہ دعویٰ درست نہیں اس لئے کہ جہاں تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آتے ہی خطبہ کے شروع ہونے کا تعلق ہے اس میں یہ عین ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے سنتیں پڑھ کر آتے ہوں۔ اس کے علاوہ بعض روایات سے سننِ قبلیہ کا ثبوت ملتا ہے چنانچہ سنن ابن[2] ماجہ میں حضرت ابن عباس کی روایت مروی ہے" قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یرکع قبل الجمعۃ اربعًا لا یفصل فی شیءٍ منھن"۔ یہ حدیث اگرچہ سندًا ضعیف ہے[3] لیکن صحابہ کرام کے آثار اس کی تائید کرتے ہیں چنانچہ امام ترمذی نے اسی باب میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں نقل کیا ہے" انہ کان یصلی قبل الجمعۃ اربعًا و بعدھا اربعًا[4]"

---

[1] مثلاً سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۲۰۵ کتاب الجمعۃ، باب الامام یجلس علی المنبر حتی یفرغ المؤذن عن الاذان فیخطب) میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ " قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج یوم الجمعۃ فقعد علی المنبر، اذن بلال"۔ اس میں" قعد علی المنبر" پر فاء داخل ہے جو ترتیب بلا تراخی کیلئے آتی ہے، اس کی روشنی میں حدیث کا مفہوم یہی بنتا ہے کہ جب آپ مسجد تشریف لاتے تو فوراً ہی خطبہ کیلئے منبر پر تشریف فرما ہو جاتے ۱۲ مرتب

[2] (ص ۷۹)، باب ماجاء فی الصلوٰۃ قبل الجمعۃ ۱۲ م [3] معارف السنن (ج ۴ ص ۴۱۴) ۱۲ م

[4] حافظ زیلعیؒ نے معجم طبرانی اوسط کے حوالہ سے یہ روایت حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مرفوعاً نقل کی ہے" قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی قبل الجمعۃ اربعًا و بعدہا اربعًا"۔ نیز معجم اوسط ہی کے حوالہ سے یہ فعلی روایت حضرت علیؓ سے بھی مرفوعاً نقل کی ہے بزیادۃ فی اللفظ، دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۰۶) باب صلاۃ الجمعۃ، احادیث سنۃ [illegible]

اور امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں حضرت ابن عمرؓ سے یہ روایت نقل کی ہے " من کان مصلیاً فلیصل قبل الجمعة وبعدها اربعاً[1] " یہ بھی اگرچہ ضعیف[2] ہے لیکن تائید کیلئے بہر حال کافی ہے (نیز حضرت صفیہ بنت حییؓ کے بارے میں مروی ہے " صلت اربع رکعات قبل خروج الامام للجمعة ثم صلت الجمعة مع الامام رکعتین، رواہ ابن سعد فی الطبقات، کما فی نصب الرایة (ج ۲ ص ۲۰۷، مرتب)

اس کے علاوہ مسلم[3] شریف میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے بھی سنن قبلیہ کا ثبوت ملتا ہے، " عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من اغتسل ثم اتی الجمعة فصلی ماقدر له ثم انصت الخ "

بہر حال ان روایات و آثار کے مجموعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جمعہ کی رواتب قبلیہ بے اصل نہیں بلکہ ان کے دلائل موجود ہیں[4] علاوہ ازیں ظاہر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ جمعہ سے پہلے چار رکعتیں مسنون ہوں، واللہ اعلم

اور "سنن بعدیہ" کے بارے میں یہ اختلاف ہے کہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک جمعہ کے بعد صرف دو رکعتیں مسنون ہیں، ان حضرات کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث باب سے ہے " انه کان یصلی بعد الجمعة رکعتین "

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جمعہ کے بعد چار رکعتیں مسنون ہیں[5]، ان کی دلیل اسی باب میں

---

[1] معارف السنن (ج ۴ ص ۴۱۳) ۱۲ ر-ا

[2] لیکن طحاوی (ج ا ص ۱۶۴ و ۱۶۵، باب التطوع باللیل والنہار کیف ہو؟) میں جبلہ بن سحیم حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں فرماتے ہیں " انہ کان یصلی قبل الجمعة اربعًا لایفصل بینہن بسلام الخ اس روایت کے بارے میں علامہ نیموی فرماتے ہیں: رواہ الطحاوی واسنادہ صحیح (آثار السنن ص ۲۴۷ باب السنة قبل صلاة الجمعة وبعدہا) ۱۲ ام

[3] (ج ا ص ۲۸۳) کتاب الجمعة، فصل من اغتسل او توضأ واتی الجمعة وصلی ماقدر له الخ ۱۲ مرتب

[4] حافظ زیلعیؒ نے جمعہ کی سنن قبلیہ کے ثبوت پر واقعۂ سلیک سے استدلال کیا ہے " جاء سلیک الغطفانی ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخطب فقال له النبی صلی اللہ علیہ وسلم اصلیت رکعتین قبل ان تجئ، قال: لا، قال فصل رکعتین الخ " نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۰۶) باب صلاۃ الجمعۃ - احادیث سنۃ الجمعۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[5] امام شافعی کا ایک قول اسی کے مطابق ہے، کما فی معارف السنن (ج ۴ ص ۴۱۱) ۱۲ مرتب

حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث صحیح ہے "من کان منکم مصلیا بعد الجمعة فلیصل اربعًا"، نیز ان کا استدلال حضرت ابن مسعودؓ کے عمل سے بھی ہے " انہ کان یصلی قبل الجمعة اربعًا وبعدھا اربعًا"[1]

اور صاحبین کے نزدیک جمعہ کے بعد چھ رکعتیں مسنون ہیں، ان کا استدلال حضرت عطاء کی روایت باب سے ہے " قال رأیت ابن عمر صلی بعد الجمعة رکعتین ثم صلی بعد ذلک اربعًا"، نیز امام ترمذیؒ نے حضرت علیؓ کے بارے میں بھی نقل کیا ہے کہ " انہ امر ان یصلی بعد الجمعة رکعتین ثم اربعًا"[2]

حنفیہ میں سے علامہ ابراہیم حلبیؒ نے "منیة المصلی" کی شرح میں صاحبینؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے کیونکہ یہ جامع قول ہے اور اس کو اختیار کرنے سے جمعہ کے بعد چار[3] رکعات اور دو[4] رکعات[5] والی تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

پھر ان چھ رکعتوں کی ترتیب میں مشائخ کا اختلاف رہا ہے، بعض مشائخ حنفیہ پہلے

---

[1] ترمذی (ج ۱ ص ۹۵) باب فی الصلوٰۃ قبل الجمعۃ وبعدہا۔ اس روایت کو ہم پیچھے مرفوعًا بھی نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۰۶) کے حوالہ سے نقل کر چکے ہیں، نیز اسی مفہوم کی ایک روایت حضرت علیؓ سے بھی مرفوعًا مروی ہے اس کا حوالہ بھی پیچھے دیا جا چکا ہے ۱۲ مرتب

[2] نیز معجم طبرانی کبیر میں ابوعبد الرحمن سے مروی ہے: قال کان عبد اللہ بن مسعودؓ یعلمنا ان نصلی اربع رکعات بعد الجمعۃ حتی سمعنا قول علیؓ ستًا، قال ابوعبد الرحمن فنحن نصلی ستًا، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۹۵) باب فی سنۃ الجمعۃ

نیز ایک روایت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کا عمل بھی بعد میں جمعہ کے بعد چھ رکعتیں پڑھنے کا ہو گیا تھا "عن قتادۃ ان ابن مسعود کان یصلی بعد الجمعۃ ست رکعات (قال الہیثمی) رواہ الطبرانی فی الکبیر، وقتادۃ لم یسمع من ابن مسعود، الزوائد للہیثمی (ج ۲ ص ۱۹۵) ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

[3] غنیۃ المستملی المعروف بالکبیری (ص ۳۸۹) فصل فی النوافل "وعند ابی یوسف السنۃ بعد الجمعۃ ست رکعات وہو مروی عن علی رضی اللہ عنہ، والافضل ان یصلی اربعًا ثم رکعتین للخروج عن الخلاف ۱۲ مرتب

[4] اذا صلی احدکم الجمعۃ فلیصل بعدہا اربعًا، سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۱۰) باب عدد الصلوٰۃ بعد الجمعۃ فی المسجد ۱۲ مرتب

[5] چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے "قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی بعد الجمعۃ رکعتین فی بیتہ، سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۱۰) باب صلاۃ الامام بعد الجمعۃ ۱۲ م

چار رکعات اور پھر دو رکعات پڑھنے کے قائل ہیں[۱] اور بعض اس کے برعکس صورت کو افضل قرار دیتے ہیں یعنی پہلے دو رکعتیں پھر چار رکعتیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے آخری قول کو ترجیح دی ہے کیونکہ یہ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ کے آثار سے مؤید[۲] ہے۔

بَابٌ فِيمَنْ يُدْرِكُ مِنَ الْجُمُعَةِ رَكْعَةً

من ادرك من الصلوٰة ركعة فقد ادرك الصلوٰة " ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص جمعہ کی دوسری رکعت میں رکوع کے بعد شریک ہو تو اس پر نماز ظہر واجب ہے (فیصلی اربعاً ظهراً ویبنی من غیر استئناف)

جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر قعدۂ اخیرہ میں سلام سے پہلے پہلے شریک ہو گیا تو وہ دو ہی رکعات بطور جمعہ پڑھے گا۔

ائمہ ثلاثہ حدیث باب کے مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں (یعنی جس کو ایک رکعت

---

[۱] یہی مسلک ہے امام ابو یوسفؒ اور امام طحاوی کا، چنانچہ امام طحاوی لکھتے ہیں " فثبت بما ذكرنا ان التطوع الذي لا ينبغي تركه بعد الجمعة ستٌّ وهو قول ابي يوسف الا انه قال احب الىّ ان يبدأ بالاربع ثم يثني بالركعتين لانه هو ابعد من ان يكون قد صلى بعد الجمعة مثلها على ما قد نهى عنه. پھر امام طحاویؒ نے اپنی سند سے نقل کیا ہے " ان عمر كره ان يصلي بعد الجمعة مثلها قال ابو جعفر فلذلك استحب ابو يوسف ان يقدم الاربع قبل الركعتين لانهن لسن مثل الركعتين. فكره ان يقدم الركعتان لانهما مثل الجمعة. شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۶۶) باب التطوع بعد الجمعة كيف هو ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

[۲] وروی عن علی بن ابی طالب انه امر ان يصلي بعد الجمعة ركعتين ثم اربعاً، ترمذی (ج ۱ ص ۹۵) باب فی الصلوٰۃ قبل الجمعۃ وبعدہا

عن عطاء قال كان ابن عمر اذا صلى الجمعة صلى بعدها ست ركعات ركعتين ثم اربعاً، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۳۲) من كان يصلي بعد الجمعة ركعتين

نیز حضرت ابن مسعودؓ کا عمل بھی اسی طرح مروی ہے " عن عبد الله بن حبيب قال كان عبد الله يصلي اربعاً فلما قدم علي صلى ستاً، ركعتين واربعاً، حوالۂ بالا ۱۲ مرتب عفی عنہ

وعن محمد روايتان، رواية كالجمهور ورواية كالامام، كما في البدائع (ج ۱ ص ۲۶۷) ۱۲ م

بھی نہیں ملی اس کو گویا نماز ہی نہیں ملی) اور نسائی کی روایت میں یہاں جمعہ کی تصریح بھی موجود ہے[1]
شیخین کا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی ایک دوسری حدیث مرفوع سے ہے جس میں ارشاد ہے " اذا اتیتم الصلوٰۃ فعلیکم السکینۃ فما ادرکتم فصلوا وما فاتکم فاتموا"[2] اس میں جمعہ اور غیر جمعہ کی کوئی تفصیل نہیں، پھر جہاں تک حدیثِ باب سے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال مفہوم مخالف سے ہے، اور مفہوم مخالف ہمارے نزدیک حجت نہیں[3]، واللہ اعلم۔

بَابُ[4] مَا جَاءَ فِي السَّفَرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ

بعث النبی صلی اللہ علیہ وسلم عبداللہ بن رواحۃ فی سریۃ ، فوافق ذلك یوم الجمعۃ فغدا اصحابہ فقال اتخلف فاصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم الحقھم فلما صلی مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم راٰہ ، فقال لہ: مامنعك ان تغدو مع اصحابك، قال: اردت ان اصلی معك ثم الحقھم، فقال: لو انفقت ما فی الارض ما ادرکت فضل غدوتھم "

جمہور کے نزدیک جمعہ کے دن زوال سے پہلے سفر میں جانا بلاکراہت جائز ہے خواہ اسے نماز جمعہ ملنے کی امید ہو یا نہ ہو، البتہ جس شخص پر جمعہ واجب ہو ایسے شخص کو زوال کے بعد جمعہ کی

---

[1] (ج ۱ ص ۲۱۰ ، من ادرک رکعۃ من صلوٰۃ الجمعۃ) عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من ادرک من صلوٰۃ الجمعۃ رکعۃ فقد ادرک ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸۸) کتاب الاذان، باب ما ادرکتم فصلوا وما فاتکم فاتموا " ۱۲ مرتب

[3] نیز اس روایت کے ظاہر پر کسی کا عمل نہیں کیونکہ اس کا ظاہر اس پر دلالت کر رہا ہے کہ صرف ایک رکعت پالینے والا تمام نماز کو پانے والا ہوگا جس کا تقاضا یہ ہے کہ اسے دوسری رکعت پڑھنے کی ضرورت نہ ہو۔ لہٰذا اس میں تاویل کی جائے گی کہ " فقد ادرک الصلوٰۃ" سے مراد " ادرک فضیلۃ الصلوٰۃ" یا " ادرک حکم الصلوٰۃ" ہے۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] شرح باب از مرتب ۱۲

ادائیگی سے قبل سفر میں جانا مکروہ تحریمی [1] ہے، لیکن امام احمدؒ کے نزدیک زوال سے پہلے بھی سفر میں جانا اسی طرح مکروہ ہے جس طرح زوال کے بعد [2]۔

حدیث باب ائمہ ثلاثہ کے مسلک کے مطابق ہے، نیز حضرت عمرؓ کے اثر [3] اور ابو عبیدہ [4] بن الجراحؓ کے عمل سے بھی ان کی تائید ہوتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

---

[1] وفی رد المحتار: وینبغی ان یستثنی ما اذا کانت تفوتہ رفقتہ بوصلاہا ولا یمکنہ الذہاب، تأمل اھ ــــ معارف السنن (ج ۴ ص ۴۲۳) ۱۲ مرتب

[2] حضرت عائشہؓ کی ایک روایت موقوفہ سے امام احمدؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے "قالت: اذا ادرکتک لیلۃ الجمعۃ فلا تخرج حتی تصلی الجمعۃ" دیکھئے اس روایت کے لئے اور تابعینؒ کے دوسرے آثار کے لئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۰۶) من کرہ اذا حضرت الجمعۃ ان یخرج حتی یصلی الجمعۃ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[3] و [4] عن الاسود بن قیس عن ابیہ قال قال عمر: الجمعۃ لا تمنع من سفر۔

عن صالح بن کیسان ان ابا عبیدۃ خرج یوم الجمعۃ فی بعض اسفارہ ولم ینتظر الجمعۃ۔

مصنف ابن ابی شیبۃ (ج ۲ ص ۱۰۵) من رخص فی السفر یوم الجمعۃ، نیز مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۵۰، رقم ۵۵۳۶، باب السفر یوم الجمعۃ) میں ایک روایت کے تحت حضرت عمرؓ کا قول مروی ہے: "ان الجمعۃ لا تمنعک السفر ما لم یحضر وقتہا"۔

امام زہری نقل کرتے ہیں "خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسافراً یوم الجمعۃ ضحیٰ قبل الصلوٰۃ"۔ (ج ۳ ص ۱۵۱، رقم ۵۵۴۰) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ابواب العیدین

عید عادَ یَعُوْدُ سے ماخوذ ہے، یہ اصل میں عِوْدٌ تھا۔ واؤ کے سکون اور ماقبل کے کسرہ کی وجہ سے "واؤ" کو "یاء" سے تبدیل کر دیا گیا، جیسے "میزان"؛ اس کی جمع "اعیاد" آتی ہے۔ قاعدہ کے مطابق "اعواد" ہونی چاہئے تھی، مگر "عود" بمعنی لکڑی کی جمع سے فرق کرنے کے لئے جمع "اعیاد" آتی ہے۔

بعض حضرات نے کہا کہ عید کو عید اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ بار بار لوٹ کر آتی ہے۔

اور بعض کے نزدیک یہ "عُود" (ایک خوشبودار لکڑی) سے مشتق ہے اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں بکثرت عود جلائی جاتی ہے۔

لیکن صحیح قول یہی ہے کہ یہ "عاد یعود" سے ماخوذ ہے اور اس کا نام تفاؤلاً عید رکھا گیا ہے گویا یہ ایک دعا ہے کہ خدا کرے یہ دن

بار بار آئے جیساکہ قافلہ کا نام تفاؤلاً قافلہ رکھا گیا[1]۔
پھر بسا اوقات یہ لفظ مطلق خوشی کے دن کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، جیساکہ ایک شاعر کہتا ہے ؎

عید وعید وعید صرن مجتمعۃ وجہ الحبیب ویوم العید والجمعۃ

ہر مذہب وملت میں چند ایام خوشی منانے کیلئے مقرر ہوتے ہیں لیکن اسلام نے سال بھر میں صرف دو یوم مقرر کئے ہیں اور یہ دونوں بھی عظیم الشان عبادتوں کی تکمیل کے وقت مشروع ہیں۔ چنانچہ عید الفطر کے موقعہ پر صیامِ رمضان کی تکمیل ہوتی ہے اور عید الاضحیٰ کے موقعہ پر حج کی۔ پھر دوسرے مذاہب کے برعکس ان دونوں دنوں کو بھی عبادت بنادیا گیا ہے کہ ان کا آغاز دوگانۂ عید سے ہوتا ہے۔ (بزیادات وتغییر من المرتب)

وجوب صلوٰۃ عید نماز عید امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے، فقہاء احناف نے اس کو ظاہر روایت قرار دے کر اسی پر فتویٰ دیا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت کے مطابق نماز عید سنت مؤکدہ ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک بھی اسی کے مطابق ہے اور صاحبین نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ امام احمدؒ کے نزدیک نماز عید فرض کفایہ ہے، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے اور بعض شوافع کا مسلک بھی یہی ہے۔

قرآن وحدیث سے وجوب کی تائید ہوتی ہے:

(۱) "فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ" تفسیر مشہور کے مطابق اس میں "صَلِّ" سے مراد "صَلِّ صَلَاةَ الْعِيدِ" ہے (معارف السنن ج ۴ ص ۴۲۶، باب فی صلاۃ العید قبل الخطبۃ، نیز دیکھئے روح المعانی جزء ۳۰ ص ۲۸۴ تفسیر سورۂ کوثر)

(۲) احادیث میں تواتر کے ساتھ ثابت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عیدین کی نماز پر مواظبت من غیر ترک فرمائی ہے، مثلاً حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یخرج یوم الفطر ویوم الاضحیٰ الی المصلی

---

[1] ومن احسن وجوہ التسمیۃ انہ سمی عیداً لکثرۃ عوائد اللہ فیہ ای لکثرۃ نعم اللہ فیہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

فیصلی بالناس الخ» (سنن نسائی ج ۱ ص ۲۲۳، استقبال الامام بالناس بوجہہ فی الخطبۃ)

(۳) عہد صحابہ سے لیکر آج تک امت کا تعامل بھی وجوب کی دلیل ہے۔

(۴) بعض حضرات نے باری تعالیٰ کے ارشاد " وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلٰى مَا هَدٰىكُمْ " (آیت ۱۸۵، سورۂ بقرہ جزء ۲) کا مصداق صلوٰۃ عید قرار دیا ہے اور امر کو وجوب کے لئے مانا ہے یہ آیت سورۂ بقرہ میں صیام کے سیاق میں آئی ہے جبکہ سورۂ حج (آیت ۳۷ جزء ۱۷) میں بغیر واؤ کے قربانی اور حج کے سیاق میں آئی ہے۔ پہلے مقام پر صلاۃ الفطر کی مشروعیت و وجوب اور دوسرے مقام پر صلاۃ الاضحٰی کی مشروعیت و وجوب کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابٌ فِی الْمَشْیِ یَوْمَ الْعِیْدَیْنِ

عن علی قال: من السنۃ ان تخرج الی العید ماشیا وان تأکل شیئاً قبل ان تخرج " اس پر اتفاق ہے کہ جمعہ وعیدین کی ادائیگی کیلئے پیدل جانا افضل ہے، اور بغیر عذر کے سواری پر جانا اگرچہ بالاتفاق جائز ہے لیکن خلاف اولیٰ ہے یہی حکم دوسری نمازوں کا بھی ہے جیساکہ " فلا تأتوھا تسعون وأتوھا تمشون " سے اس کی تائید ہوتی ہے۔[1]

امام ترمذی نے حدیث باب کی اگرچہ تحسین کی ہے لیکن درحقیقت یہ ضعیف ہے، اس لئے کہ یہ حارث اعور سے مروی ہے اور جمہور محدثین نے انہیں ضعیف قرار دیا ہے البتہ مفہوم حدیث کے استحباب پر اہل علم کا اتفاق ہے کما ذکرنا آنفاً۔

پھر مشی للعید کی فضیلت سے متعلق کوئی حدیث صحیح اگرچہ مروی نہیں لیکن مشی للجمعہ کی فضیلت پر صحیح احادیث مروی ہیں[2] واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

---

[1] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۴) باب المشی الی الجمعۃ ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۵، باب فضل المشی الی الجمعۃ) میں حضرت اوس بن اوس کی مرفوع روایت ہے " من اغتسل یوم الجمعۃ وغسل وغدا وابتکر " ومشی ولم یرکب " ودنا من الامام وانصت ولم یلغ کان لہ بکل خطوۃ عمل سنۃ، نیز فضیلت سے متعلق دوسری احادیث کیلئے دیکھئے " الترغیب والترہیب " (ج ۱ ص ۴۸۶ تا ص ۴۸۸) الترغیب فی صلاۃ الجمعۃ والسعی الیہا ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ [3] شرح باب از مرتب ۱۲

بَابٌ[۱] فِي صَلٰوةِ الْعِيْدَيْنِ قَبْلَ الْخُطْبَةِ

"كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبوبكر وعمر يصلون في العيدين قبل الخطبة ثم يخطبون" خلفاء راشدین، ائمۂ اربعہ اور جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ عیدین کا خطبہ نماز سے فراغت کے بعد مسنون ہے، پھر حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اگر نماز سے پہلے خطبہ دے دیا پھر بھی درست ہے اگرچہ خلاف سنت اور مکروہ[۲] ہے۔

"ويقال إن أول من خطب قبل الصلوة مروان[۳] بن الحكم" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز عید سے پہلے خطبہ دینا سب سے پہلے مروان بن الحکم نے شروع کیا جب کہ ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام سب سے پہلے حضرت عمر بن الخطابؓ نے کیا[۴] اور ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام سب سے پہلے حضرت عثمان بن عفانؓ نے کیا[۵] نیز بعض روایات میں اس سلسلہ میں حضرت معاویہؓ[۶] اور بعض میں زیاد[۷] کا نام آیا ہے اس طرح بظاہر تعارض ہوجاتا ہے، نیز نماز عید سے قبل خطبہ کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

---

[۱] شرح باب از مرتب ۱۲

[۲] یہ تمام تفصیل معارف السنن (ج ۴ ص ۴۲۷) سے ماخوذ ہے ___ پھر شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اگر نماز سے پہلے خطبہ دے دیا تو نماز درست ہے اور خطبہ کالعدم ہے چنانچہ علامہ نوویؒ لکھتے ہیں "وأما عند الشافعية فالصلاة صحيحة، والخطبة غير محسوبة، والرجل مسيئ، كما في شرح المهذب (۵-۲۵) وكذا عند أحمد كما في المغني (۲-۲۴۴)۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۴۲۷ و ۴۲۸) ۱۲ مرتب

[۳] مروان بن الحكم بن أبي العاص ابن أمية أبو عبد الملك الأموي المدني، ولي الخلافة في آخر سنة أربع وستين ومات سنة خمس في رمضان وله ثلاث أو إحدى وستون سنة" لا يثبت له صحبة" من الثانية ___ تقريب التهذيب (ج ۲ ص ۲۳۸ و ۲۳۹، رقم ۱۰۱۶) ۱۲ مرتب

[۴] عبد الرزاق عن ابن جريج قال، أخبرني يحيى بن سعيد قال: أخبرني يوسف بن عبد الله بن سلام قال: أول من بدأ بالخطبة قبل الصلوة يوم الفطر عمر بن الخطاب الخ، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۸۳ رقم ۵۶۴۴) یا آ اول من خطب ثم صلى الخ

[۵] دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۶) باب المشي والركوب الى العيد والصلاة قبل الخطبة ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۶] قال ابن شهاب: أول من بدأ بالخطبة قبل الصلاة معاوية، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۸۴ رقم ۵۶۴۶) ۱۲م

[۷] قال الحافظ: وروى ابن المنذر عن ابن سيرين أن أول من فعل ذلك زياد بالبصرة" فتح الباري (ج ۲ ص ۳۷۶) ۱۲م

اس کے جواب میں بعض علماء نے ان حضرات سے متعلق روایات پر کلام کیا ہے[1] جبکہ بعض نے فرمایا کہ دراصل حضرت عثمانؓ نے دور دراز سے آنے والے لوگوں کی رعایت کیلئے خطبہ کو مقدم کیا تاکہ بعد میں آنے والے حضرات نماز میں شریک ہوسکیں چنانچہ اُن کے بارے میں مروی ہے "اوّل[2] من خطب قبل الصلاۃ عثمان صلّی بالناس ثم خطبهم یعنی علی العادۃ، فرأی ناساً لم یدرکوا الصلاۃ ففعل ذلک، أی صار یخطب قبل الصلاۃ" ــــــ البتہ حضرت عمرؓ کے تقدیم خطبہ کی دوسری وجہ بیان کی گئی ہے چنانچہ عبداللہ بن سلامؓ فرماتے ہیں" قال[3]: کان الناس یبدؤون بالصّلوٰۃ ثم یثنون بالخطبة حتی اذا کان عمر وکثر الناس فی زمانه وکان إذا ذهب یخطب ذهب جفاۃ الناس، فلمّا رأی ذلک عمر بدأ بالخطبة حتی ختم بالصّلوٰۃ"۔ لیکن راجح یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کی طرف تقدیم خطبہ کی نسبت شاذ اور حدیثِ باب کے خلاف ہے[4]، البتہ حضرت عثمانؓ سے تقدیم خطبہ ثابت ہے[5] اور ان کے بعد حضرت معاویہؓ سے بھی[6]، غالباً انہوں نے حضرت عثمانؓ کی اتباع میں ایسا کیا۔ پھر چونکہ زیاد حضرت معاویہؓ

---

[1] چنانچہ حضرت بنوریؒ حضرت عمرؓ سے متعلقہ روایت کے بارے میں فرماتے ہیں "وہو شاذ مخالف لروایة الصحیحین وہو حدیث الباب، وقال ابن قدامة: وروی عن عثمان وابن الزبیر انهما فعلاه ولم یصح ذلک عنهما"۔ــــ

الملتقط من معارف السنن (ج ۴ ص ۴۲۸) ۱۲ مرتب

[2] رواه ابن المنذر باسناد صحیح إلی الحسن البصری، انظر فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۶) باب المشی والرکوب إلی العید والصلاۃ قبل الخطبة الخ ۱۲ م

[3] مصنف ابن ابی شیبة (ج ۲ ص ۱۷۱) من رخص أن یخطب قبل الصلاۃ ۱۲ م

[4] جیساکہ ہم پیچھے حاشیہ میں "معارف السنن" کے حوالہ سے نقل کر چکے ہیں ۱۲ م

[5] حوالہ پیچھے ذکر کیا جاچکا ہے، اگرچہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں "وروی عن عثمان وابن الزبیر أنهما فعلاه ولم یصح ذلک عنهما" معارف السنن (ج ۴ ص ۴۲۸) ۱۲ مرتب

[6] حوالہ پیچھے دیا جاچکا ہے۔ ۱۲ م

⁂

کے زمانے میں بصرہ کا گورنر تھا، اس نے بھی حضرت معاویہؓ کی اتباع میں تقدیم خطبہ پر عمل کیا، اسی طرح مدینہ کے گورنر مروان نے بھی اسی زمانہ میں حضرت معاویہؓ کی اتباع میں اور بقول بعض اپنی بعض مصالح کی بنا پر تقدیم خطبہ علی الصلوٰۃ کو اختیار کیا[1]۔

پھر حضرت عثمانؓ، حضرت معاویہؓ، مروان اور زیاد کو "اوّل من خطب" کا مصداق قرار دینا رُواۃ کے اپنے اپنے علم کے اعتبار سے ہو سکتا ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت معاویہؓ نے اپنے علاقہ میں سب سے پہلے تقدیم خطبہ پر عمل کیا ہو اس لئے ان کو "اوّل من خطب" کہا گیا اور مروان اور زیاد بھی چونکہ ان کے گورنر تھے اور اسی زمانہ میں اپنے اپنے علاقوں میں تقلیداً یا مصلحۃً انہوں نے بھی تقدیم خطبہ کو اختیار کر رکھا تھا۔ اس لئے "اوّل من خطب" کی نسبت ان کی طرف بھی کی گئی۔ واللہ أعلم بالصواب۔

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

---

[1] قال الحافظؒ: واما مروان فراعی مصلحتہم فی اسماعہم الخطبۃ لکن قیل انہم کانوا فی زمن مروان یتعمدون ترک سماع خطبتہ لما فیہا من سب من لا یستحق السب والافراط فی مدح بعض الناس، فعلیٰ ہذا انما راعی مصلحۃ نفسہ ویحتمل أن یکون عثمان فعل ذلک احیاناً بخلاف مروان فواظب علیہ فلذلک نسب الیہ" فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۶) باب المشی والرکوب الی العید الخ

بخاری میں بھی مروان سے متعلق حضرت ابوسعید خدریؓ کا واقعہ مروی ہے "عن ابی سعید الخدری قال: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یخرج یوم الفطر والأضحیٰ إلی المصلی، فأول شئ یبدأ بہ الصلاۃ ثم ینصرف فیقوم مقابل الناس والناس جلوس علی صفوفہم، فیعظہم ویوصیہم ویأمرہم فان کان یرید أن یقطع بعثاً قطعہ أو یأمر بشئ أمر بہ، ثم ینصرف، فقال أبوسعید: فلم یزل الناس علیٰ ذلک حتی خرجت مع مروان وہو امیر المدینۃ فی أضحیٰ أو فطر، فلما أتینا المصلی إذا منبر بناہ کثیر بن الصلت، فاذا مروان یرید أن یرتقیہ قبل أن یصلی، فجبذت بثوبہ فجبذنی فارتفع فخطب قبل الصلاۃ، فقلت لہ: غیرتم واللہ، فقال: أبا سعید! قد ذہب ما تعلم، فقلت: ما أعلم واللہ خیر مما لا أعلم، فقال: إن الناس لم یکونوا یجلسون لنا بعد الصلوٰۃ فجعلتہا قبل الصلوٰۃ" (ج ۱ ص ۱۳۱، باب الخروج إلی المصلی بغیر منبر کتاب العیدین) ۱۲

مرتب عفی عنہ

٭ ٭ ٭

بَابُ اَنَّ صَلَاةَ الْعِيْدَيْنِ بِغَيْرِ اَذَانٍ وَلَا اِقَامَةٍ

"صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم غیر مرۃ ولا مرتین بغیر اذان ولا اقامۃ"

چنانچہ اس پر اجماع ہے کہ عیدین میں نہ اذان ہے نہ اقامت۔ علامہ ابن قدامہ "المغنی"[1] میں فرماتے ہیں "ولا نعلم فی ھذا اختلافا ممن یعتد بخلافہ، الا انہ روی عن ابن الزبیر انہ اذن واقام، وقیل اول من اذن زیاد[2]، وھذا دلیل علی انعقاد الاجماع قبلہ علی انہ لا یسن لھما اذان ولا اقامۃ الخ"

بہرحال جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز عید بغیر اذان اور اقامت کے پڑھی جائیگی، لیکن یہاں یہ واضح ہے کہ نماز عید میں "اعلام بطریق مخصوص" (اذان واقامت) کی تو نفی ہے لیکن نفس اِعلام یعنی اعلان کی نفی نہیں، اس لئے کہ وہ تمام نوافل جو جماعت کے ساتھ مشروع ہیں مثلاً تراویح، صلوٰۃ کسوف اور استسقاء وغیرہ جس طرح ان میں اذان واقامت کے بجائے اعلان مشروع ہے اسی طرح نماز عید میں بھی اعلان وغیرہ کر کے لوگوں کو باخبر کرنا درست ہے[3] واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ الْقِرَاءَةِ فِي الْعِيْدَيْنِ

کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ فی العیدین وفی الجمعۃ بـ "سبح"

---

[1] (ج ۲ ص ۲۳۵) کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۴۲۹) ۱۲ مرتب

[2] عمدۃ القاری (ج ۶ ص ۲۸۲، باب المشی والرکوب الی العید والصلاۃ قبل الخطبۃ بغیر اذان ولا اقامۃ)، اور فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۷، باب المشی والرکوب الخ) میں "اول من احدث الاذان" کے بارے میں متعدد اقوال مذکور ہیں، فقیل: "معاویۃ" وقیل: "زیاد" وقیل: "ہشام" وقیل: "مروان" وقیل: عبد اللہ بن الزبیر، واللہ اعلم بالصواب

[3] کذا فی الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۰۶ و ۲۰۷) ۱۲ مرتب

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

⁂

اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلٰى ، وهَلْ أَتَاكَ حَدِيْثُ الْغَاشِيَةِ » وربما اجتمعا فی یوم واحد فیقرأ بهما » ، اس سے معلوم ہوا کہ اگر جمعہ اور عید ایک ہی دن میں جمع ہو جائیں تو دونوں نمازیں ادا کی جائیں گی ۔ چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے ۔

البتہ علامہ ابن قدامہ حنبلیؒ اپنی کتاب "المغنی" (ج ۲ ص ۲۱۲) میں لکھتے ہیں کہ اگر عید اور جمعہ ایک ہی دن میں جمع ہو جائیں تو جس شخص نے نماز عید میں شرکت کی ہو گی ان سب سے جمعہ ساقط ہو جائے گا البتہ امام سے ساقط نہ ہوگا ۔ نیز وہ نقل کرتے ہیں " وممن قال بسقوطه الشعبي والنخعي والاوزاعي وقيل هذا مذهب عمرؓ وعثمانؓ وعلیؓ وسعیدؓ وابن عمرؓ وابن عباسؓ وابن الزبیرؓ » ، نیز شرح المہذب میں امام شافعیؒ کا مسلک یہ بیان کیا گیا ہے ایسی صورت میں اہل بوادی سے جمعہ ساقط ہو جائے گا البتہ اہل بلد سے ساقط نہ ہوگا ۔ امام شافعی کی ایک روایت جمہور کے مطابق ہے[1]

قائلین سقوط کا استدلال حضرت عثمانؓ کے واقعہ[2] سے ہے ، حضرت ابو عبید فرماتے ہیں :

" ثم شهدت مع عثمان بن عفان وكان ذلك يوم الجمعة فصلى قبل الخطبة ثم خطب فقال : يا ايها الناس ! ان هذا يوم قد اجتمع لكم فيه عيدان ، فمن احب ان ينتظر الجمعة من اهل العوالي فلينتظر ومن احب ان يرجع فقد اذنت له "

لیکن یہ استدلال کمزور ہے کیونکہ اہل عوالی پر بُعدِ منازل اور اہل قُریٰ ہونے کی وجہ سے جمعہ واجب نہیں تھا ، اس لئے یہ لازم نہیں آتا کہ اہل مصر سے بھی جمعہ ساقط ہو جائے ، یہی وجہ ہے کہ حضرت عثمانؓ نے رخصت کا اختیار صرف اہل عوالی کو دیا تھا ۔

مختصر یہ کہ جمعہ کا ثبوت دلائل قطعیہ سے ہے لہٰذا اس کے سقوط کیلئے بھی دلیل قطعی کی ضرورت ہو گی جبکہ اس بارے میں کوئی صحیح وصریح خبر مرفوع موجود نہیں چہ جائیکہ کوئی دلیل قطعی موجود ہو لہٰذا جمعہ کے سقوط کا اعتبار کر کے کتاب اللہ ، اخبار متواترہ اور اجماع کی مخالفت نہیں کی جا سکتی ۔ واللہ اعلم (بتغیر وزیادۃ من المرتب)

---

[1] مذاہب کی تفصیل کیلئے دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص ۷۵ تا ۸۰) باب اذا اجتمع العید والجمعۃ لا تسقط الجمعۃ بہ ، نیز دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۴۳۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] صحیح بخاری (ج ۲ ص ۸۳۵) کتاب الاضاحی ، باب ما یؤکل من لحوم الاضاحی وما یتزود منها ۔ وموطا امام مالک (ص ۱۶۵) الأمر بالصلاۃ قبل الخطبۃ فی العیدین ۱۲ مرتب عفی عنہ

بَابٌ فِي التَّكْبِيْرِ فِي الْعِيْدَيْنِ

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کبّر فی العیدین ، فی الاولیٰ سبعًا قبل القراءۃ وفی الآخرۃ خمسًا قبل القراءۃ " اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ عیدین کی تکبیراتِ زوائد کتنی ہیں ۔ امام مالکؒ کے نزدیک گیارہ تکبیریں ہیں ، چھ پہلی رکعت میں (تکبیر تحریمہ کے سوا) اور پانچ دوسری رکعت میں ۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک بارہ تکبیریں ہیں ، سات پہلی رکعت میں (تکبیر تحریمہ کے سوا) اور پانچ دوسری رکعت میں ، امام احمدؒ کا مسلک مالکیہ کے مطابق ہے ۔ اور یہ سب حضرات اس پر متفق ہیں کہ دونوں رکعتوں میں تکبیریں قرارت سے پہلے ہوں گی ۔

حنفیہ کے نزدیک تکبیراتِ زوائد صرف چھ ہیں ، تین پہلی رکعت میں قرارت سے پہلے اور تین دوسری رکعت میں قرارت کے بعد ۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال "کثیر بن عبداللہ عن ابیہ عن جدہ " کی حدیث باب سے ہے ، البتہ اس میں امام شافعیؒ " فی الاولیٰ سبعًا " کے الفاظ کو تمام تر تکبیراتِ زوائد پر محمول کرتے ہیں اور مالکیہ اور حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ ان ساتؔ میں ایک تکبیر تحریمہ بھی شامل ہے اس طرح ان حضرات کے درمیان ایک تکبیر کا اختلاف ہوگیا ۔

حنفیہ اس حدیثِ باب کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس کا مدار کثیر بن[1] عبداللہ پر ہے جو نہایت ضعیف ہے اور امام ترمذی نے اس حدیث کی جو تحسین کی ہے اس پر دوسرے محدثین نے سخت اعتراض[2] کیا ہے ۔

---

[1] قال فیہ الشافعی : رکن من ارکان الکذب ، وقال ابوداؤد : کذاب ، وقال ابن حبان : یروی عن ابیہ عن جدہ نسخۃ موضوعۃ لایحل ذکرہا فی الکتب ولا الروایۃ عنہ الا علی جہۃ التعجب ، وقال النسائی والدارقطنی : متروک الحدیث ، وقال ابن معین : لیس بشیٔ ، وقال ابن حنبل : منکر الحدیث لیس بشیٔ ، وقال عبداللہ بن احمد : ضرب ابی علی حدیثہ فی المسند ولم یحدث عنہ ، وقال ابوزرعۃ : واہی الحدیث ــ الجوہر النقی لابن الترکمانی فی ذیل السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۳ ص ۲۸۵) باب التکبیر فی صلوٰۃ العیدین ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۴۳۶) ۱۲ مرتب

ان حضرات کا دوسرا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی کی مرفوع حدیث سے ہے[1]،
"التکبیر فی الفطر سبع فی الاولیٰ وخمس فی الآخرۃ، والقراءۃ بعدھما کلتیھما"
لیکن اس حدیث کا مدار عبداللہ[2] بن عبدالرحمٰن الطائفی پر ہے اور یہ بھی ضعیف ہے۔
ان حضرات کا تیسرا استدلال ابوداؤد[3] میں حضرت عائشہ رضی کی روایت سے ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یکبر فی الفطر والاضحیٰ، فی الاولیٰ سبع تکبیرات وفی الثانیۃ خمسًا"
لیکن اس کا مدار ابن لہیعہ[4] پر ہے جس کا ضعف معروف ہے۔
ان حضرات کے اپنے مسلک پر اور بھی دلائل ہیں لیکن وہ تمام کے تمام ضعیف ہیں[5]۔

دلائل احناف

حنفیہ کا پہلا استدلال سنن[6] ابی داؤد میں مکحول کی روایت سے ہے "قال اخبرنی ابوعائشۃ جلیس لابی ھریرۃ ان سعید بن العاص سأل اباموسیٰ الاشعری وحذیفۃ بن الیمان کیف کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یکبر فی الاضحیٰ والفطر؟ فقال ابوموسیٰ کان یکبر اربعًا، تکبیرۃ علی الجنائز (ای مثل تکبیرہ علی الجنائز) فقال حذیفۃ: صدق، فقال ابوموسیٰ کذلک کنت اکبر فی البصرۃ حین کنت علیھم، قال ابوعائشۃ وانا حاضر سعید بن العاص"
اس حدیث میں چار تکبیروں کا ذکر ہے، ان میں سے ایک تکبیر تحریمہ ہے اور تین زوائد ہیں،

---

[1] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۶۳) باب التکبیر فی العیدین ۱۲ مرتب

[2] قال الذہبی: ذکرہ ابن حبان فی الثقات، وقال ابن معین: صویلح، وقال مرۃ: ضعیف، وقال النسائی وغیرہ: لیس بالقوی، وکذا قال ابوحاتم، قال ابن عدی: واما سائر حدیثہ فعن عمرو بن شعیب وھی مستقیمۃ فھو ممن یکتب حدیثہ، قلت ثم غلط من بعدہ فوہم۔ میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۴۵۲) ۱۲ از استاذ محترم دام اقبالہ

[3] (ج ۱ ص ۱۶۳) باب التکبیر فی العیدین ۱۲ مرتب

[4] ان پر مفصل کلام درس ترمذی جلد اول میں گذر چکا ہے ۱۲

[5] تفصیل کیلئے دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۱۶ تا ۲۱۹) باب صلاۃ العیدین، احادیث الخصوم المرفوعۃ ۱۲ مرتب

[6] (ج ۱ ص ۱۶۳) باب التکبیر فی العیدین ۱۲ مرتب

یہ حدیث دو حدیثوں کے قائم مقام ہے کیونکہ اس میں ذکر ہے کہ حضرت حذیفہؓ نے حضرت ابو موسیٰؓ کی تصدیق فرمائی۔

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس کا مدار عبدالرحمٰن بن ثوبان پر ہے جنہیں ضعیف کہا گیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عبدالرحمن بن ثوبان ایک مختلف فیہ راوی ہیں، جہاں بعض محدثین نے ان کی تضعیف کی ہے[1] وہیں متعدد محدثین نے ان کی توثیق بھی کی ہے۔ چنانچہ حضرت دحیم اور ابوحاتم نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے اور امام ابوداؤد نے ان کے بارے میں فرمایا "کان فیہ سلامۃ وکان مجاب الدعوۃ"، اور ابن معین فرماتے ہیں "لیس بہ باس"، نیز صالح جزرہ نے ان کو "صدوق" قرار دیا ہے اور ابن عدی کہتے ہیں "مع ضعفہ یکتب حدیثہ"، لہذا ان کی حدیث درجہ حسن سے کم نہیں۔

اس حدیث پر دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اس کے راوی ابوعائشہ بقول ابن حزم و ابن قطان مجہول ہیں۔

جواب یہ ہے کہ یہ محمد بن ابی عائشہ اور موسیٰ بن ابی عائشہ کے والد ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے ان کے بارے میں "تقریب[2]" میں لکھا ہے "ابو عائشۃ الاموی مولاھم جلیس ابی ھریرۃ مقبول من الثانیۃ"، نیز حافظ نے تہذیب[3] میں ان کے بارے میں لکھا ہے "روی عنہ مکحول وخالد بن معدان"، اور اصولِ حدیث میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ جس شخص سے دو راوی روایت کریں اس کی جہالت مرتفع ہو جاتی ہے، لہذا جہالت کا اعتراض درست

---

[1] فروی عثمان بن سعید عن ابن معین: ضعیف، وقال احمد: احادیثہ مناکیر، وقال النسائی: لیس بالقوی، میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۵۵۱)۔ وقال عمرو بن علی: حدیث الشامیین ضعیف الا النفر فاستثناہ منہم:۔ وقال صالح بن محمد شامی صدوق الا ان مذہبہ القدر وانکروا علیہ احادیث یرویہا عن ابیہ عن مکحول۔

(وقال الحافظ ابن حجرؒ) قلت ووقع عندہ فی اسناد حدیث علقمۃ فی الجہاد فقال: ویذکر عن ابن عمر حدیث "جعل رزقی تحت ظل رمحی" الحدیث، ووصلہ ابوداؤد من طریق عبدالرحمٰن بن ثابت بن ثوبان۔

(تہذیب التہذیب (ج ۶ ص ۱۵۱ و ۱۵۲) ۱۲ از استاذ محترم دام اقبالہ

[2] (ج ۲ ص ۴۴۴، رقم ۲۰) ۱۲ مرتب

[3] معارف السنن (ج ۴ ص ۴۳۹) ۱۲ م

نہیں اور یہ حدیث حسن سے کم نہیں[1]۔

امام بیہقیؒ نے اس پر ایک اعتراض یہ کیا ہے کہ یہ حدیث دراصل حضرت ابن مسعودؓ پر موقوف ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ روایت مصنف[2] عبدالرزاق میں علقمہ اور اسود بن یزید سے اس طرح مروی ہے کان ابن مسعود جالسًا، وعندہ حذیفۃ وابوموسی الأشعری، فسألھما سعید بن العاص عن التکبیر فی الصلاۃ یوم الفطر والاضحیٰ، فجعل ھذا یقول: سل ھذا، وھذا یقول: سل ھذا، فقال لہ حذیفۃ: سل ھذا ـــ لعبد اللہ بن مسعود ـــ فسألہ فقال ابن مسعود: یکبّر اربعًا ثم یقرأ ثم یکبّر فیرکع ثم یقوم فی الثانیۃ، فیقرأ، ثم یکبّر اربعًا بعد القراءۃ" اس سے معلوم ہوا کہ یہ روایت موقوف علیٰ ابن مسعود ہے اور صرف انہی سے مروی ہے۔

علامہ نمویؒ نے اس کا یہ جواب دیا[3] ہے کہ ابوموسیٰ اشعریؓ کی روایت مرفوعہ اور حضرت ابن مسعودؓ کی روایت موقوفہ میں اس طرح تطبیق ممکن ہے کہ حضرت ابوموسیٰؓ حضرت ابن مسعودؓ کے سامنے ابتدائً ادبًا خاموش رہے ہوں اور جب حضرت ابن مسعودؓ مسئلہ کا شرعی حکم بتلا چکے تو حضرت ابوموسیٰ نے ان کے قول کی تائید میں اپنی روایت مرفوعہ بیان کردی ہو، پھر علیٰ سبیل التسلیم اگر یہ روایت صرف ابن مسعودؓ ہی پر موقوف مانی جائے تب بھی غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہے، پھر اس روایت میں صحابہ کی ایک جماعت نے ابن مسعودؓ کی موافقت کی ہے جس سے اس روایت کو مزید قوت حاصل ہوجاتی ہے۔

---

[1] حافظ زیلعیؒ نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۱۴) میں اس روایت کو ابوداؤد کے حوالہ سے نقل کرکے فرماتے ہیں "سکت عنہ ابوداؤد ثم المنذری فی مختصرہ، ورواہ احمد فی مسندہ ۱۲ مرتب

[2] فی سننہ الکبریٰ (ج ۳ ص ۲۹۰) باب ذکر الخبر الذی روی فی التکبیر اربعًا ۱۲ مرتب

[3] (ج ۳ ص ۲۹۳ رقم ۵۶۸۷) باب التکبیر فی الصلاۃ یوم العید، واضح رہے کہ اس کی سند میں نہ عبدالرحمٰن بن ثوبان کا واسطہ ہے اور نہ ہی ابوعائشہ کا ۱۲ مرتب

[4] التعلیق الحسن علیٰ آثار السنن (ص ۲۵۸) باب صلاۃ العیدین بست تکبیرات زوائد ۱۲ مرتب

☆ ☆ ☆

حنفیہ کا دوسرا استدلال حضرت ابن عباسؓ، حضرت مغیرہ بن شعبہ اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہم وغیرہ[4] کے عمل سے ہے[1]، پھر تابعین کی ایک کثیر تعداد کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے[5]۔

حنفیہ کا تیسرا استدلال ابراہیم نخعیؒ کی روایت[6] سے ہے فرماتے ہیں: "قبض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والناس مختلفون فی التکبیر علی الجنائز"...... پھر آگے چل کر فرماتے ہیں: "فکانوا علیٰ ذلک (الاختلاف) حتی قبض ابوبکر، فلما ولی عمر ورأی اختلاف الناس فی ذلک، شق ذلک علیہ جداً، فارسل الی رجال من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال: انکم معاشر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متی تختلفون علی الناس یختلفون من بعدکم، ومتی تجتمعون علی امر یجتمع الناس علیہ، فانظروا امراً تجتمعون علیہ، فکانما ایقظہم، فقالوا نعم! ما رایت یا امیر المؤمنین فأشر علینا، فقال عمر: بل اشیروا انتم علی، فانما انا بشر مثلکم،

---

[1] عن عبداللہ بن الحارث قال صلّٰی بنا ابن عباس یوم عید، فکبر تسع تکبیرات، خمساً فی الاولٰی واربعاً فی الآخرۃ والی بین القراءتین، مصنف ابن ابی شیبہ (ج۲ ص۱۷۴) باب فی التکبیر فی العیدین واختلافہم فیہ ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ عبداللہ بن الحارث فرماتے ہیں، وشہدت المغیرۃ بن شعبۃ فعل ذلک ایضاً، مصنف عبدالرزاق (ج۳ ص۲۹۵، رقم ۵۶۸۹) باب التکبیر فی الصلاۃ یوم العید ۱۲ مرتب

[3] مصنف عبدالرزاق (ج۳ ص۲۹۳، رقم ۵۶۸۶) ۱۲ مرتب

[4] اب تک ہم جن صحابہ کرام کی روایات یا ان کا عمل ذکر کر چکے ہیں وہ یہ ہیں؛ حضرت ابن مسعود، حضرت ابوموسی اشعری، حضرت حذیفہ، حضرت مغیرہ بن شعبہ، حضرت ابن عباس، پھر مصنف ابن ابی شیبہ (ج۲ ص۱۷۴، باب فی التکبیر فی العیدین الخ) کی بعض روایات میں حضرت سعید بن العاص کے واقعہ میں حضرت ابومسعودؓ انصاری اور عبداللہ بن قیس کا بھی ذکر ہے، پھر ابن ابی شیبہ (ج۲ ص۱۷۴) ہی میں حضرت جابرؓ بن عبداللہ اور حضرت انسؓ کا عمل بھی اسی طرح مروی ہے، پھر سائل حضرت سعیدؓ بن العاصؓ کا عمل بھی یقیناً اسی طرح ہوگا، فتلک عشرۃ کاملۃ ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

[5] دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج۲ ص۱۷۲ تا ۱۷۶) فی التکبیر فی العیدین واختلافہم فیہ ۱۲ مرتب

[6] شرح معانی الآثار (ج۱ ص۲۳۹) کتاب الجنائز باب التکبیر علی الجنائز کم ہو؟ ۱۲ مرتب

فتراجعوا الامر بینھم ، فاجمعوا امرھم علی ان یجعلوا التکبیر علی الجنائز مثل التکبیر فی الاضحیٰ والفطر اربع تکبیرات فاجمع امرھم علی ذلک۔"
معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں اس پر اجماع ہوگیا تھا کہ عیدین میں چار چار تکبیریں ہونگی۔

علامہ ابن رُشد نے بدایۃ المجتہد[1] میں لکھا ہے کہ تکبیراتِ عید کی تعداد کے بارے میں کوئی حدیثِ مرفوع صحت کے ساتھ ثابت نہیں چنانچہ انہوں نے اس بارے میں امام احمد بن حنبلؒ کا قول بھی نقل کیا ہے "لیس یروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی التکبیر فی العیدین حدیث صحیح" ابن رُشد فرماتے ہیں کہ بریں بنا رمختلف فقہاء نے مختلف صحابۂ کرام کے عمل سے استدلال کر کے اپنا اپنا مسلک متعین کیا ہے۔ پھر یہ اختلاف بھی افضلیت میں ہے، نماز باتفاق ہرطرح ہوجاتی ہے[2]۔ واللہ اعلم بالصواب

بَابٌ لَا صَلٰوۃَ قَبْلَ الْعِیْدَیْنِ وَلَا بَعْدَھُمَا

"ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خرج یوم الفطر فصلی رکعتین ثم لم یصل قبلھا ولا بعدھا" اس پر امت کا اجماع ہے کہ عیدین کی نہ سنن قبلیہ ہیں نہ بعدیہ۔ البتہ عید سے پہلے اور بعد نوافل پڑھنے میں کچھ اختلاف ہے جو حضراتِ صحابہؓ کے زمانہ سے چلا آرہا ہے۔ بعض صحابہ و تابعین کے نزدیک عید سے پہلے اور بعد بھی نوافل پڑھنا مطلقاً جائز ہے، یہی مسلک ہے امام شافعیؒ[3] کا۔ البتہ وہ امام کے حق میں کراہت کے قائل ہیں۔ لیکن جمہورِ صحابہ و تابعین اور بیشتر ائمۂ مجتہدین کے نزدیک نوافل کی اجازت نہیں، پھر ان میں اختلاف ہے، حنفیہ، سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ اور دوسرے اہل کوفہ کا مسلک یہ ہے کہ عید سے قبل تو کراہت ہے بعد میں نہیں[4] (اور بعد میں بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ گھر میں تو مکروہ نہیں

---

[1] دیکھئے بذل المجہود (ج ۲ ص ۲۰۷ و ۲۰۸) ۱۲ از استاذ محترم

[2] بلکہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر امام چھ سے زائد تکبیریں کہہ دے تو تیرہ تکبیروں تک مقتدی پر امام کی اتباع لازم ہوگی بلکہ بعض کے نزدیک سولہ تکبیروں تک بھی اتباع کی گنجائش ہے البتہ اس سے زائد کی صورت میں اتباع نہیں کرے گا، فتح القدیر (ج ۱ ص ۴۲۸) باب صلاۃ العیدین، فی الفروع قبیل تکبیر التشریق ۱۲ مرتب

[3] کما فی "الام" و "شرح المہذب" کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۴۴۴) ۱۲ مرتب

[4] اس مسئلہ کی مؤید روایات کیلئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبۃ (ج ۲ ص ۱۷۹) فیمن کان یصلی بعد العید اربعا ۱۲ مرتب

[5] شرح باب از مرتب ۱۲

البتہ عیدگاہ میں مکروہ[۵] ہے) حضرت حسن بصریؒ اور فقہاء بصرہ کے نزدیک نمازِ عید کے بعد توکراہت ہے البتہ اس سے قبل نہیں[۲]، امام احمدؒ، امام زہریؒ اور ابن جریجؒ کے نزدیک مطلقاً کراہت[۳] ہے عید سے قبل بھی اور بعد بھی، امام مالکؒ کے نزدیک عیدگاہ میں مطلقاً مکروہ ہے[۴] (وعنہ فی المسجد روایتان)۔

بہرحال ائمہ ثلاثہ یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام احمدؒ اور امام مالکؒ کے مسلک قریب قریب ہیں اور یہ حضرات کسی نہ کسی حد تک کراہت کے قائل ہیں۔

حدیث باب اور دوسری روایات[۵] سے مسلکِ جمہور کی تائید ہوتی ہے۔

جہاں تک امام شافعیؒ کے مسلک کا تعلق ہے تو اگرچہ بعض صحابہ و تابعین کے مسلک سے ان کی تائید ہوتی ہے لیکن حدیث مرفوع کی موجودگی میں حدیث موقوف سے استدلال نہیں کیا جا سکتا[۶]، اور یہ کہنا کہ حدیث باب اور اس جیسی دوسری روایات سے جو کراہت معلوم ہوتی ہے وہ امام کے ساتھ خاص ہے بلا دلیل ہے، اور دلائل سے اس کی تردید ہوتی ہے چنانچہ حضرت ابومسعودؓ کا اثر ہے، فرماتے ہیں: لیس من السنۃ الصلوٰۃ قبل

---

[۱] چنانچہ سنن ابن ماجہ (ص ۹۲، باب ما جاء فی الصلوٰۃ قبل صلاۃ العید وبعدہا) میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے "قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصلی قبل العید شیئاً فاذا رجع الی منزلہ صلی رکعتین"، نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۹، فیمن کان یصلی بعد العید اربعاً) میں حضرت ابن مسعودؓ کا عمل مروی ہے "کان عبد اللہ اذا رجع یوم العید صلی فی اہلہ اربعاً" ۱۲ مرتب

[۲] عن ایوب قال رأیت انس بن مالک والحسن یصلیان قبل خروج الامام یعنی یوم العید" مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۸۰) من رخص فی الصلاۃ قبل خروج الامام ۱۲ مرتب

[۳] کما فی روایۃ الباب، نیز روایت مرفوعہ "لاصلاۃ قبلہا ولا بعدہا" (معارف السنن ج ۴ ص ۴۴۴ بحوالہ مغنی ابن قدامہ) سے بھی انہی کے مسلک کی تائید ہوتی ہے ۱۲ مرتب

[۴] وہ غالباً روایات کراہت سے کراہت پر استدلال کرتے ہیں، پھر چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے گھر میں نماز پڑھنا ثابت ہے اس لئے اس کراہت کو صرف عیدگاہ تک محدود رکھتے ہیں۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب

[۵] دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۷) من کان لا یصلی قبل العید ولا بعدہ ۱۲ مرتب

[۶] معارف السنن (ج ۴ ص ۴۴۴) ۱۲ مرتب

خروج الامام یوم العید[1] " نیز ایک روایت میں " لا صلوٰۃ قبلہا ولا بعدہا[1] " کے عام الفاظ مروی ہیں، جس سے امام شافعی کے مسلک کی تردید ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم۔

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابٌ[2] فِی خُرُوجِ النِّسَاءِ فِی العِیدَیْنِ

عن ام عطیۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یخرج الابکار و العواتق وذوات الخدور والحیض فی العیدین، فاما الحیض فیعتزلن المصلی ویشہدن دعوۃ المسلمین، قالت احداھن یارسول اللہ! ان لم یکن لہا جلباب؟ قال: فلتعرہا اختہا من جلبابہا۔

عواتق عاتق کی جمع ہے " البنت التی بلغت الحلم اوقاربتہ " وقیل: " التی لم تتزوج " وقیل: " ھی الکریمۃ علیٰ اھلہا "۔

الخُدور بالضم جمع خِدر بالکسر، ستر فی ناحیۃ البیت تقعد البکر وراءہ۔

الجلباب بکسر الجیم وسکون اللام: الخمار، وقیل: " الثوب الواسع دون الرداء، وقیل: القمیص، والجمع جلابیب۔

یہ حدیث عہد نبوی میں عورتوں کے خروج الی المصلّی پر نص ہے، اور اس سے خروج الی المسجد کا جواز و استحباب بھی سمجھ میں آتا ہے۔

عورتوں کے خروج للعیدین کے بارے میں سلف میں اختلاف رہا ہے۔ بعض نے مطلقاً اجازت[3] دی، بعض نے مطلقاً ممنوع قرار دیا[4] اور بعض نے اس ممانعت کو " شابات " کے ساتھ خاص کیا۔[5]

---

[1] قال الہیثمی) رواہ الطبرانی فی الکبیر، ورجالہ ثقات، مجمع الزوائد (ج۲ ص۲۰۲) باب الصلوٰۃ قبل العید وبعدہا ۱۲ مرتب

[2] معارف السنن (ج۴ ص۴۴۴ بحوالہ المغنی ابن قدامہ) ۱۲ مرتب

[3] منہم ابوبکر وعلی وابن عمر (رضی اللہ عنہم) وغیرہم، معارف السنن (ج۴ ص۴۴۵) ۱۲ مرتب

[4] منہم عروۃ والقاسم والنخعی ویحییٰ الانصاری، معارف (ج۴ ص۴۴۵) ۱۲ مرتب

[5] وہو مذہب مالک وابی یوسف، وروی ابن نافع عن مالک انہ لاباس ان یخرج النساء الی العیدین والجمعۃ ولیس بواجب، معارف السنن (ج۴ ص۴۴۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

ع شرح باب از مرتب ۱۲

اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت جواز کی ہے اور ایک عدم جواز کی[1] اور امام شافعیؒ کے نزدیک عجائز کا عیدگاہ میں حاضر ہونا مستحب[2] ہے۔

بہرحال جمہور کے نزدیک شابّہ کو نہ ہی جمعہ وعیدین کیلئے خروج کی اجازت ہے اور نہ ہی کسی اور نماز کیلئے لقولہ تعالیٰ: وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ " وجہ یہی ہے کہ ان کا خروج فتنہ کا سبب ہے، پھر عجائز کے حق میں یہ مفسدہ نہیں ہے اس لئے انہیں خروج للعیدین کی اجازت[3] ہے البتہ حنفیہ کے نزدیک ان کے حق میں بھی عدم خروج افضل[4] ہے۔

امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ عورتوں کو نماز کیلئے نکلنے کا حکم ابتداء اسلام میں دشمنان کی نظروں میں مسلمانوں کی کثرت ظاہر کرنے کیلئے دیا گیا تھا اور یہ علت اب باقی نہیں رہی۔ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ اس علت کی وجہ سے بھی اجازت ان حالات میں تھی جبکہ امن کا دور دورہ تھا اب جبکہ دونوں علتیں ختم ہوچکی ہیں لہذا اجازت نہ ہونی چاہئے۔

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں " لو ادرك رسول الله صلى الله عليه وسلم ما احدث النساء لمنعهن المسجد كما منعت نساء بنى اسرائيل " مطلب یہ ہے کہ عہد رسالت میں ایک تو فتنہ کا احتمال کم تھا دوسرے عورتیں بغیر تزیّن کے باہر نکلا کرتی تھیں، اس لئے ان کو نمازوں کی جماعات میں حاضر ہونے کی اجازت تھی لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد انہوں نے تزیّن کا طریقہ اختیار کیا نیز فتنہ کے مواقع بڑھ گئے اس لئے اب انہیں جماعات میں حاضر نہ ہونا چاہئے اور اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم حیٰوۃ ہوتے تو آپ بھی اس زمانہ میں عورتوں کو خروج للصلوٰۃ کی اجازت نہ دیتے، چنانچہ علماء متاخرین کا فتویٰ اسی پر ہے کہ اس زمانے میں ان کا مساجد کی طرف نکلنا درست نہیں۔ واللہ اعلم۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

---

[1] معارف السنن (ج ۴ ص ۴۴۵) ۱۲ مرتب [2] معارف السنن (ج ۴ ص ۴۴۶) ۱۲ مرتب

[3] پھر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عام نمازوں میں فجر، مغرب اور عشاء میں عجائز کے حضور میں کوئی حرج نہیں اور صاحبینؒ نے تو پانچوں نمازوں میں اس کی اجازت دی ہے۔ کما فی الہدایۃ (ج ۱ ص ۱۲۶) باب الامامۃ

[4] فاذا خرجن يصلين صلاة العيد فى رواية الحسنؒ عن ابى حنيفةؒ، وفى رواية ابى يوسفؒ عنه: لايصلين بل يكثرن سواد المسلمين وينتفعن بدعائهم۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۴۴۶) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[5] مؤطا امام مالک (ص ۱۸۴) ما جاء فی خروج النساء الی المساجد ۱۲ مرتب

باب[1] ما جاء فی خروج النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی العید فی طریق ورجوعہ من طریق آخر

"کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج یوم العید فی طریق رجع فی غیرہ"

مطلب یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید کی نماز کیلئے جس راستہ سے عیدگاہ تشریف لے جاتے تھے واپسی میں اس کو چھوڑ کر دوسرے راستہ سے تشریف لاتے تھے۔ آپ کا یہ عمل بخاری[1] میں بھی مروی ہے "عن جابرؓ قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان یوم عید خالف الطریق"

چنانچہ ائمۂ اربعہ اور جمہور علماء کے نزدیک یہ عمل مستحب ہے۔

پھر راستہ کی تبدیلی کی مختلف حکمتیں بیان کی گئی ہیں جن کی تعداد بیس[20] تک پہنچتی ہے[2]۔ ان میں سے صحیح ترین یہ ہے کہ اس عمل سے شعائر اسلام اور مسلمانوں کی اجتماعیت و شوکت کا اظہار مقصود ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

---

[1] (ج ۱ ص ۱۳۴) باب من خالف الطریق اذا رجع یوم العید ۱۲ مرتب

[2] کما بین الحافظ فی فتح الباری (ج ۲ ص ۳۹۳) باب من خالف الطریق، والعینی فی عمدۃ القاری (ج ۶ ص ۳۰۶) باب من خالف الطریق اذا رجع یوم العید۔

ان بیس توجیہات کی تفصیل عینی میں اس طرح بیان کی گئی ہے:

الاول[1]: انہ فعل (صلی اللہ علیہ وسلم) لتشہد لہ الطریقان۔ الثانی[2]: لیشہد لہ الانس والجن من سکان الطریق۔ الثالث[3]: لیسوی بینہما فی مرتبۃ الفضل بمرورہ۔ الرابع[4]: لان طریقہ الی المصلی کانت علی الیمین، فلو رجع منہا لرجع علی جہۃ الشمال فرجع من غیرہا۔ الخامس[5]: لاظہار شعائر الاسلام فیہما۔ السادس[6]: لاظہار ذکر اللہ تعالی۔ السابع[7]: لیغیظ المنافقین او الیہود۔ الثامن[8]: لیرہبہم بکثرۃ من معہ۔ التاسع[9]: للحذر من کید الطائفتین او من احداہما۔ العاشر[10]: لیعم اہل الطریقین بالسرور بہ۔ الحادی عشر[11]: لیتبرکوا بمرورہ وبرؤیتہ۔ الثانی عشر[12]: لیقضی حاجۃ من یحتاج الیہا من نحو صدقۃ او استرشاد الی شئ او استشفاع ونحو ذلک۔ الثالث عشر[13]: لیجیب من یستفتی فی امر دینہ۔ الرابع عشر[14]: لیسلم علیہم فیحصل لہم اجر الرد۔ الخامس عشر[15]: لیزور اقاربہ الاحیاء والاموات۔ السادس عشر[16]: لیصل رحمہ۔ السابع عشر[17]: لیتفاءل بتغیر الحال الی المغفرۃ والرضی۔ الثامن عشر[18]: لانہ کان یتصدق فی ذہابہ فاذا رجع لم یبق معہ شئ فیرجع فی طریق اخری لئلا یرد من سألہ۔ التاسع عشر[19]: فعل ذلک لتخفیف الزحام۔

بَابٌ فِی الْاَکْلِ یَوْمَ الْفِطْرِ قَبْلَ الْخُرُوْجِ

"کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لایخرج یوم الفطر حتی یطعم ولایطعم یوم الاضحیٰ حتی یصلی"، جمہور کا مسلک اس حدیث کے مطابق یہی ہے کہ عید الفطر کے دن نمازِ عید سے پہلے کچھ کھانا مسنون ہے اور عید الاضحیٰ کے دن نماز عید پڑھنے تک امساک[1] کرنا اور کچھ نہ کھانا مستحب ہے۔ پھر حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ یہ امساک ہر شخص کیلئے مسنون و مستحب ہو خواہ وہ

العشرون: لانہ کان طریقہ التی توجہ منہا العدمن التی یرجع فیہا فاراد تکثیر الاجر بتکثیر الخطی فی الذہاب۔

قال القاضی عبدالوہاب المالکی اکثرہا دعاوی فارغۃ۔ المعارف (ج۴ ص ۲۵۰) وردہ العینی (ج۶ ص۳۰۶)

فقال: ہذہ کلہا اختراعات جیدہ فلا تحتاج الی دلیل ولا الی تصحیح وتضعیف۔

واشار ابن القیم الی انہ صلی اللہ علیہ وسلم فعل ذلک لجمیع ماذکر من الاشیاء المحتملۃ القریبۃ۔ (المعارف)

علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں: قال الراقم: واجودہا عندی وجوہ، منہا لشہادۃ الطریقین ومنہا لشہادۃ الانس والجن من سکان الطریق، ومنہا لشہادۃ الملائکۃ الواقفین فی کل طریق، ومنہا لاظہار شعائر الاسلام فیہا، ومنہا لاغاظۃ المنافقین اوالیہود، ومنہا لاظہار ذکر اللہ واللہ اعلم (المعارف ج۴ ص ۲۵۰) ۱۲ مرتب

[1] پھر حضرت کشمیری نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں " وہذا القدر من الامساک اسمیہ ایضاً "صوماً" معارف السنن (ج۴ ص ۲۵۱) یعنی یہ تھوڑے سے وقت کا امساک بھی مستقل روزہ کے درجہ میں ہے اور حضرت حفصہؓ سے جو روایت مروی ہے " اربع لم یکن یدعہن النبی صلی اللہ علیہ وسلم صیام عاشوراء والعشر (ای صیام عشر ذی الحجہ) سنن نسائی (ج۱ ص ۳۲۸ صوم ثلثۃ ایام من الشہر) اس میں دس روزے جبھی بنیں گے جب کہ ذی الحجہ کی دسویں تاریخ کو بھی روزہ رکھا جائے اور اس تاریخ میں باقاعدہ صبح صادق سے مغرب تک کا روزہ رکھنا بالاتفاق ممنوع ہے اب اگر دسویں تاریخ کے نماز عید تک کے امساک کو مستقل روزہ کے درجہ میں شمار کیا جائے تو دس کا عدد مکمل ہو جائے گا ورنہ نہیں۔

نیز حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے " مامن ایام احب الی اللہ ان یتعبد لہ فیہا من عشر ذی الحجۃ یعدل صیام کل یوم منہا صیام سنۃ الخ ترمذی (ج۱ ص ۱۲۴، باب ماجاء فی ایام العشر) اس میں "صیام کل یوم" پر جبھی عمل ہو سکتا ہے جبکہ دسویں تاریخ کے مذکورہ امساک کو صوم قرار دیا جائے۔

واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

ع شرح باب از مرتب

قربانی کر رہا ہو یا نہ کر رہا ہو اور یہی اصح ہے[1]، جبکہ مغنی ابن قدامہ میں امام احمدؒ کا قول نقل کیا گیا ہے کہ "والاضحیٰ لا یأکل فیہ حتی یرجع اذا کان لہ ذبح لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یأکل من ذبیحتہ واذا لم یکن لہ ذبح لم یبال ان یأکل[2] اھ

پھر عید الاضحیٰ کے دن نماز اور قربانی سے قبل کچھ نہ کھانے کا جو استحباب ہے اس کی حکمت بظاہر یہی معلوم ہوتی ہے کہ اس دن (جو اللہ تعالیٰ کی جانب سے دعوت عام کا دن ہے) سب سے پہلے قربانی ہی کا گوشت تناول کیا جائے گویا ایک طرح سے اللہ کی ضیافت میں شرکت مقصود ہے۔

پھر عید الاضحیٰ کے مقابلہ میں عید الفطر میں علی الصبح نماز سے پہلے ہی کچھ کھا لینا غالباً اس لئے مستحب ہے کہ جس اللہ کے حکم سے رمضان کے پورے مہینے دن میں کھانا پینا بالکل بند رہا آج جب اس کی طرف سے دن میں کھاتے پینے کا اذن ملا اور اسی میں اس کی رضا اور خوشنودی معلوم ہوئی تو طالب و محتاج بندہ کی طرح صبح ہی صبح اس کی نعمتوں سے لذت اندوز ہونے لگے بندگی کا مقام اور عبدیت کی شان یہی ہے[3]۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

---

[1] کما نقل فی "المعارف" (ج ۴ ص ۴۵۱) عن الدر المختار ۱۲ م

[2] کذا فی "المعارف" (ج ۴ ص ۴۵۱) ۱۲ م

[3] دیکھئے "معارف الحدیث" (ج ۳ ص ۴۰۶ و ۴۰۷) ۱۲ م

اَبْوَابُ السَّفَرِ

بَابُ التَّقْصِيْرِ فِى السَّفَرِ

عن ابن عمرؓ قال سافرت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وعمر و عثمان فکانوا یصلون الظہر والعصر رکعتین رکعتین لایصلون قبلھا ولا بعدھا ؛

سفر میں " قصر " (رباعی نمازوں کا نصف ہوجاتا) کی مشروعیت پر اجماع ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ قصر واجب ہے یا جائز ؟

حنفیہ کے نزدیک قصر عزیمت یعنی واجب ہے ۔ لہٰذا اس کو چھوڑ کر اتمام جائز نہیں ۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے جبکہ ان کی دوسری روایت میں قصر کو افضل قرار دیا گیا ہے ۔ اس کے برعکس امام شافعیؒ کے نزدیک قصر رخصت ہے اور اتمام نہ صرف جائز بلکہ افضل ہے[1]۔

دلائل شوافع امام شافعیؒ کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت[2] سے ہے " وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِى الْاَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ " اس میں " لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ " کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ قصر کرنے میں کوئی حرج نہیں اور یہ الفاظ مباح کے لئے استعمال ہوتے ہیں نہ کہ واجب کیلئے ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نفی جُناح ایک ایسی تعبیر ہے جو واجب پر بھی صادق آتی ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ سعی کے بارے میں فرمایا گیا[3] " فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ اَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ

---

[1] فی مذہب الشافعی تفصیل فالقصر افضل فی مواضع والاتمام فی مواضع ، انظر شرح المہذب ، (ج ۴ ص ۳۳۵) کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۴۵۴) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] سورۂ نساء جزء ۵ رقم الآیۃ ۱۰۱ ، ۱۲ مرتب

[3] سورۂ بقرہ جزء ۲ رقم الآیۃ ۱۵۸ ، ۱۲ مرتب

اَنْ یَّطَّوَّفَ بِهِمَا ، حالانکہ سعی باتفاق واجب ہے[1]۔

آیت مذکورہ سے شافعیہ کے استدلال کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ درحقیقت یہ آیت قصر فی السفر سے متعلق نہیں بلکہ صلوٰۃ الخوف سے متعلق ہے اور اسی کے بارے میں نازل ہوئی ہے گویا اس آیت میں قصر سے مراد قصر فی الکیفیت ہے نہ کہ قصر فی الکمیت جس کی دلیل یہ ہے کہ اس میں آگے "اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا" کی قید لگی ہوئی ہے حالانکہ قصر فی السفر کسی کے نزدیک بھی حالت خوف کے ساتھ مشروط نہیں، اس صورت میں "لَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ" اپنے حقیقی معنی پر محمول ہوگا اور اس سے اباحت ہی کے معنی مراد ہوں گے حافظ ابن جریر اور حافظ ابن کثیر نے اسی تفسیر کو اختیار کیا ہے اور حضرت مجاہد اور بعض دوسرے تابعین سے بھی یہی تفسیر منقول ہے، حنفیہ میں سے صاحب بدائع نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے[2]۔

البتہ اس تفسیر پر صحیح مسلم کی ایک حدیث سے اشکال ہوسکتا ہے جو حضرت یعلی بن امیہ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں "قال قلت لعمر بن الخطاب "لیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوٰۃ ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا" فقد امن الناس، فقال عجبتُ مما عجبت منہ، فسألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن ذلک، فقال صدقۃ تصدق اللہ بہا علیکم فاقبلوا صدقتہ" اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس آیت کو صلوٰۃ السفر سے متعلق قرار دیا ہے نہ کہ صلوٰۃ الخوف سے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل قصر صلوٰۃ کی اجازت اس آیت کے نزول سے پہلے ہی آچکی تھی[3] پھر جب یہ آیت نازل ہوئی تو حضرت عمرؓ کے ذہن میں یہ شبہ پیدا ہوا کہ شاید اس آیت نے

---

[1] حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ فرماتے ہیں "قصر واجب ہے اور قرآن میں جو اس طرح فرمایا کہ تم کو گناہ نہ ہوگا جس سے شبہ ہوتا ہے کہ نہ کرنا بھی جائز ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ پوری نماز کی جگہ نصف پڑھنے میں ظاہرًا وسوسہ گناہ کا ہوتا تھا اس لئے اس کی نفی فرمادی، سو یہ منافی وجوب کے نہیں جو کہ دوسری دلیل سے ثابت ہے، بیان القرآن ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۴۶۱) ۱۲ م [3] (ج ۱ ص ۲۴۱) کتاب صلاۃ المسافرین وقصرہا ۱۲ م

[4] دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۴۶۱ و ۴۶۲) ۱۲ م

قصر صلوٰۃ کی عمومی اجازت کو منسوخ کر کے اسے صلوٰۃِ خوف کے ساتھ مشروط کر دیا ہے، اس بنا پر انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا۔ آپؐ نے جواب میں ارشاد فرمایا "صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته" جس کا حاصل یہ ہے کہ قصر سفر، اللہ تعالیٰ کی طرف سے تم پر ایک صدقہ تھا جو اب بھی جاری ہے اور اس آیت نے اس کو منسوخ نہیں کیا کیونکہ یہ آیت قصر سفر کے بارے میں نہیں بلکہ صلاۃ الخوف کے بارے میں ہے۔

شافعیہ کا دوسرا استدلال سنن[1] نسائی میں حضرت عائشہ صدیقہؓ کی ایک روایت سے ہے۔ "أنها اعتمرت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة الى مكة حتى اذا قدمت مكة قالت يا رسول الله! بأبي أنت وأمي قصرتُ واتممتُ وافطرتُ وصمتُ قال أحسنتِ يا عائشة وما عاب عليّ" اس سے معلوم ہوا کہ سفر میں اتمام جائز بلکہ بہتر ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو اس روایت میں علاء بن زہیر متکلم فیہ[2] ہے، دوسرے یہ حدیث مضطرب ہے کما قال المارد[3]ینی، تیسرے حافظ زیلعیؒ نے اس حدیث کے متن کو منکر قرار دیا[4] ہے اور صحیحین[5] کے حوالہ سے حضرت انسؓ کی روایت نقل کی ہے "حج النبی صلى الله عليه وسلم

---

[1] (ج ۱ ص ۲۱۳) کتاب تقصیر الصلوٰۃ فی السفر، باب المقام الذی یقصر بمثلہ الصلوٰۃ، وسنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۱۴۲) باب من ترک القصر فی السفر غیر رغبۃ عن السنۃ ۱۲ مرتب

[2] (قال الزیلعیؒ) والعلاء بن زہیر قال فیہ ابن حبان: یروی عن الثقات ما لا یشبہ حدیث الاثبات، فبطل الاحتجاج بہ، کذا قال فی کتاب الضعفاء، وذکرہ فی کتاب الثقات ایضاً فتناقض کلامہ فیہ۔ واللہ اعلم کذا فی نصب الرایہ (ج ۲ ص ۱۹۱) باب صلوٰۃ المسافر ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] الجوہر النقی فی ذیل السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۳ ص ۱۴۲) باب من ترک القصر فی السفر غیر رغبۃ عن السنۃ ۱۲ مرتب

[4] (قال الزیلعیؒ) وذکر صاحب التنقیح ان ہذا المتن منکر، فان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یعتمر فی رمضان قط، نصب الرایہ (ج ۲ ص ۱۹۱) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ درحقیقت صاحبِ تنقیح نے اسے منکر قرار دیا ہے، اور علامہ زیلعی کا صنیع بھی صاحب تنقیح کے قول کی تائید کر رہا ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

[5] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۳۹) ابواب العمرۃ باب کم اعتمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم، وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۰۹) کتاب الحج باب بیان عدد عمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وزمانہن، شیخین نے یہ روایت الفاظ کے فرق کے ساتھ ذکر کی ہے۔

حجة واحدة واعتمر اربع عمر کلھن فی ذی القعدة الا التی مع حجتہ" جس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی عمرہ رمضان میں نہیں کیا۔

بعض شافعیہ نے اس کی یہ توجیہ کی کہ یہ فتح مکہ کا واقعہ ہو سکتا ہے کیونکہ فتح مکہ رمضان میں ہوئی[1] لیکن یہ توجیہ اس لئے درست نہیں ہو سکتی کیونکہ فتح مکہ کے سفر میں حضرت عائشہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نہیں تھیں[2] بلکہ ازواج مطہرات میں سے حضرت ام سلمہؓ اور حضرت زینبؓ آپؐ کے ہمراہ تھیں[3] لہذا یہ روایت معلول ہے اور تاریخی اعتبار سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی سفر پر منطبق نہیں ہوتی لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔

اور اگر بالفرض اس حدیث کو درست قرار دے کر یہ مانا جائے کہ فتح مکہ کے موقع پر حضرت عائشہؓ بھی ساتھ تھیں تو اس کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس سفر میں پندرہ دن یا اس سے زائد مکہ میں مقیم رہے[4] اس وقت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اقامت کی نیت نہیں فرمائی تھی[5] لیکن ممکن ہے کہ حضرت عائشہؓ یہ سمجھی ہوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک طویل مدت مکہ میں قیام فرمائیں گے، اس بناء پر انہوں نے بھی اتمام پر عمل کیا ہو اور روزے رکھے ہوں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی حیثیت سے حضرت عائشہؓ کی تحسین فرمائی ہو۔

شافعیہ کا تیسرا استدلال سنن دارقطنی[6] میں حضرت عائشہؓ ہی کی ایک دوسری روایت سے ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقصر فی السفر ویتم ویفطر ویصوم"

---

[1] چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غزا غزوۃ الفتح فی رمضان" صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۱۲) کتاب المغازی باب غزوۃ الفتح فی رمضان ۱۲ مرتب

[2] فتح الباری (ج ۳ ص ۳۷۴) قبیل "باب الصلاۃ فی الکعبۃ" ۱۲ مرتب

[3] معارف السنن (ج ۴ ص ۴۶۰، بحوالہ "المواہب") علامہ کاندھلویؒ نے حضرت ام سلمہؓ اور حضرت میمونہؓ کے نام ذکر کئے ہیں، سیرت المصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) (ج ۳ ص ۱۳) "غزوۃ الفتح الاعظم" مدینہ منورہ سے روانگی ۱۲ مرتب

[4] اقام بمکۃ خمسۃ عشر او سبعۃ عشر او ثمانیۃ عشر یوما علی اختلاف الروایات، کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۴۶۰) ۱۲م

[5] لانہ کان یرید ان یخرج الی حنین ۱۲ مرتب

[6] سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۸۹ رقم ۴۴) کتاب الصیام، باب القبلۃ للصائم ۱۲ مرتب عفی عنہ

امام دارقطنی نے اس حدیث کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ حدیث کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چھوٹے سفر میں جو تین مراحل سے کم ہو اتمام فرماتے اور تین مراحل سے زائد سفر میں قصر فرماتے تھے۔

حضرت عائشہؓ کی مذکورہ بالا دونوں روایتوں کا ایک مشترکہ جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ سفر حج میں اتمام فرماتی تھیں، کسی نے حضرت عروہ سے سوال کیا "ما بال عائشة تتم؟ قال: تأولت ما تأول عثمان"[۱] یعنی جس تاویل سے حضرت عثمانؓ مکہ مکرمہ میں اتمام کرتے تھے اسی قسم کی کسی تاویل کی بنا پر حضرت عائشہؓ بھی اتمام کرتی تھیں۔ اب اگر حضرت عائشہؓ کے پاس جواز اتمام میں کوئی حدیث مرفوع ہوتی تو حضرت عروہؓ یہ نہ فرماتے کہ "تأولت ما تأول عثمان" (ثم ان التشبيه فى نفس التأول لا فى اتحاد تأويلهما، كما فى المعارف) بلکہ اس حدیث کا حوالہ دیتے، حضرت عروہؓ کے قول سے ظاہر ہے کہ حضرت عائشہؓ کے پاس اس بارے میں کوئی حدیث مرفوع نہ تھی[۲] بلکہ یہ ان کا اپنا اجتہاد تھا[۳] لہٰذا مذکورہ بالا دو حدیثیں جو حضرت عائشہؓ کی طرف منسوب کی گئیں یا تو صحیح نہیں ہیں یا ان کا کچھ اور مطلب ہے علامہ ابن تیمیہؒ نے تو اس کے جواب میں صراحۃً یہ فرمایا "هو كذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم كما حكاه ابن القيم فى "الهدى" (ج ۱ ص ۱۸۱)[۴]

شافعیہ کا چوتھا استدلال حضرت عثمانؓ کے عمل سے ہے کہ وہ مکہ مکرمہ میں اتمام فرمایا کرتے تھے[۵]

---

[۱] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۸) ابواب تقصیر الصلوۃ، باب یقصر اذا خرج من موضعہ۔ عروہ سے سوال کرنے والے زہری تھے، کما فی البخاری، حوالہ مذکورہ ۱۲ مرتب

[۲] کما فی التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۴۴، رقم ۶۰۳) کتاب صلوۃ المسافرین ۱۲ مرتب

[۳] حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ درحقیقت حضرت عائشہؓ کے نزدیک قصر کا مدار وجود مشقت پر ہے اور یہ ان کا اجتہاد ہے چنانچہ حضرت عروہ سے حضرت عائشہ کے بارے میں، وہی ہے "انها كانت تصلى فى السفر اربعًا، فقلت لها: لو صليت ركعتين فقالت يا ابن اختى انه لا يشق على"، بیہقی (ج ۳ ص ۱۴۳) باب من ترک القصر فی السفر غیر رغبۃ عن السنۃ، کذا فی فتح الباری (ج ۲ ص ۴۷۱) باب یقصر اذا خرج من موضعہ، بزیادۃ من المرتب

[۴] کذا فی معارف السنن للبنوریؒ (ج ۴ ص ۴۵۹) ۱۲ مرتب [۵] عن عبد الرحمن بن یزید قال صلى عثمان بمنى اربعًا، لیکن عبد الرحمن بن یزید فرماتے ہیں "حتى بلغ ذلك عبد الله فقال لقد صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين،" سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۱۲) کتاب تقصیر الصلوۃ فی السفر، باب الصلوۃ بمنیٰ ۱۲ م

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ نے مکہ مکرمہ میں گھر بنا لیا تھا اور ان کا اجتہاد یہ تھا کہ جس شہر میں انسان گھر بنالے اس شہر میں اتمام واجب ہے[1]۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ حضرت عثمانؓ کے اتمام کی وجہ یہ تھی کہ وہاں حج کے موقعہ پر اعراب کا اجتماع ہوتا تھا اور اگر آپ وہاں پر قصر کرتے تو اس بات کا خطرہ تھا کہ اعراب یوں سمجھیں گے کہ پوری نماز ہی دو رکعتیں ہیں لہذا آپؓ نے ان کی تعلیم کی غرض سے اقامت کی نیت کرکے اتمام کو مناسب سمجھا[2]۔

دلائل احناف

(۱) صحیحین[3] میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے فرماتی ہیں: "الصلوٰۃ اول ما فرضت رکعتان فأقرت صلوٰۃ السفر

---

[1] عن ابراہیم قال: ان عثمان صلی اربعًا لأنه اتخذہا (ای مکۃ) وطنًا۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۰) کتاب المناسک، باب الصلوٰۃ بمنیٰ۔ نیز عبدالرحمٰن بن ابی ذیاب فرماتے ہیں: "ان عثمان بن عفان صلی بمنیٰ اربع رکعات فانکرہ الناس علیه فقال یا ایہا الناس! انی تاہلت بمکۃ منذ قدمت وانی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم یقول من تاھل ببلد فلیصل صلوٰۃ المقیم۔ رواہ احمد علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۵۶، باب فیمن سافر فتاھل فی بلد) میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد اس پر سکوت کیا ہے لیکن یہی روایت انہوں نے الفاظ کے فرق کے ساتھ مسند ابو یعلیٰ کے حوالہ سے بھی ذکر کی ہے لیکن اس پر عکرمہ بن ابراہیم کے ضعف کا اعتراض کیا ہے اگر اس روایت کی صحت ثابت ہو جائے تو حضرت عثمانؓ کا مسلک حدیث مرفوع سے ثابت ہو جائے گا لیکن حافظ ابن حجرؒ نے مسند احمد اور بیہقی کے حوالہ سے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے" فہذا الحدیث لایصح لانه منقطع وفی رواته من لایحتج به" اب اگر حافظ کے قول کو درست تسلیم کیا جائے تو یہ ماننا ہوگا کہ حضرت عثمانؓ کا اتمام ان کا اپنا اجتہاد تھا پھر وہ اجتہاد کیا تھا اس کے بارے میں متعدد اقوال ہیں جن کی تفصیل فتح الباری (ج ۲ ص ۴۷۰ و ۴۷۱، باب یقصر اذا خرج من موضعه) میں دیکھی جاسکتی ہے ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

[2] فتح الباری (ج ۲ ص ۴۷۱) ۱۲ م

[3] بخاری (ج ۱ ص ۱۴۸) ابواب تقصیر الصلوٰۃ، باب یقصر اذا خرج من موضعه، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۱) کتاب صلوٰۃ المسافرین وقصرہا ۱۲ مرتب عفی عنہ

واتمت صلوٰۃ الحضر "[1] (اللفظ للبخاری) اور مسلم کی روایت میں " وزید فی صلوٰۃ الحضر " کے الفاظ مروی ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ سفر میں دو رکعتیں تخفیف کی بنا پر نہیں ہیں بلکہ اپنے فریضۂ اصلیہ پر برقرار ہیں لہٰذا وہ عزیمت ہیں نہ کہ رخصت۔

(۲) سنن نسائی[2] میں حضرت عمرؓ سے مروی ہے " صلاۃ الجمعۃ رکعتان والفطر رکعتان والنحر رکعتان والسفر رکعتان تمام غیر قصر علی لسان النبی صلی اللہ علیہ وسلم "

(۳) نسائی[3] ہی میں ابن عباسؓ سے مروی ہے " قال ان اللہ عز وجل فرض الصلوٰۃ علی لسان نبیکم صلی اللہ علیہ وسلم فی الحضر اربعاً وفی السفر رکعتین الخ "

(۴) حضرت عمرؓ کی وہ حدیث پیچھے گذر چکی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا " صدقۃ[4] تصدق اللہ بہا علیکم فاقبلوا صدقتہ "

(۵) مورق سے روایت ہے فرماتے ہیں " سألت ابن عمر عن الصلوٰۃ فی السفر فقال: رکعتین رکعتین، من خالف السنۃ کفر[5] "

(۶) جمہور[6] صحابہؓ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

---

[1] اسی مفہوم کی ایک روایت حضرت سائب بن یزید کندی سے بھی مروی ہے جس کے بارے میں علامہ ہیثمی فرماتے ہیں " رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ رجال الصحیح " مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۵۵) باب صلوٰۃ السفر ۱۲م

[2] (ج ۱ ص ۲۱۱) کتاب تقصیر الصلوٰۃ فی السفر ۱۲ مرتب

[3] (ج ۱ ص ۲۱۲) کتاب تقصیر الصلوٰۃ فی السفر ۱۲ مرتب

[4] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۱) کتاب صلاۃ المسافرین وقصرہا ۱۲ مرتب

[5] رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ رجال الصحیح، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۵۴ و ۱۵۵) باب صلوٰۃ السفر نیز طحاوی (ج ۱ ص ۲۰۵، باب صلاۃ المسافر) میں حضرت صفوان بن محرز سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت عمرؓ سے صلاۃ فی السفر کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا " أخشی ان تکذب علی رکعتان من خالف السنۃ کفر ۱۲ رشید اشرف

[6] ان حضرات سے متعلقہ روایات کیلئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۲۰۲ تا ۲۰۸) باب صلاۃ المسافر ۱۲ مرتب

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ كَمْ تُقْصَرُ الصَّلٰوةُ

امام ترمذی نے اس باب میں "کم" کی تمیز ذکر نہیں کی، چنانچہ یہ تمیز "کم" مسافۃً بھی ہو سکتی ہے اور "کم" مدۃً بھی، اور یہ دونوں مسئلے مختلف فیہ ہیں۔

مسافت قصر کی تحقیق قصر کتنی مسافت میں جائز ہوتا ہے؛ اس میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ کم از کم تین[1] مراحل[2] کا سفر موجب قصر ہوتا ہے اور ائمہ ثلاثہ نے سولہ فرسخ[3] کی مقدار کو موجب قصر قرار دیا ہے۔ اور یہ دونوں اقوال متقارب ہیں کیونکہ سولہ فرسخ کے اڑتالیس میل بنتے ہیں۔

اہل ظاہر کے نزدیک سفر کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ قصر کے لئے مطلق سفر کا پایا جانا کافی ہے[4] (عن داؤد مطلق السفر وقدرہ بالمیل، معارف ج ۴ ص ۴۷۳)

پھر بعض اہل ظاہر نے صرف تین میل مقدار مقرر کی ہے، غالباً ان کا استدلال حضرت انسؓ کی روایت[5] سے ہے "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج مسیرۃ ثلاثۃ امیال او ثلاثۃ فراسخ (شعبۃ شک) یصلی رکعتین"[6] لیکن جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ نہیں کہ صرف تین میل کے سفر میں قصر فرما لیتے تھے بلکہ مطلب یہ ہے کہ سفر تو تین

---

[1] اما اقوال مشائخ الحنفیۃ فیہا فکثیرۃ ذکرہا صاحب البحر منہا خمسۃ عشر فرسخاً ومنہا ثمانیۃ عشر فرسخاً وقول آخر فی العمدۃ وفتح القدیر والعنایۃ احد وعشرون فرسخاً کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۴۷۳) ۱۲ مرتب

[2] مراحل مرحلہ کی جمع ہے، ایک دن کی مسافت۔ کفایہ تحت فتح القدیر (ج ۲ ص۴) ۱۲ مرتب

[3] والفرسخ ثلاثۃ امیال بالمیل الہاشمی۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۴۷۳ بحوالہ شرح المہذب) ۱۲ م

[4] وقال شیخنا العثمانی فی فتح الملہم ما ملخصہ: اقوال السلف بقدرہا المشترک تدل علی انہم لم یرضوا باطلاق الظاہریۃ بل ہم کالمجمعین علی انہم لابد للسفر من تحدید حتی حددہ ابن حزم بمیل مع شدۃ جمودہ علی ظاہریتہ ولکنہم لم یجدوا فی ذلک نصاً صریحاً ومع ذلک رأینا انہ صلی اللہ علیہ وسلم قدر ثلاثۃ ایام ولیالیہا لمسح المسافر علی خفیہ وما احل لامرأۃ تؤمن باللہ والیوم الآخر ان تسافر ہذہ المدۃ الا ومعہا ذو محرم لہا فظہر ان لہذہ المدۃ دخلاً فی تقدیر السفر الشرعی فاختارہ الحنفیۃ اھ ملخصاً من فتح الملہم ج ۲ ص ۲۵۳) کتاب صلوۃ المسافرین وقصرہا ۱۲ از استاذ محترم

[5] فتح الباری (ج ۲ ص ۴۶۷) باب فی کم یقصر الصلوۃ ۱۲ م [6] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۰) باب متی یقصر المسافر ۱۲ م

میل سے زیادہ کا ہوتا تھا لیکن آپ تین میل یا تین فرسخ ہی کے فاصلہ پر قصر پڑھنا شروع کردیتے تھے۔

بہرحال اس باب میں کوئی صریح حدیثِ مرفوع موجود نہیں البتہ جمہور کے حق میں صحابۂ کرامؓ کے آثار ہیں[۱] (راجع التعلیق الممجد (ص ۱۲۷ حاشیہ ۵) باب المسافر یدخل المصر اوغیرہ متی یتم الصلاۃ ففیہ تفصیل المسئلۃ)

مدتِ قصر

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کتنے دن اقامت کی نیت قصر کو باطل کردیتی ہے۔ حضرت ربیعۃ الرائے کے نزدیک ایک دن ایک رات کی اقامت کی نیت سے آدمی مقیم ہوجاتا ہے[۲]۔ امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ[۳] کے نزدیک چار دن[۴] سے زائد اقامت کی نیت ہو تو قصر جائز نہیں، امام اوزاعیؒ[۵] کے نزدیک بارہ دن اقامت

---

[۱] مثلاً عن سالم ان ابن عمرؓ خرج الی ارض لہ بذات النصب فقصر وہی ستۃ عشر فرسخاً (۴۸ میل) مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۴۴۵) فی مسیرۃ کم یقصر الصلوٰۃ، وعن علی بن ربیعۃ الوالبی قال: سألت عبداللہ بن عمرؓ الی کم تقصر الصلاۃ فقال أتعرف السویداء، قال قلت لا ولکنی قد سمعت بہا، قال ہی ثلاث لیال قواصد فاذا خرجنا الیہا قصرنا الصلاۃ۔ (قال النیمویؒ رواہ محمد بن الحسن فی الآثار واسنادہ صحیح، آثار السنن (ص ۲۱۴) باب ما استدل بہ علی ان مسافۃ القصر ثلاثۃ ایام۔

والی ثلاثۃ ایام ذہب عثمان بن عفان وابن مسعود وسوید بن غفلۃ وحذیفۃ بن الیمان والشعبی والنخعی وسعید بن جبیر ومحمد بن سیرین وابو قلابۃ والثوری وابن حیی وشریک بن عبداللہ وہو روایۃ عن عبداللہ بن عمر، کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۴۷۳) نقلاً عن العمدۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۲] واقل منہ ما قالہ سعید بن جبیر اذا وضعت رحلک بارض قوم فاتم، کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۴۷۴) ۱۲ مرتب

[۳] یہ چار دن یوم دخول اور یوم خروج کے علاوہ ہوں گے، معارف (ج ۴ ص ۴۷۴) ۱۲ م

[۴] وفی یومی الدخول والخروج بعض تفصیل عندہ، المعارف (ج ۴ ص ۴۷۴) ۱۲ م

[۵] ومذہب احمد ان ینوی اکثر من احدی وعشرین صلاۃ، کما فی المغنی (حوالۂ بالا) اور اکیس نمازوں کی مجموعی مدت چار دن سے کچھ زائد ہوتی ہے۔ ۱۲ مرتب

[۶] ان کا استدلال بھی حضرت ابن عمرؓ کے اثر سے ہے "اذا اجمعت ان تقیم اثنتی عشرۃ لیلۃ فاتم الصلاۃ"۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۵۳۴ رقم ۴۳۴۲) باب الرجل یخرج فی وقت الصلاۃ ۱۲ مرتب

کی نیت قصر کو باطل کر دیتی ہے (کما بیّنہ الترمذی فی الباب) امام اسحاقؒ کے نزدیک انیس دن کی مدت کا اعتبار[1] ہے۔ مدت کے سلسلہ میں سب سے زیادہ وسعت حضرت حسن بصریؒ کے مسلک میں ہے، ان کے نزدیک آدمی جب تک وطن اصلی واپس نہ پہنچ جائے وہ قصر کرسکتا ہے[2] خواہ دوسرے مقامات پر کتنا ہی طویل قیام کیوں نہ ہو۔

اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ پندرہ دن سے کم مدت قصر ہے اور پندرہ دن یا اس سے زائد قیام کی نیت کرنے کی صورت میں اتمام ضروری ہوگا۔

اس مسئلہ میں بھی کوئی صریح حدیث مرفوع نہیں ہے البتہ آثار صحابہؓ ملتے ہیں حنفیہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اثر ہے جسے امام محمدؒ نے کتاب[3] الآثار میں روایت کیا ہے "اخبرنا ابوحنیفۃ حدثنا موسیٰ بن مسلم عن مجاهد عن عبداللہ بن عمر قال اذا کنت مسافراً فوطنت نفسك علی اقامة خمسة عشر یوماً فاتمم الصلاة وان کنت لا تدری فاقصر الصلاة"

ائمۂ ثلاثہ کا استدلال حضرت سعید بن المسیبؒ کے اثر سے[4] ہے وہ فرماتے ہیں "إذا أقام أربعاً صلی أربعاً" (ذکرہ الترمذی فی الباب)۔ یہی روایت امام طحاویؒ نے

---

[1] ان کے مسلک کا مدار حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت مرفوعہ پر ہے جو امام ترمذیؒ نے اسی باب میں تعلیقاً ذکر کی ہے "انہ اقام فی بعض اسفارہ تسع عشرۃ یصلی رکعتین" ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] ہوسکتا ہے کہ حضرت حسن بصریؒ کا استدلال حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت سے ہو "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج من اھلہ لم یصل الا رکعتین حتی یرجع الیہم" طحاوی (ج۱ ص۲۰۱) باب صلاۃ المسافر ۱۲ مرتب

[3] باب الصلاۃ فی السفر (ص۲۴، کذا فی بغیۃ الالمعی فی ذیل نصب الرایۃ (ج۲ ص۱۸۲) باب صلاۃ المسافر ۱۲ م

[4] حضرت سعید بن المسیبؒ کا ایک اثر حنفیہ کے مسلک کے مطابق بھی مروی ہے فرماتے ہیں "اذا قدمت بلدۃ فاقمت خمسۃ عشر یوماً فاتم الصلوۃ"۔ قال النیموی رواہ محمد بن الحسن فی الحجج واسنادہ صحیح۔ آثار السنن (ص۲۱۷) باب من قال ان المسافر یصیر مقیماً بنیۃ اقامۃ خمسۃ عشر یوماً ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

حضرت ابن عمرؓ کے علاوہ حضرت ابن عباسؓ سے بھی نقل کی [1] ہے ۔ حضرت ابن عباسؓ سے دوسری روایت انیس دن کی ہے جسے امام ترمذیؒ نے تعلیقاً نقل کیا [2] ہے ، لیکن یہ روایت اول تو سنداً مرجوح [3] ہے دوسرے اس حالت پر محمول ہے جبکہ اقامت کی نیت نہ کی گئی ہو [4] (اسی طرح وہ تمام روایات جن میں پندرہ دن سے زیادہ کی مدت مذکور ہے وہ بھی اسی پر محمول ہیں) اس کے علاوہ حضرت ابن عباسؓ کی پندرہ دن والی روایت حضرت ابن عمرؓ کی روایت (مذکورہ بالا) سے بھی مؤید [5] ہے ۔ واللہ سبحانہ أعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّطَوُّعِ فِي السَّفَرِ

علامہ نوویؒ شرح مسلم [6] میں لکھتے ہیں " اتفق العلماء علی استحباب النوافل المطلقة فی السفر واختلفوا فی استحباب النوافل الراتبة فترکها ابن عمر وآخرون واستحبها الشافعی واصحابه والجمهور [7] " یعنی عام نوافل مثلاً اشراق، چاشت ،

---

[1] کمافی نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۱۸۳) باب صلاۃ المسافر ، والدرایۃ فی تخریج احادیث الہدایۃ " (ج ۱ ص ۲۱۱ و ص ۲۱۲) باب صلاۃ المسافر ۔ لیکن احقر کو ان دونوں حضرات کا یہ اثر طحاوی میں تلاش بسیار کے باوجود نہ مل سکا ۱۲م

[2] پھر امام ترمذی نے یہی روایت آگے موصولاً بھی ذکر کی ہے ۱۲م

[3] لیکن اسے سنداً مرجوح قرار دینا مشکل ہے اس لئے کہ خود امام ترمذیؒ نے اس روایت کو " حسن غریب صحیح " قرار دیا ہے ، اس کے علاوہ یہ بخاری (ج ۱ ص ۱۴۷ ، باب ، جاء فی التقصیر وکم یقیم حتی یقصر) میں بھی آئی ہے " قال اقام النبی صلی اللہ علیہ وسلم تسعة عشر یقصر فنحن اذا سافرنا تسعة عشر قصرنا وان زدنا اتممنا " ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] پچھلے حاشیہ میں بخاری کے حوالہ سے حضرت ابن عباسؓ کی جو روایت ذکر کی گئی اس کی روشنی میں یہ توجیہ حدیث کے صرف مرفوع حصہ پر جاری ہو سکے گی اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ نے " فنحن اذا سافرنا تسعة عشر قصرنا وان زدنا اتممنا " کہہ کر اپنے مسلک کی وضاحت کردی ہے کہ ان کے نزدیک صرف انیس دن سے زائد دن کی اقامت کی نیت کا اعتبار ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

[5] حضرت ابن عباسؓ کی اپنی تصریح کے بعد اس تائید میں قوت نہیں رہ جاتی ۱۲ مرتب

[6] (ج ۱ ص ۲۴۲) کتاب صلاۃ المسافرین وقصرہا ۱۲م

[7] لیکن حافظ ابن حجرؒ نے علامہ نوویؒ ہی کے حوالہ سے اس مسئلہ (تنفل فی السفر) میں تین قول نقل کئے ہیں ، پہلا

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اوابین اور تہجد وغیرہ مسافر کیلئے سفر میں پڑھنا سب کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے البتہ سنن مؤکدہ جن کو رواتب بھی کہتے ہیں ان کے بارے میں اختلاف ہے ایک جماعت جن میں حضرت ابن عمرؓ بھی شامل ہیں ان کے ترک کی قائل ہے جبکہ امام شافعیؒ اور جمہور ائمہ و علماء ان کے پڑھنے اور استحباب کے قائل ہیں، حنفیہ کے نزدیک بھی اگر گنجائش ہو تو سنن رواتب کے ادا کرنے میں فضیلت ہے اور ترک کر دینے میں کوئی حرج نہیں اس لئے کہ حالت سفر میں سنن رواتب کی آکدیت ختم ہو جاتی ہے[1] البتہ سنت فجر اس سے مستثنیٰ ہے اور سفر میں بھی اس کی آکدیت باقی رہتی ہے لہٰذا اس کی ادائیگی کا اہتمام کرنا چاہیے حضرت ابوہریرہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل فرماتے ہیں "لا تدعوهما (ای رکعتی الفجر) وان طردتكم الخيل[2]"[3] اور خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سفر میں فجر کی سنتیں پڑھنا ثابت ہے امام بخاری فرماتے ہیں[4] "ورکع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی السفر رکعتی الفجر" چنانچہ مسلم شریف[5] میں حضرت ابوقتادہ کی ایک طویل

---

(۱) المنع مطلقاً (۲) الجواز مطلقاً (۳) الفرق بین الرواتب والمطلقة وہو مذہب ابن عمرؓ

اس کے بعد حافظ نے دو قول اور نقل کئے ہیں:-

(۴) الفرق بین اللیل والنہار فی المطلقة (۵) فرق بین ما قبلہا وما بعدہا ___ یعنی رواتب قبلیہ کا جواز اور بعدیہ کا عدم جواز ___ لان التطوع قبلہا لا یظن انہ منہا، لانہ ینفصل عنہا بالاقامة وانتظار الامام غالباً ونحو ذلک بخلاف ما بعدہا فانہ فی الغالب یتصل بہا فقد یظن انہ منہا۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۴۷۶، باب من تطوع فی السفر فی غیر دبر الصلاۃ

ایک قول علامہ ہندوانی کا بھی ہے جسے علامہ عینیؒ نے نقل کیا ہو (۶) الفعل افضل فی حال النزول والترک فی حال السیر" دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۷ ص ۱۴۴) باب من لم یتطوع فی السفر دبر الصلوۃ وقبلہا ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[1] دیکھئے اعلاء السنن (ج ۷ ص ۲۸۹) باب التطوع فی السفر ۱۲ م

[2] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۹) باب فی تخفیفہما (ای رکعتی الفجر) ۱۲ م

[3] دلالة الحديث على تأكد سنة الفجر فی السفر (وغیرہ) ظاہرۃ فان طرد الخیل اکثر ما یکون فی السفر دون غیرہ کذا قال صاحب اعلاء السنن (ج ۷ ص ۱۹۲) باب التطوع فی السفر ۱۲ مرتب

[4] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۹) باب من تطوع فی السفر فی غیر دبر الصلوات وقبلہا ۱۲ م

[5] (ج ۱ ص ۲۳۹) باب قضاء الصلاۃ الفائتۃ واستحباب تعجیل قضائہا ۱۲ م

حدیث میں مروی ہے وہ سفر کے دوران آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نمازِ فجر کے قضا ہونے کا واقعہ نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں "ثم اذّن بلال بالصلاۃ فصلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم رکعتین ثم صلی الغداۃ فصنع کما کان یصنع کل یوم" پھر بعض نے سننِ فجر کے ساتھ مغرب کی سننِ بعدیہ کو بھی ضروری قرار دیا ہے[1]

واضح رہے کہ تطوع فی السفر کے بارے میں مذکورہ اختلاف، روایات کے اختلاف سے پیدا ہوا ہے خود حضرت ابن عمرؓ کی روایات باہم متعارض ہیں۔ ایک روایت میں ان سے مروی ہے "صحبتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فکان لا یزید فی السفر علی رکعتین وابا بکر وعمر وعثمان کذلک"[2] اسی طرح انہی سے مروی ہے "صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم الظہر فی السفر رکعتین وبعدھا رکعتین (کما فی الباب) نیز صلوٰۃ مغرب کے بارے میں بھی ابن عمرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل نقل کیا ہے "والمغرب فی الحضر والسفر سواء لا ینقص فی حضر ولا سفر وھی وتر النہار وبعدھا رکعتین" (کما فی الباب) نیز حفص بن عاصم بن عمر بن الخطابؓ فرماتے ہیں "صحبتُ ابن عمر فی طریق مکۃ قال فصلی لنا الظہر رکعتین ثم أقبل وأقبلنا معہ حتی جاء رحلہ وجلس وجلسنا معہ فحانت منہ التفاتۃ نحو حیث صلی فرأی ناساً قیاماً فقال: ما یصنع ھؤلاء؟ قلت: یسبحون، قال: لو کنت مسبحاً اتممتُ صلاتی،[3]

---

[1] اعلاء السنن (ج ۷ ص ۲۸۸، ۱۵)۔ ونقل العینی فی "العمدۃ" قال ہشام: رأیت محمداً کثیراً لا یتطوع فی السفر قبل الظہر ولا بعدہ ولا یدع رکعتی الفجر والمغرب وما رأیتہ یتطوع قبل العصر ولا قبل العشاء، ویصلی العشاء ثم یوتر (ج ۷، ص ۱۴۴ باب من لم یتطوع فی السفر دبر الصلوٰۃ وقبلہا ۱۲ مرتب

[2] صحیح بخاری (واللفظ لہ ج ۱ ص ۱۴۹) باب من لم یتطوع فی السفر دبر الصلوات وقبلہا، وسننِ ترمذی (ج ۱ ص ۹۷) ابواب السفر، باب التقصیر فی السفر ۱۲ مرتب

[3] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۲) کتاب صلاۃ المسافرین وقصرہا ۱۲ م

[4] مراد ابن عمر انہ لو کان مخیراً بین الاتمام وصلاۃ الراتبۃ لکان الاتمام احب الیہ لکنہ فہم من القصر التخفیف فلذلک کان لا یصلی الراتبۃ ولا یتم۔ کذا فی فتح الباری (ج ۲ ص ۴۷۶) باب من لم یتطوع فی السفر دبر الصلوٰۃ ۱۲ مرتب

یا ابن اخی ! انی صحبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی السفر فلم یزد علی رکعتین حتی قبضہ اللہ الخ اس کے بعد حضرت ابن عمرؓ نے بالترتیب خلفاء ثلاثہ کا عمل بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے مطابق نقل کیا اور پھر فرمایا " وقد قال اللہ تعالیٰ : لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ " یہ تو حضرت ابن عمرؓ کی روایات تھیں ان کے علاوہ اسی باب میں حضرت براء بن عازبؓ کی روایت مروی ہے " صحبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثمانیۃ عشر سفراً فما رأیتہ ترک الرکعتین إذا زاغت الشمس قبل الظھر "[1] نیز بخاری میں ابن ابی لیلیٰ سے مروی ہے " ما أخبرنا أحد انہ رأى النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الضحی غیر أم ھانئ ذکرت أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم فتح مکۃ اغتسل فی بیتھا فصلی ثمانی رکعات الخ "

ان تمام روایات میں سے بظاہر بعض بعض سے متعارض محسوس ہوتی ہیں اب اگر حنفیہ وجمہور کی بیان کردہ مذکورہ بالا تفصیل کو لیا جائے، اور کہا جائے کہ " سفر میں نوافلِ مطلقہ اور سننِ رواتب دونوں کی اجازت ہے لیکن سوائے سننِ فجر کے سننِ رواتب کے مؤکدہ ہونے کی حیثیت سفر میں باقی نہیں رہتی اور گنجائش کی صورت میں ان کے ادا کرنے کی فضیلت ہے " تو تمام روایات متعارضہ اپنے اپنے محمل پر منطبق ہو جاتی ہیں فلیتأمل واللہ اعلم ۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلٰوةِ الْاِسْتِسْقَاءِ

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج بالناس یستسقی فصلی بھم رکعتین، جھر بالقراءۃ فیھما " استسقاء کے لفظی معنی " طلب السقیا "[2] کے ہیں (یعنی بارش طلب کرنا) صلوۃ الاستسقاء کی مشروعیت پر اجماع ہے اور یہ حدیث اس کی سند ہے۔ امام ابوحنیفہؒ سے جو یہ منقول ہے کہ استسقاء میں کوئی نماز مسنون نہیں[3] اس کا مطلب عموماً صحیح سمجھا

---

[1] (ج ۱ ص ۱۴۹) باب من تطوع فی السفر فی غیر دبر الصلوات وقبلھا ۱۲ م

[2] او طلب السقی وھو الارواء (یعنی سیرابی) ۔ اور شریعت کی اصطلاح میں اس کی تعریف یہ ہے " طلب السقیا علی وجہ مخصوص من اللہ تعالیٰ لانزال الغیث علی العباد ودفع الجدب (قحط سالی) والقحط من البلاد " کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۴۴۹) ۱۲ م

[3] صلاۃ الاستسقاء اذا دام انقطاع المطر مع الحاجۃ الیہ ولا تسن فیھا الجماعۃ عند ابی حنیفۃ رضی اللہ عنہ بل یصلون وحداناً ان احبوا، والاستسقاء عندہ انما ھو الدعاء والاستغفار ۔ وقال شیخ الاسلام یجوز لو صلوا بجماعۃ (باقی بر صفحہ آئندہ)

نہیں گیا دراصل ان کا مقصد یہ ہے کہ سنتِ استسقاء صرف نماز ہی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ محض دعاء و استغفار سے بھی یہ سنت ادا ہو جاتی ہے لقولہ تعالیٰ : " اِسْتَغْفِرُوْا رَبَّکُمْ اِنَّهٗ کَانَ غَفَّارًا یُّرْسِلِ السَّمَآءَ عَلَیْکُمْ مِّدْرَارًا "

اور صرف دعاء و استغفار سے سنت استسقاء کا ادا ہو جانا ابو مروان اسلمیؒ کی روایت سے ثابت ہے " قال خرجنا مع عمر بن الخطاب یستسقی فما زاد علی الاستغفار " لہذا امام ابو حنیفہ کی مراد یہ نہیں ہے کہ صلاۃ استسقاء غیر مسنون ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ثبوت ناقابل انکار ہے۔

پھر نماز استسقاء کے طریقہ میں یہ اختلاف ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک نماز استسقاء عیدین کی طرح بارہ تکبیرات زوائد پر مشتمل ہوتی ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک اس میں تکبیرات زوائد نہیں ہیں بلکہ دوسری نمازوں کی طرح صرف ایک تکبیر تحریمہ ہے۔

لکن لیس بسنۃ فہذا یفید ان الجماعۃ فیہا غیر مکروہۃ بخلاف النفل المطلق ، غنیۃ المستملی المعروف بالکبیری (ص ۴۲۷) صلاۃ الاستسقاء ۱۲ مرتب عفی عنہ

تم اپنے پروردگار سے گناہ بخشواؤ بیشک وہ بڑا بخشنے والا ہے کثرت سے تم پر بارش بھیجے گا ، بیان القرآن سورۂ نوح (آیت ۱۰، ۱۱)

معارف السنن (ج ۴ ص ۴۹۴) بحوالہ عمدۃ القاری ، علامہ عینیؒ نے یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے نقل کی ہے ، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۷ ص ۲۵ باب الاستسقاء وخروج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الخ) لیکن مصنف ابن ابی شیبہ کے حیدر آباد دکن کے مطبوعہ نسخہ میں " فما زاد علی الاستغفار " کے بجائے " فما زاد علی الاستسقاء " کے الفاظ مروی ہیں ، دیکھئے (ج ۲ ص ۴۷۴ من قال لا یصلی فی الاستسقاء) اب اگر " فما زاد علی الاستسقاء " کے الفاظ کو درست قرار دیا جائے تو اس روایت سے استدلال واضح نہ ہو سکے گا۔

البتہ مصنف ابن ابی شیبہ (حوالۂ بالا) ہی میں حضرت شعبیؒ سے مروی ہے " ان عمر بن الخطاب خرج یستسقی فصعد المنبر فقال استغفروا ربکم انہ کان غفارا یرسل السماء علیکم مدرارا ویمددکم باموال وبنین ویجعل لکم جنات ویجعل لکم انہارا استغفروا ربکم انہ کان غفارا ثم نزل فقالوا یا امیر المؤمنین لو استسقیت فقال لقد طلبتہ بمجادیح السماء التی یستنزل بہا المطر " اس سے بھی امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے ۱۲ مرتب

وہو روایۃ عن احمد وہو قول ابن المسیب وعمر بن عبد العزیز ومکحول وابن حریر ، معارف السنن (ج ۴ ص ۴۹۹) ۱۲ م

وہو قول مالک والثوری والاوزاعی واحمد واسحاق وابی ثور وابی یوسف ومحمد فی المشہور عنہ وغیرہما من اصحاب

شافعیہ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت باب سے ہے جسے امام ترمذی نے آگے روایت کیا ہے اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں مروی ہے " وصلی رکعتین کما کان یصلی فی العید " لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ تشبیہ تکبیرات زوائد میں نہیں ہے بلکہ نماز کی تعداد رکعات، خروج الی المیدان اور اجتماع میں ہے کیونکہ اگر اس نماز میں تکبیراتِ زوائد ہوتیں تو صحابۂ کرامؓ اس کی تصریح ضرور فرماتے [1]

" وحوّل رداءہ " چادر کو پلٹنا تفاؤل کیلئے تھا کہ جس حالت میں آئے اس حالت میں واپس نہیں جائیں گے [2]، پھر یہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک امام اور مقتدی دونوں کیلئے مسنون ہے جبکہ حنفیہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک اس کی مسنونیت صرف امام

---

[1] چنانچہ ابن عساکر نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں حضرت ابن عباسؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز استسقاء کی کیفیت ذکر کی ہے " فاستقبل القبلۃ فکبر وہ وصلی باصحابہ رکعتین جہر فیہما بالقراءۃ قرأ فی الاول "اذا الشمس کورت " والثانیۃ " والضحی " ثم قلب رداءہ لتنقلب السنۃ ثم حمد اللہ عز وجل واثنی علیہ ثم رفع یدیہ، فقال: اللہم ضاحت بلادنا الخ " کنز العمال (ج ۸ ص ۲۸۰ رقم ۱۹۳۲) صلاۃ الاستسقاء (الافعال) اور صاحب کنز العمال اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں " ورجالہ ثقات " اس روایت میں حضرت ابن عباسؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز استسقاء کی کیفیت بیان فرمائی ہے لیکن اس میں کہیں تکبیراتِ زوائد کا تذکرہ نہیں۔

نیز معجم طبرانی اوسط میں حضرت انسؓ سے مروی ہے " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استسقی فخطب قبل الصلاۃ واستقبل القبلۃ وحول رداءہ ثم نزل فصلی رکعتین لم یکبر فیہما الا تکبیرۃ ، نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۴۰ و ۲۴۱) باب الاستسقاء ، یہ حدیث حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے نیز اسی باب کے آخر میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں " روی عن مالک بن انس انہ قال: لایکبر فی صلاۃ الاستسقاء کما یکبر فی صلاۃ العیدین (ج ۱ ص ۱۰۰) ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

[2] چنانچہ بعض روایات میں اس کی تصریح ہے، جعفر بن محمد اپنے والد سے نقل کرتے ہیں " استسقی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وحول ردہ لیتحول القحط " سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۶۶ رقم ۲) کتاب الاستسقاء۔ اور ابن عساکرؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں " ثم قلب رداءہ لتنقلب السنۃ (القحط) کنز العمال (ج ۸ ص ۲۸۰ رقم ۱۹۳۲) صلاۃ الاستسقاء (الافعال)۔ نیز طبرانی کی طوالات میں حضرت انسؓ کی حدیث میں یہ الفاظ مروی ہیں " ولکن قلب رداءہ لکی ینقلب القحط الی الخصب " نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۴۳) آخر باب الاستسقاء ۱۲ رشید اشرف کان اللہ لہ وحولہٗ۔

کے حق میں ہے، یہی مسلک ہے حضرت سعید بن المسیبؒ، عروہؒ اور سفیان ثوریؒ کا، حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ روایات میں صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تحویل رداء کا ذکر آیا ہے[1] اور یہ ایک غیر مدرک بالقیاس عمل ہے لہٰذا اپنے مورد پر منحصر رہے گا اور مقتدی کو امام پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا[2]

---

[1] لیکن حافظ زیلعیؒ نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۴۳، باب الاستسقاء) میں فرماتے ہیں: وقول المصنف رحمہ اللہ: " ولا یقلب القوم اردیتہم لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم ینقل عنہ انہ امرہم بذلک " مشکل، لان عدم النقل لیس دلیلاً علی عدم الوقوع وایضاً فالقوم قد حولوا بحضرتہ علیہ الصلاۃ والسلام ولم ینکر علیہم، وتقریر الشارع حکم کما ورد فی مسند احمد (ج ۴ ص ۴۱) فی حدیث عبداللہ بن زید انہ علیہ السلام حول رداءہ فقلبہ ظہراً لبطن وتحول الناس معہ" گویا حافظ زیلعیؒ اس روایت میں " تحول الناس معہ " کے جملہ سے تحویل رداء کے عمل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ لوگوں کی شرکت کو ثابت کر رہے ہیں۔

لیکن علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ اعلاء السنن (ج ۸ ص ۱۵۱، باب الاستسقاء بالدعاء و بالصلاۃ) میں فرماتے ہیں کہ " تحول الناس معہ " کا مطلب یہ نہیں ہے کہ لوگوں نے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تحویل رداء کا عمل کیا اس لئے کہ " تحول " " تحویل " کے معنی میں نہیں بلکہ " انصراف " یعنی پھرنے کے معنی میں آتا ہے، لہٰذا حدیث میں تحویل رداء کے عمل میں شرکت نہیں بلکہ قبلہ کی طرف متوجہ ہونے میں شرکت مراد ہے اس لئے کہ عبداللہ بن زید کی روایت کے الفاظ یہ ہیں " رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین استسقی لنا اطال الدعاء واکثر المسئلۃ، قال: ثم تحول الی القبلۃ وحول رداءہ فقلبہ ظہر البطن وتحول الناس معہ"

لیکن اس پر یہ اشکال ہو سکتا تھا کہ لوگ تو پہلے ہی قبلہ کی طرف متوجہ تھے تو جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ سے فارغ ہو کر لوگوں کی طرف سے منہ پھیر کر قبلہ کی طرف متوجہ ہوئے اس وقت انصراف الی القبلہ میں لوگوں کی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شرکت کیسے ہوئی؟

اس اعتراض کا علامہ عثمانیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ خطبہ سنتے وقت لوگ عموماً امام کی طرف اس طرح متوجہ ہوتے ہیں کہ ان میں سے بہت سے قبلے سے پھر جاتے ہیں اب حدیث میں مراد یہ ہے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ سے فارغ ہو کر قبلہ کی طرف پھرے تو آپ کے ساتھ لوگ بھی صحیح طریقہ سے قبلہ کی طرف متوجہ ہو گئے۔ واللہ اعلم

مزید تفصیل اعلاء السنن میں دیکھی جا سکتی ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] پھر تحویل رداء کی کیفیت علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم (ج ۲ ص ۴۴۱، کتاب صلاۃ الاستسقاء) میں " حلیہ " کے حوالہ سے نقل کی ہے " وقال محمد: یقلب الامام رداءہ اذا مضی صدر من الخطبۃ فان کان مربعاً جعل اعلاہ اسفلہ و اسفلہ اعلاہ وان کان مدوراً جعل الایمن علی الایسر والایسر علی الایمن وان کان قباء جعل البطانۃ خارجاً والظہارۃ داخلاً "

بَابٌ فِي صَلٰوةِ الْكُسُوْفِ [1]

کسوف کے لغوی معنی تغیّر کے ہیں پھر عرفاً یہ لفظ سورج گرہن کے ساتھ خاص ہوگیا، اور خسوف چاند کے گرہن کو کہا جاتا ہے۔

یہاں چند مسائل بحث طلب ہیں:

پہلی بحث یہ ہے کہ بعض ملحدین نے یہ اعتراض کیا ہے کہ کسوف شمس (اسی طرح خسوف قمر) کوئی غیر معمولی واقعہ نہیں ہے بلکہ ایک ایسا واقعہ ہے جو طبعی اسباب کے ماتحت رونما ہوتا ہے جیسے طلوع وغروب، اور اس کا ایک خاص حساب مقرر ہے چنانچہ سالوں پہلے بتایا جاسکتا ہے کہ فلاں وقت کسوف یا خسوف ہوگا، لہٰذا اس واقعہ کو خارق عادت قرار دے کر اس پر گھبرانا اور نماز واستغفار کی طرف متوجہ ہونا کیا معنی رکھتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے، اوّلاً تو کسوف اور خسوف خواہ اسباب طبعیہ کے ماتحت ہوں باری تعالیٰ

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ) تحویل رداء کی مزید تفصیل اور صورتیں عمدۃ القاری (ج ۷ ص ۲۵، باب الاستسقاء وخروج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الاستسقاء) میں دیکھی جاسکتی ہے۔

پھر تحویل رداء کس وقت کی جائے گی اس میں بھی تفصیل ہے، علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: "و وقت التحویل عندنا عند مضی صدر الخطبۃ، وبہ قال ابن الماجشونؒ، وفیہ روایۃ ابن القاسم بعد تمامہا وقیل بین الخطبتین والمشہور عن مالکؒ بعد تمامہا وبہ قال الشافعیؒ، کذا فی العمدۃ (ج ۷ ص ۲۵ باب الاستسقاء الخ۔

پھر استسقاء کی بحث میں اور بھی متعدد مسائل پر کلام ہے مثلاً صلاۃ استسقاء سنت مؤکدہ ہے یا مستحب؟ اس میں قراءت سراً ہے یا جہراً؟ خطبۂ استسقاء نماز سے پہلے ہے یا بعد؟ استسقاء کے موقعہ پر ہاتھ اٹھانے کا کیا طریقہ ہے؟ وغیرہ، ان مسائل کی تفصیل کیلئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۷ ص ۲۴ تا ۶۱) ابواب الاستسقاء، معارف السنن (ج ۴ ص ۴۹۱ تا ۵۰۰)، اعلاء السنن (ج ۸ ص ۱۴۷ تا ۱۵۸) باب الاستسقاء بالدعاء وبالصلاۃ، واللہ الموفق ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] قال طائفۃ من اہل اللغۃ: الکسوف یستعمل فی الشمس والخسوف فی القمر وہو المشہور فی ألسنۃ الفقہاء، واختارہ الفراء وثعلب وادعی الجوہری انہ ہو الأفصح، وقیل ہو المتعین، وقیل: ہو بالعکس، وقیل بالترادف فی الاستعمال لا فی أصل اللغۃ، وانظر للتفصیل "لسان العرب" وشرحی الصحیح العمدۃ والفتح ـــ کذا فی معارف البنوریؒ (ج ۵ ص ۱) ۱۲ ام

کی قدرتِ کاملہ کا مظہر ہیں اس لئے اس کی عظمت وجلال کے اعتراف کیلئے نماز مشروع ہوئی۔

ثانیاً درحقیقت کسوف وخسوف اس وقت کی ایک ادنیٰ جھلک دکھلا دیتے ہیں جب تمام اجرام فلکیہ بے نور ہوجائیں گے، اس اعتبار سے یہ واقعات مذکرِ آخرت ہیں (لہذا ایسے مواقع پر رجوع الی اللہ ہی مناسب ہے) ثالثاً اللہ تعالیٰ کی طرف سے پچھلی امتوں پر جتنے عذاب آئے ان کی شکل یہ ہوئی کہ بعض معمولی امور جو روزمرہ اسباب طبعیہ کے ماتحت ظاہر ہوتے رہتے ہیں اپنی معروف حد سے آگے بڑھ گئے تو عذاب کی شکل اختیار کر گئے مثلاً قوم نوح پر بارش[1] اور قوم عاد پر آندھی[2] وغیرہ، اسی بنا پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں منقول ہے کہ جب تیز ہوائیں چلتیں تو آپ کا چہرہ متغیر ہوجاتا[3] اس ڈر سے کہ کہیں یہ ہوائیں بڑھ کر عذاب کی صورت نہ اختیار کرلیں چنانچہ ایسے مواقع پر آپ بطور خاص دعا و استغفار میں مشغول ہوجاتے[4]۔ اسی طرح یہ کسوف وخسوف بھی اگرچہ طبعی اسباب کے تحت رونما ہوتے ہیں لیکن اگر یہ اپنی معروف حد سے بڑھ جائیں تو عذاب بن سکتے ہیں خاص طور سے جدید سائنس کی تحقیق کے مطابق کسوف وخسوف کے لمحات انتہائی نازک ہوتے ہیں کیونکہ کسوف کے وقت چاند سورج اور زمین کے درمیان حائل ہوجاتا ہے تو سورج اور زمین دونوں اپنی کشش ثقل سے اسے اپنی طرف کھینچنے کی کوشش کرتے ہیں، ان لمحات میں خدانخواستہ اگر کسی ایک جانب کی کشش غالب آجائے تو اجرام فلکیہ کا سارا نظام درہم برہم ہوجائے لہذا ایسے نازک وقت میں رجوع الی اللہ کے سوا چارہ نہیں۔

---

[1] کما فی قولہ تعالیٰ: "فَفَتَحْنَآ اَبْوَابَ السَّمَآءِ بِمَآءٍ مُّنْهَمِرٍ" سورۂ قمر رقم الآیۃ ۱۱، ترجمہ: پس ہم نے کثرت سے برسنے والے پانی سے آسمان کے دروازے کھول دیے ۱۲ مرتب

[2] کما فی قولہ تعالیٰ: "اِنَّآ اَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيْحًا صَرْصَرًا فِيْ يَوْمِ نَحْسٍ مُّسْتَمِرٍّ" سورۂ قمر رقم الآیۃ ۱۹، ترجمہ: ہم نے ان پر ایک سخت ہوا بھیجی ایک مسلسل نحوست کے دن میں۔ ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ حضرت انسؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں "کانت الریح الشدیدۃ اذا ھبت عرف ذلک فی وجہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم" صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۱) ابواب الاستسقاء، باب اذا ھبت الریح ۱۲ مرتب

[4] وقع عند ابی یعلیٰ باسناد صحیح عن قتادۃ عن انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا ھاجت ریح شدیدۃ قال: "اللھم انی اسئلک من خیر ما امرت بہ واعوذ بک من شر ما امرت بہ" کذا فی فتح الباری (ج ۲ ص ۴۲۱ و ۴۲۲) باب اذا ھبت الریح ۱۲ مرتب

دوسری بحث صلوٰۃِ کسوف کی شرعی حیثیت سے متعلق ہے۔ جمہور کے نزدیک صلاۃ کسوف سنت مؤکدہ ہے، بعض مشائخ حنفیہ اس کے وجوب کے قائل ہیں، جبکہ امام مالکؒ نے اسے جمعہ کا درجہ دیا ہے وقیل انہا فرض کفایۃ[1]۔

تیسری بحث صلاۃِ کسوف کے طریقہ سے متعلق ہے، سو حنفیہ کے نزدیک صلوٰۃ کسوف اور عام نمازوں میں کوئی فرق نہیں (چنانچہ اس موقعہ پر دو رکعتیں معروف طریقہ کے مطابق ادا کی جائیں گی[2])، جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صلوٰۃ کسوف کی ہر رکعت دو رکوعوں پر مشتمل ہے[3]۔

ان حضرات کا استدلال حضرت عائشہؓ[4]، حضرت اسماءؓ[5]، حضرت ابن عباسؓ[6]، حضرت عبد اللہ بن عمرو ابن العاصؓ[7] اور حضرت ابوہریرہؓ[8] وغیرہ[9] کی معروف روایات سے ہے جو صحاح میں مروی ہیں اور ان میں

---

[1] دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۷ ص ۶۱) کتاب الکسوف، باب الصلاۃ فی کسوف الشمس۔ ثم ان الجماعۃ فی صلاۃ الکسوف سنۃ عندنا بشرط وجود من یقیم الجمعۃ والأعیاد و إلا صلّوا فرادی، وذھب بعض فقہاء الحنفیۃ إلی وجوب الجماعۃ، کما فی البحر وغیرہ عن السراج الوھاج۔ معارف السنن (ج ۵ ص ۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] وفی البدائع (ج ۱ ص ۲۸۱) قال فان لم یقم الامام حینئذ صلی الناس فرادی ان شاء وا رکعتین وان شاء وا اربعًا، والاربع افضل اھ، ومثلہ فی رد المحتار عن المعراج، ولکن ہذا فی صورۃ اداء صلوٰتہ انفراداً لا جماعۃً نعم فی الدر المختار عن المجتبیٰ مطلقاً، وظاہر الروایۃ ہو الرکعتان الی ان تنجلی، تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲) ۱۲ مرتب

[3] وقال بعض اصحابہم بجواز الرکوعات الی اربع فی رکعۃ واحدۃ ایضًا، کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲) نقلاً عن العمدۃ ۱۲ م

[4] کما فی روایۃ مسلم (ج ۱ ص ۲۹۶، کتاب الکسوف) وفیہا "فاقترأ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قراءۃ طویلۃ ثم کبر فرکع رکوعًا طویلا ثم رفع راسہ فقال سمع اللہ لمن حمدہ ربنا ولک الحمد ثم قام فاقترأ قراءۃ طویلۃ ہی ادنی من القراءۃ الاولی ثم کبر فرکع رکوعًا طویلاً ہو ادنی من الرکوع الاول ثم قال سمع اللہ لمن حمدہ ربنا ولک الحمد ثم سجد، واخرجہ البخاری بتغیر فی اللفظ (ج ۱ ص ۱۴۵) ابواب الکسوف، باب لا تنکسف الشمس لموت احد ولا لحیاتہ ۱۲ مرتب

[5] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۸) کتاب الکسوف ۱۲ م

[6] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۳) باب صلاۃ الکسوف جماعۃ ۱۲ مرتب

[7] کما فی الصحیحین للبخاری (ج ۱ ص ۱۴۳ باب طول السجود فی الکسوف) ولمسلم (ج ۱ ص ۲۹۹، کتاب الکسوف) ۱۲ مرتب

[8] کما عند النسائی (ج ۱ ص ۲۱۸) کتاب الکسوف، باب کیف صلوٰۃ الکسوف ۲ مرتب

[9] مثلاً حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت صحیح مسلم میں مروی ہے دیکھئے (ج ۱ ص ۲۹۷) ۱۲ مرتب

دو رکوع کی تصریح پائی جاتی ہے۔

حنفیہ کا استدلال ان احادیث سے ہے جو ایک رکوع پر دلالت کرتی ہیں۔

① صحیح بخاری[1] میں حضرت ابوبکرہؓ کی روایت "خسفت الشمس علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم فخرج یجر رداءه حتی انتهی الی المسجد وثاب الیه الناس فصلی بهم رکعتین"۔ اور نسائی[2] میں حضرت ابوبکرہؓ کی اس روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "فصلی رکعتین کما تصلون"۔

② دوسری دلیل نسائی[3] میں حضرت سمرہ بن جندب کی ایک طویل روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں "فصلی فقام کاطول قیام ما قام بنا فی صلوٰة قط ما نسمع له صوتا ثم رکع بنا کاطول رکوع ما رکع بنا فی صلوٰة قط ما نسمع له صوتا ثم سجد بنا کاطول سجود ما سجد بنا فی صلوٰة قط لا نسمع له صوتا ثم فعل ذلك فی الرکعة الثانیة مثل ذلك" اس میں صرف ایک ہی رکوع کا ذکر ہے۔

③ تیسری دلیل حضرت نعمان بن بشیرؓ کی روایت ہے یہ بھی سنن نسائی[4] میں مروی ہے "قال اذا خسفت الشمس والقمر فصلوا کاحدث صلاة صلیتموها"۔

---

[1] (ج ۱ ص ۱۴۵) باب الصلوٰة فی کسوف القمر ۱۲ م

[2] (ج ۱ ص ۲۲۳) باب الامر بالدعاء فی الکسوف۔ نسائی ہی میں حضرت ابوبکرہ ہی کی ایک دوسری روایت میں "صلی رکعتین مثل صلوٰتکم ہذہ" کے الفاظ مروی ہیں (ج ۱ ص ۲۲۱، قبیل باب "قدر القراءة فی صلوٰة الکسوف") اور ابن حبان اور حاکم کی روایت میں بھی "فصلی بہم رکعتین مثل صلوٰتکم" کے الفاظ مروی ہیں، التلخیص الحبیر، ج ۲ ص ۸۸ و ۸۹ رقم ۶۹۸ کتاب صلوٰة الکسوف ۱۲ مرتب

[3] (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلاة الکسوف، واخرجه ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۶۸) کتاب الکسوف، باب من قال اربع رکعات ۱۲ مرتب

[4] (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلاة الکسوف۔ نسائی ج ۱ ص ۲۱۹ و ۲۲۰ ہی میں حضرت نعمان بن بشیرؓ سے یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ بھی مروی ہے "ان رسول الله صلی الله علیه وسلم صلی حین انکسفت الشمس مثل صلوٰتنا یرکع ویسجد" ۱۲ مرتب

(۴) چوتھی دلیل نسائیؒ ہی میں قبیصہ بن مخارق ہلالی کی روایت ہے "قال کسفت الشمس ونحن اذ ذاک مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ فخرج فزعا یجر ثوبہ فصلی رکعتین اطالھما فوافق انصرافہ انجلاء الشمس فحمد اللہ واثنی علیہ ثم قال: ان الشمس والقمر آیتان من آیات اللہ وانھما لا ینکسفان لموت احد ولا لحیاتہ فاذا رأیتم من ذلک شیئا فصلوا کاحدث صلوۃ مکتوبۃ صلیتموھا"

(۵) مسند احمد میں حضرت محمود بن لبید کی روایت ہے جس میں وہ کسوف اور صلاۃ کسوف کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "ثم قام رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقرأ

لہ (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلاۃ الکسوف، واخرجہ ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۶۸) کتاب الکسوف، باب من قال اربع رکعات۔ یہ روایت حضرت بلالؓ سے بھی مرفوعاً مروی ہے "ان الشمس والقمر لاینکسفان لموت احد ولالحیاتہ ولکنھما آیتان من آیات اللہ فاذا رأیتم ذلک فصلوا کاحدث صلاۃ صلیتموہا (قال الہیثمی) رواہ البزار والطبرانی فی الاوسط والکبیر وعبدالرحمن بن ابی لیلیٰ لم یدرک بلالاً وبقیۃ رجالہ ثقات، .... لیکن اس انقطاع کے بارے میں علامہ بنوریؒ معارف (ج ۵ ص ۱۶) میں لکھتے ہیں؛ ولا یضر ھذا الانقطاع للشواہد المتصلۃ التی سبقت علی ان الغالب ان الواسطۃ صحابی وعلی الاقل من کبار التابعین فلا یضر مثل ہذا الانقطاع اصلاً عند التحقیق اھ ۱۲ مرتب عفی عنہ

لہ یعنی جب تم ان نشانیوں میں سے کوئی چیز دیکھو تو اس طرح نماز پڑھو جیسی فرض نماز تم نے ابھی تھوڑی دیر پہلے پڑھی تھی۔ یہاں " احدث صلاۃ مکتوبۃ صلیتموھا " سے مراد صلوۃ فجر ہے جس سے معلوم ہوا کہ صلوۃ کسوف کو نماز فجر کے ساتھ تشبیہ دی جارہی ہے لہذا نماز کسوف کے رکوع بھی نماز فجر کی طرح ہوں گے، اور نماز فجر کے "احدث صلوۃ" کا مصداق ہونے کی دلیل بخاری وبیہقی میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صلاۃ کسوف چاشت کے وقت ادا فرمائی تھی دیکھئے بخاری (ج ۱ ص ۱۴۳، ابواب الکسوف، باب التعوذ من عذاب القبر فی الکسوف) وسنن کبریٰ (ج ۳ ص ۳۲۳، کتاب صلوۃ الخسوف، باب کیف یصلی فی الخسوف) لہذا اس سے پہلے کی " احدث صلاۃ مکتوبۃ " کا مصداق نماز فجر ہی ہو سکتی ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

لہ (قال الہیثمی) رواہ احمد ورجالہ رجال الصحیح، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۰۷) باب الکسوف ۱۲ مرتب

بعض "الذاریات" ثم رکع ثم اعتدل ثم سجد سجدتین ثم قام ففعل کما فعل الاولیٰ "

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ حضرت محمود بن لبید کا سماع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں ہے لیکن علامہ نیموی نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے مفصل دلائل کے ساتھ ان کا سماع ثابت کیا ہے[1] اور اگر بالفرض سماع ثابت نہ بھی ہو تو زیادہ سے زیادہ یہ حدیث مرسل ہوگی جو جمہور کے نزدیک حجت ہے۔

ان تمام روایات سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صلاۃ کسوف کو نماز فجر کی طرح پڑھنے کا حکم دیا اور اس میں کوئی نیا طریقہ اختیار کرنے کی تلقین نہیں فرمائی۔

جہاں تک ائمہ ثلاثہ کی مستدل روایات کا تعلق ہے سو ان کا جواب بعض حنفیہ نے یہ دیا ہے[2] کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کسوف میں نہایت طویل[3] رکوع فرمایا تھا جب کافی دیر ہوگئی تو درمیانی صفوں کے حضرات نے یہ خیال کیا کہ کہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اٹھ نہ گئے ہوں جس کی بناء پر بعض صحابہ کرام نے رکوع سے اٹھ کر آپ کو دیکھا اور جب یہ نظر آیا کہ آپ ابھی تک رکوع میں ہیں تو دوبارہ رکوع میں چلے گئے، ان سے پیچھے والے لوگوں نے یہ سمجھا کہ یہ دوسرا رکوع ہوا ہے۔

یہ جواب خاصا مشہور ہے لیکن اس پر اطمینان نہیں ہوتا کیونکہ اول تو حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب کے الفاظ یہ ہیں "انہ صلی فی کسوف فقرأ ثم رکع ثم قرأ ثم رکع ثم سجد سجدتین والاخری مثلھا" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں رکوعوں کے درمیان قرارت بھی ہوئی تھی دوسرے اس لئے کہ اگر بالفرض پچھلی صفوں کے صحابہ کرامؓ کو ایسی غلط فہمی ہوئی ہوتی تو نماز کے بعد وہ زائل ہوجانی چاہئے تھی کیونکہ صحابہ کرامؓ نماز کا بہت اہتمام فرماتے تھے اور کوئی غیر معمولی بات

---

[1] دیکھئے التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۶۵) باب کل رکعۃ برکوع واحد ۱۲ مرتب

[2] کما فی "بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع" (ج ۱ ص ۲۸۱ فصل فی صلوۃ الکسوف والخسوف) و "فتح القدیر" (ج ۱ ص ۴۳۵) باب صلاۃ الکسوف ۱۲ مرتب

[3] جیسا کہ روایات میں اس کا ذکر ہے مثلاً ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن عمرو کی روایت " قال انکسفت الشمس علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یکد یرکع ثم رکع فلم یکد یرفع ثم رفع فلم یکد یسجد الخ " (ج ۱ ص ۱۶۹، کتاب الکسوف، باب من قال یرکع رکعتین) ۱۲ مرتب

ہوتی تو اس کی تحقیق کرلیا کرتے تھے لہٰذا یہ بات بہت بعید ہے کہ پچھلی صفوں کے صحابۂ کرام تمام عمر اس غلط فہمی میں مبتلا رہے ہوں اور ان پر حقیقتِ حال واضح نہ ہوسکی ہو۔

لہٰذا صحیح توجیہ وہ ہے جسے صاحبِ بدائع[1]، حضرت شیخ الہندؒ[2] اور حضرت شاہ صاحبؒ[2] نے اختیار کیا ہے، اور وہ یہ کہ صلوٰۃ الکسوف میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بلاشبہ دو رکوع ثابت ہیں بلکہ پانچ رکوع تک کا بھی روایات میں ثبوت ملتا ہے[3] لیکن یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی اور واقعہ یہ تھا کہ اس نماز میں بہت سے غیر معمولی واقعات پیش آئے اور آپ کو جنت اور جہنم کا نظارہ

---

[1] بدائع (ج۱ص۲۸۱) فصل فی صلوٰۃ الکسوف والخسوف۔ فنقل العلامۃ الکاسانی عن الشیخ ابی منصور عن ابی عبداللہ البلخی انہ قال: ان الزیادۃ ثبتت فی صلوٰۃ الکسوف لا للکسوف بل لأحوالٍ اعترضت حتی روی أنہ صلی اللہ علیہ وسلم تقدم فی الرکوع حتی کان کمن یأخذ شیئا ثم تاخر کمن ینفر عن شئ فیجوز ان تکون الزیادۃ منہ باعتراض تلک الاحوال، فمن لا یعرفہا لایسع التکلم فیہا، ویحتمل ان یکون فعل ذلک لانہ سنۃ فلما اشکل الامر لم یعدل عن المعتمد علیہ الا بیقین ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] و[2] کما فی معارف السنن للبنوریؒ (ج۵ص۱۸) ۱۲ م

[3] ایک اور دو رکوع والی روایات ہم پیچھے ذکر کرچکے ہیں، حضرت عائشہؓ کی ایک روایت میں تین رکوعوں کا بھی تذکرہ ہے چنانچہ وہ فرماتی ہیں "فقام بالناس قیاما شدیدا یقوم بالناس ثم یرکع ثم یقوم ثم یرکع ثم یقوم ثم یرکع فرکع رکعتین فی کل رکعۃ ثلاث رکعات، رکع الثالثۃ ثم سجد" سنن نسائی (ج۱ص۲۱۵) باب کیف صلاۃ الکسوف، نسائی ہی میں حضرت ابن عباسؓ کی ایک روایت میں چار چار رکوع کا ذکر ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی لکسوف الشمس ثمانی رکعات واربع سجدات" (ج۱ص۲۱۴) اول روایۃ فی "باب کیف صلاۃ الکسوف"، اور سنن ابی داؤد میں حضرت ابی بن کعب کی روایت میں پانچ رکوع کا ذکر ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی بہم وقرأ سورۃ من الطول ورکع خمس رکعات وسجد سجدتین ثم قام الثانیۃ فقرأ سورۃ من الطول ورکع خمس رکعات وسجد سجدتین ثم جلس" دیکھئے (ج۱ص۱۶۷) باب من قال اربع رکعات، لیکن علامہ نیمویؒ آثار السنن (ص۲۶۱، باب صلاۃ الکسوف بخمس رکوعات فی کل رکعۃ) میں فرماتے ہیں، رواہ ابوداؤد وفی اسنادہ لین وہی مرویۃ بسند قوی فی تہذیب الآثار لابن جریر، کما نقل البنوری عن الشیخ الانور نور اللہ مرقدہ فی المعارف (ج۵ص۳)

۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

کرایا گیا[۱]، لہٰذا اس نماز میں آپ نے غیر معمولی طور پر کئی رکوع فرمائے لیکن یہ رکوع جزو صلاۃ نہیں تھے بلکہ سجدۂ شکر کی طرح رکوعاتِ تخشع[۲] تھے جو آپ کی خصوصیت تھے اور ان کی ہیئت نماز کے عام رکوعوں سے کسی قدر مختلف تھی۔ یہی وجہ ہے کہ بعض صحابہ کرامؓ نے ان رکوعاتِ تخشع کو شمار کیا اور ایک سے زائد رکوع کی روایت کردی اور بعض نے ان کو شمار نہیں کیا، اس کی دلیل یہ ہے کہ اول تو ان رکوعاتِ زائدہ میں روایات کا اختلاف ہے جس کی کوئی توجیہ اس کے سوا ممکن نہیں[۳] دوسرے نماز کے بعد آپ نے جو خطبہ[۴] دیا اس میں آپ نے صراحتاً امت کو یہ حکم دیا کہ "فاذا رأیتم من ذلک شیئاً فصلوا کأحدث صلاۃ مکتوبۃ صلیتموھا[۵]"، اس حدیث میں آپ نے نہ صرف امت کو ایک سے زائد رکوع کی تعلیم نہیں دی بلکہ اس کے خلاف تصریح فرمائی کہ یہ نماز فجر کی نماز کی طرح ادا کرو اگر ایک سے زائد رکوع جزو صلاۃ ہوتے تو آپ یہ حکم نہ دیتے۔

شافعیہ اس حکم کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ نماز فجر کے ساتھ تشبیہ تعداد رکوع میں نہیں بلکہ تعداد رکعات میں ہے یعنی فجر کی نماز کی طرح صلوٰۃ کسوف کی بھی دو رکعتیں ادا کی جائیں۔

لیکن یہ تاویل[۶] اس لئے درست معلوم نہیں ہوتی کہ اگر صرف تعداد رکعات کی بات ہوتی

---

[۱] کما فی روایۃ ابن عباسؓ "قالوا یا رسول اللہ رأیناک تناولت شیئاً فی مقامک ثم رأیناک تکعکعت فقال انی رأیت الجنۃ وتناولت عنقوداً ولو اصبتہ لأکلتم منہ ما بقیت الدنیا وأریت النار فلم ار منظراً کالیوم قط افظع (اقبح واشنع)، صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۴) باب صلوۃ الکسوف جماعۃ، و رواہ مسلم (ج ۱ ص ۲۹۸) کتاب الکسوف، واخرجہ النسائی (ج ۱ ص ۲۲۱) قدر القراءۃ فی صلاۃ الکسوف

[۲] سجدۂ تخشع کا ثبوت قولاً و فعلاً وارد ہوا ہے "عن عکرمۃ قال قیل لابن عباس بعد صلاۃ الصبح ماتت فلانۃ لبعض ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسجد فقیل لہ أتسجد ہٰذہ الساعۃ فقال ألیس قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: "اذا رأیتم آیۃ فاسجدوا" فای آیۃ اعظم من ذہاب ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ترمذی (ج ۲ ص ۲۵۲) ابواب المناقب باب فی فضل ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم

علامہ بنوریؒ نے مستدرک حاکم کے حوالے سے سند جید کے ساتھ حضرت انسؓ کی روایت نقل کی ہے "قال لما دخل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکۃ یوم الفتح استشرفہ الناس، فوضع رأسہ علیٰ رحلہ متخشعاً"، معارف (ج ۵ ص ۱۹) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۳] وثبت عن ابن عباس من عملہ تعددہ (ای الرکوع) فی الاولیٰ لا الثانیۃ وہکذا صلوٰۃ الآیات، کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۹) اس سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ زائد رکوعات، رکوعاتِ تخشع تھے۔ ۱۲ مرتب

[۴] کما فی روایۃ قبیصۃ بن مخارق عند النسائی (ج ۱ ص ۲۱۹ باب کیف صلوۃ الکسوف) "فصلی رکعتین اطالہما فوافق انصرافہ انجلاء الشمس، فحمد اللہ واثنیٰ علیہ ثم قال ان الشمس والقمر آیتان من آیات اللہ وانہما لا ینکسفان لموت احد ولا لحیاتہ فاذا رأیتم الخ ۱۲ مرتب

[۵] نسائی (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلاۃ الکسوف، ۱۲ مرتب [۶] اس تاویل کے تفصیلی جواب کیلئے دیکھئے معارف السنن ج ۵ ص ۲۰ ۱۲

تو آپ نماز فجر سے تشبیہ دیتے، بجائے خود ہی صلوٰۃ کسوف سے تشبیہ دیتے یعنی یہ فرماتے کہ "صلوا کما رأیتموني أصلي" لیکن آپ نے ایسا کرنے کے بجائے نماز فجر کے ساتھ جو تشبیہ دی وہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ آپ کی نماز میں کچھ ایسی خصوصیات تھیں جن کا حکم امت کو دینا منظور نہیں تھا، چنانچہ آپ کی وفات کے بعد حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے عہد خلافت میں صلوٰۃ کسوف ایک ہی رکوع کے ساتھ پڑھی کما رواہ البزار[1]، نیز حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے بھی صلاۃ الکسوف ایک رکوع کے ساتھ ادا فرمائی[2]۔

شافعیہ عام طور سے یہ کہتے ہیں کہ حنفیہ کی روایات دوسرے رکوع سے ساکت ہیں اور ہماری روایات ناطق ہیں، والناطق مقدم علی الساکت؟

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اس اصول پر عمل کرنا ہے تو پھر پانچ رکوع واجب ہونے چاہئیں کیونکہ پانچ رکوع کی روایات زیادہ ناطق ہیں حالانکہ پانچ رکوعات کو آپ بھی ضروری قرار نہیں دیتے، حقیقت یہ ہے کہ ہم ناطق روایات پر زیادہ عمل پیرا ہیں کیونکہ ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو سے زیادہ رکوع فرمائے ہیں لیکن ان زائد رکوعات کو ہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر محمول کرتے ہیں، بہرحال ہم کسی زیادتی کے منکر نہیں بخلاف شافعیہ کے کہ وہ تیسرے، چوتھے اور پانچویں رکوع کے منکر ہیں اور صرف دو رکوع کی روایات کو قبول کرتے ہیں جبکہ تین چار پانچ رکوع کی روایات مثبتِ زیادت بھی ہیں اور شافعیہ کے مسلک پر ان کی کوئی توجیہ ممکن نہیں۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے ان روایات کو معلول قرار دینے کی کوشش کی ہے[3] لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان میں فنی خرابی نہیں اور ان کے رجال ثقات ہیں لہٰذا ان کو رد کرنا بلا دلیل ہے نیز اکابر محدثین

---

[1] عن ابی شریح الخزاعی قال کسفت الشمس فی عہد عثمان فصلّی بالناس تلک الصلوٰۃ رکعتین وسجد سجدتین فی کل رکعۃ الخ (قال الہیثمی) رواہ احمد وابو یعلیٰ والطبرانی فی الکبیر والبزار ورجالہ موثقون، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۰۶ و ۲۰۷) باب الکسوف ۱۲ مرتب

[2] انظر شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۶۳) باب صلوٰۃ الکسوف کیف ہی ؟ (قبیل باب القراءۃ فی صلاۃ الکسوف الخ) وراجع للتفصیل المعارف للعلامۃ البنوری (ج ۵ ص ۲۱) ۱۲ مرتب

[3] کما نُقِلَ فی المعارف (ج ۵ ص ۸) ۱۲ مرتب

نے ان روایات کو نہ صرف صحیح قرار دیا ہے بلکہ امام اسحاق بن راہویہؒ، امام ابن خزیمہؒ اور بعض دوسرے حضرات مجتہدین نے ان پر عمل بھی کیا ہے اور وہ اس بات کے قائل ہیں کہ دو سے لیکر پانچ تک ہر عدد جائز ہے۔[1]

حاصل کلام یہ کہ حنفیہ کی وجوہ ترجیح یہ ہیں :۔

① تعدادِ رکوع کی تمام روایات فعلی ہیں جبکہ حنفیہ کے مستدلات قولی بھی ہیں اور فعلی بھی۔

② حنفیہ کے مستدلات عام نمازوں کے اصول کے مطابق ہیں۔

③ حنفیہ کے قول پر تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے اور شافعیہ کے قول پر بعض روایات کو چھوڑنا پڑتا ہے کما بینّا۔

④ اگر کسوف میں تعددِ رکوع کا حکم ہوتا تو یہ ایک غیر معمولی بات ہوتی اور ممکن نہیں تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس حکم کو واضح طور سے بیان نہ فرمائیں حالانکہ آپ نے کسوف کے بارے میں ایک پورا خطبہ بھی دیا مگر آپ سے کوئی ایک قول بھی ایسا مروی نہیں جس میں تعددِ رکوع کی تعلیم دی گئی ہو۔

عہد رسالت میں کسوف شمس صرف ایک مرتبہ ہوا؛

پھر صلاۃ الکسوف کی متعارض روایات میں تطبیق دینے کیلئے بعض حضراتؒ نے یہ کہا ہے کہ صلاۃ الکسوف عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں کئی بار پڑھی گئی اور ہر بار اس کے پڑھنے کا طریقہ مختلف رہا ہے۔

لیکن یہ صحیح نہیں، اس لئے کہ عہد رسالت میں کسوف صرف ایک ہی مرتبہ روایۃً ودرایۃً ثابت ہے۔ اوّل تو اس لئے کہ کسوف کی تقریباً تمام روایات میں یہ تصریح ہے کہ آپ نے نماز کے بعد جو خطبہ دیا[2] اس میں فرمایا کہ کسی کی موت سے کسوف کا کوئی تعلق نہیں، یہ بات آپ نے لوگوں کے اس خیال باطل کی تردید میں فرمائی تھی[3] کہ کسوف آپ کے صاحبزادے حضرت

---

[1] منہم اسحاق بن راہویہ وابن جریر وابن المنذر، کما حکاہ النووی فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۵) کتاب الکسوف ۱۲ م

[2] کما فی روایۃ قبیصۃ بن مخارق عند النسائی (ج ۱ ص ۲۱۹، باب کیف صلاۃ الکسوف) فصلی رکعتین اطالہما فوافق انصرافہ انجلاء الشمس فحمد اللہ واثنی علیہ ثم قال: ان الشمس والقمر آیتان من آیات اللہ وانہما لا ینکسفان لموت احد ولا لحیاتہ الخ ۱۲ مرتب

[3] وورد فی روایۃ نعمان بن بشیرؓ " فلم یزل یصلی بنا حتی انجلت، فلما انجلت قال: ان ناساً یزعمون ان الشمس والقمر لا ینکسفان الا لموت عظیم من العظماء ولیس کذلک، نسائی (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلاۃ الکسوف ۱۲ م

ابراہیم کی وفات کی بنا پر ہوا۔ اب یہ تو ممکن نہیں کہ ہر مرتبہ کسوف کے موقعہ پر حضرت ابراہیم کی موت واقع ہوئی ہو لہٰذا اس میں تعدد کا کیا سوال ہو سکتا ہے؟ دوسرے ماہرین فلکیات نے حساب لگاکر باتفاق یہ بتایا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں کسوف صرف ایک ہی مرتبہ پیش آیا تھا[2] لہٰذا متعارض روایات کی صحیح توجیہ اور تطبیق وہی ہے جو ہم نے پہلے ذکر کی۔

چوتھی بحث (از مرتب غفرلہٗ) قولہ "ویری اصحابنا ان یصلی صلوٰۃ الکسوف فی جماعۃ فی کسوف الشمس والقمر" امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ[3] کے نزدیک خسوف قمر میں جماعت مشروع نہیں، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، ابوثور اور دوسرے محدثین کے نزدیک جماعت مشروع ہے۔[4]

امام شافعیؒ کے پاس اس بارے میں کوئی خاص دلیل موجود نہیں، وہ روایات کے عموم[5] سے استدلال کرتے ہوئے صلاۃ خسوف کو صلاۃ کسوف پر قیاس کرتے ہیں جبکہ اس بارے میں حنفیہ ومالکیہ کا استدلال اس سے ہے کہ عہد نبوی میں جمادی الاخری ۴ھ میں جب چاند گرہن ہوا تو آپ نے اس کے لئے جماعت کا اہتمام نہیں فرمایا کما ذکرہ ابن الجوزی[6]، لہٰذا صلاۃ خسوف کے لئے جماعت مسنون نہیں اور اس کو کسوف پر قیاس بھی نہیں کیا جا سکتا۔

---

[1] فورد فی روایۃ ابی بکرۃؓ: انہما لا ینکسفان لموت احد ولا لحیاتہ فاذا رأیتم ذلک فصلوا حتی یکشف ما بکم وذلک ان ابنا لہ مات یقال لہ ابراہیم فقال لہ ناس فی ذلک، نسائی (ج۱ ص۲۲۱) باب کیف صلوٰۃ الکسوف ۱۲ مرتب

[2] کما حققہ محمود باشا الفلکی المصری فی رسالتہ "نتائج الافہام فی تقویم العرب قبل الاسلام" وذکر فیہ بان الکسوف فی عہدہ صلی اللہ علیہ وسلم وقع مرۃ یوم ما مات فیہ ابراہیم (ابن النبی صلی اللہ علیہ وسلم) وذلک فی السنۃ العاشرۃ من الہجرۃ، الملتقط من المعارف (ج۵ ص۵) ۱۲ مرتب

[3] وقیل: الجماعۃ جائزۃ عندنا (ای الحنفیۃ) لکنہا لیست بسنۃ لتعذر اجتماع الناس باللیل وانما یصلی کل واحد منفرداً، کذا فی عمدۃ القاری (ج۵ ص۳۰۳، باب بلا ترجمۃ بعد باب ما یقرأ بعد التکبیر) ۱۲ مرتب

[4] کذا فی المعارف (ج۵ ص۲۸) وفی العینی (ج۵ ص۳۰۳): وعند مالک لا صلوٰۃ فیہ ۱۲ مرتب

[5] فعندہ یصلی للخسوف کما یصلی للکسوف بجماعۃ ورکوعین وبالجہر بالقراءۃ وبخطبتین بینہما جلسۃ وبہ قال احمد واسحاق الا فی الخطبۃ، کذا فی العمدۃ (ج۵ ص۳۰۳) ۱۲ مرتب

[6] مثلاً حضرت ابو مسعودؓ کی روایت مرفوعہ "ان الشمس والقمر لا ینکسفان لموت احد ولکنہما آیتان من آیات اللہ عزوجل فاذا رأیتموہا فصلوا" نسائی (ج۱ ص۲۱۴) باب الامر بالصلاۃ عند کسوف القمر ۱۲ م [7] انظر "العمدۃ" (ج۵ ص۳۰۳) ۱۲ مرتب

لتعذر اجتماع الناس من اطراف البلد بالليل بخلاف كسوف الشمس۔ واللہ اعلم۔

بَابُ كَيْفَ الْقِرَاءَةُ فِي الْكُسُوفِ

عن سمرة بن جندب قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في كسوف لا نسمع له صوتًا[1]۔ صلاۃ کسوف سے متعلق ایک بحث یہ ہے کہ اس میں قرارت سرًّا ہوگی یا جہرًا ؟ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک نماز کسوف میں اخفاءِ قرارت مسنون ہے جبکہ امامِ احمدؒ، امام اسحاق اور حنفیہ میں سے صاحبینؒ کے نزدیک جہر قرارت مسنون ہے، امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے (جبکہ ابن جریرؒ کے نزدیک دونوں طریقوں کا اختیار ہے)۔

اخفاء کے بارے میں جمہور کی دلیل حضرت سمرۃ بن جندبؓ کی حدیثِ باب[1] ہے نیز صحیحین[2] میں حضرت ابن عباسؓ[3] کی روایت مروی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں " فقام قیامًا طویلًا نحوًا من قراءۃ سورۃ البقرۃ " اس میں لفظ " نحوًا " اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قرارت سرّی تھی کیونکہ اگر جہری ہوتی تو صیغۂ جزم استعمال کیا جاتا، نیز محمود بن لبید کی روایت میں مروی

---

[1] ورواہ النسائی ایضًا فی سننہ (ج ۱ ص ۲۲۲) کتاب الکسوف، باب ترک الجہر فیہا بالقراءۃ۔ لیکن قائلین جہر کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ " لا نسمع لہ صوتًا " کا جملہ آپؐ کے جہر کی نفی نہیں کرتا بلکہ ہو سکتا ہے کہ آپ نے جہر کیا ہو لیکن کثرتِ ہجوم اور دوری کی وجہ سے حضرت سمرۃؓ وغیرہ نے آپ کی قرارت نہ سنی ہو، واللہ اعلم، ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۳) ابواب الکسوف، باب صلاۃ الکسوف جماعۃ، اور مسلم میں یہ الفاظ مروی ہیں " فقام قیامًا طویلًا قدر نحو سورۃ البقرۃ (ج ۱ ص ۲۹۸) کتاب الکسوف ۱۲ مرتب

[3] نیز حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت مروی ہے " قال صلیت الیٰ جنب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم کسفت الشمس فلم اسمع لہ قراءۃ " (قال النیمویؒ) رواہ الطبرانی واسنادہ حسن، آثار السنن (ص ۲۶۶) باب الاخفاء بالقراءۃ فی صلوۃ الکسوف، اور مسند احمد اور مسند ابو یعلیٰ میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے " صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم الکسوف فلم اسمع منہ فیہا حرفًا من القراءۃ " اس روایت سے متعلقہ تفصیل کیلئے دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۳۲)

ہے" ثمّ قام فقرأ نیانی بعض "المّر کیت" ثم رکع ثم اعتدل ثم سجد سجدتین ثم قام ففعل مثل ما فعل فی الاولیٰ " یہ روایت رکوع اور قرارت کے اخفار دونوں مسئلوں میں حنفیہ کی دلیل ہے۔

صلاۃ کسوف میں قرارت کے جہری ہونے پر صاحبینؒ اور امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال اسی باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے" ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوۃ الکسوف وجھر بالقراءۃ فیھا[2]"

جمہور اس حدیث کو صلاۃ الخسوف پر محمول کرتے ہیں البتہ متاخرین حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر مقتدیوں کے اکتا جانے کا اندیشہ ہو تو صلاۃ کسوف میں بھی جہر کیا جا سکتا ہے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلٰوةِ الْخَوْفِ[2]

صلوۃ الخوف جمہور کے نزدیک سب سے پہلے غزوۂ ذات الرقاع[3] میں پڑھی گئی جو جمہور کے

---

[1] (قال النیموی) رواہ احمد واسنادہ حسن، آثار السنن (ص ۲۶۴) باب کل رکعۃ برکوع واحد یہی روایت علامہ ہیثمی نے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۰۷، باب الکسوف) کے تحت مسند احمد ہی کے حوالہ سے نقل کی ہے لیکن اس میں الفاظ اس طرح مروی ہیں " ثم قام فقرأ بعض "الذاریات" ثم رکع الخ" علامہ ہیثمی اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں: رواہ احمد ورجالہ رجال الصحیح ۱۲ مرتب

[2] قال ابو عیسیٰ: ہذا حدیث حسن صحیح (ج ۱ ص ۱۰۰)۔ قال الشیخ الانور (الکشمیری): والجواب أن عائشۃ قالت فی روایۃ "فحزرت (اندازہ کرنا) قراءتہ فرأیت انہ قرأ سورۃ البقرۃ (کما عند ابی داؤد فی سننہ ج ۱ ص ۱۶۸ باب القراءۃ فی صلاۃ الکسوف، مرتب) فھذا یدل علیٰ انہا حزرت قراءتہ انہا نحو البقرۃ ولو کانت سمعت لم تحتج الی التقدیر، ثم الراوی استنبط الجہر من تعبیرھا فعبر فی روایتہ بالجہر صراحۃ او (ہذا ہو الجواب الثانی) انہا سمعت بعض الآیات کجہرہ ببعض الآیات فی الصلوات السریۃ، کما ورد فی روایۃ "ویسمعنا الآیۃ احیاناً" (صحیح بخاری ج ۱ ص ۱۰۵، باب القراءۃ فی العصر) کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۳۰) بتغیر یسیر ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] ذات الرقاع ایک مختلف الالوان پہاڑ کا نام ہے اسی کے قریب یہ غزوہ پیش آیا اسی لئے اس کو غزوۂ ذات الرقاع کہتے ہیں یا اس لئے کہ اس غزوہ میں حضرات صحابہ کرام کے پاؤں پیدل چلنے کی وجہ سے پھٹ گئے تھے جن پر کپڑے کے ٹکڑے باندھے گئے تھے یا اس لئے کہ صحابہ کرام نے اس غزوہ میں جو جھنڈے تیار کئے تھے وہ کپڑوں کے مختلف ٹکڑوں سے بنائے گئے تھے وفیہ اقوال اخر، انظر حاشیۃ الصحیح للبخاری للشیخ السہارنفوری (ج ۲ ص ۵۹۲) کتاب المغازی، باب غزوۃ ذات الرقاع ۱۲ مرتب

قول کے مطابق ۵ھ میں ہوا[1] ـــــ پھر جمہور کے نزدیک یہ نماز منسوخ نہیں ہوئی بلکہ اب بھی جائز ہے ، البتہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت[2] یہ ہے کہ یہ نماز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص تھی کیونکہ قرآن کریم میں " وَاِذَا كُنْتَ فِيْهِمْ فَاَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلٰوةَ " کے الفاظ آئے ہیں[3] ۔

جمہور جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ خطاب صرف آپؐ کو نہیں بلکہ یہ ایک عام خطاب ہے جس کا تعلق تمام ائمہ سے ہے ، اور اس کی بہت سی نظیریں قرآن میں موجود ہیں[4] ۔

---

[1] وقیل کانت فی سنۃ خمس وقیل سنۃ ست وقیل سنۃ سبع ، کذا فی " العمدۃ " (ج۶ ص ۲۵۵) ابواب صلاۃ الخوف ۱۲م

[2] قال الحافظ ابن حجر : واما قولہ " وَاِذَا كُنْتَ فِيْهِمْ " فقد اخذ بمفہومہ ابو یوسف فی احد الروایتین عنہ (وروی عن ابی یوسف جوازہا مطلقاً وقیل ہو قولہ الاول " فتح القدیر ج ۱ ص ۴۴۲ باب صلوٰۃ الخوف) والحسن بن زیاد اللؤلؤی من اصحابہ وابراہیم بن علیۃ وحکی عن المزنی صاحب الشافعی ، فتح الباری (ج ۲ ص ۳۵۷) ابواب صلاۃ الخوف ۱۲ مرتب

[3] سورۂ نساء ، آیت ۱۰۲ جزء ۵ ۱۲م

[4] چنانچہ خود صحابۂ کرام نے صلوٰۃ الخوف کو کبھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم یا آپؐ کے زمانہ کے ساتھ مخصوص نہیں سمجھا اور ان سے مختلف مقامات پر صلوٰۃ الخوف پڑھنا ثابت ہے :

(۱) عبد الصمد بن حبیب اپنے والد سے نقل کرتے ہیں : انہم غزوا مع عبد الرحمٰن بن سمرۃ کابل فصلی بنا صلوٰۃ الخوف ۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۷) باب من قال یصلی بکل طائفۃ رکعۃ ثم یسلّم فیقوم الذین الخ

(۲) سنن ابی داؤد (حوالہ بالا) ہی میں ثعلبۃ بن زہدم سے مروی ہے " قال کنا مع سعید بن العاص بطبرستان فقام فقال ایکم صلّی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ الخوف ؟ فقال حذیفۃ : انا ، فصلی بہؤلاء رکعۃ وبہؤلاء رکعۃ ولم یقضوا ۔

(۳) جعفر بن محمد اپنے والد سے نقل کرتے ہیں " ان علیاً رضی اللہ عنہ صلی المغرب صلاۃ الخوف لیلۃ الہریر (التی وقعت بین علی واہل الشام فی صفین وسمیت باہریرلانہم لما عجزوا عن القتال صار بعضہم یہر علی بعض) سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۲۵۲) کتاب صلوٰۃ الخوف باب الدلیل علی ثبوت صلوٰۃ الخوف وانہا لم تنسخ ۔

(۴) عن ابی العالیۃ قال صلی بنا ابو موسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ باصبہان صلاۃ الخوف ، بیہقی (ج ۳ ص ۲۵۲)

(۵) حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے طبرستان میں مجوس کے ساتھ جنگ کرتے ہوئے صلاۃ خوف پڑھی ومعہ الحسن بن علی وحذیفۃ بن الیمان وعبد اللہ بن عمرو بن العاص ، فتح القدیر (ج ۱ ص ۴۴۳) باب صلوٰۃ الخوف ۔

(۶) عن نافع عن عبد اللہ بن عمر کان اذا سئل عن صلوٰۃ الخوف قال یتقدم الامام وطائفۃ من الناس فیصلی بہم الامام رکعۃ وتکون طائفۃ منہم بینہم وبین العدو ولم یصلوا فاذا صلی الذین معہ رکعۃ استاخروا الخ صحیح بخاری

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

البتہ ابن ہمامؒ نے لکھا[1] ہے کہ بہتر یہی ہے کہ خوف کے موقعہ پر دو جماعتیں الگ الگ کرلی جائیں ہاں اگر تمام لوگ ایک ہی امام کے پیچھے نماز پڑھنے پر مصر ہوں تب صلوٰۃ الخوف کی اجازت ہے۔

صلاۃ الخوف کی ادائیگی کے تین طریقے

صلوٰۃ الخوف کے تین طریقے روایات میں مروی ہیں :

پہلا طریقہ یہ ہے کہ ایک طائفہ امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھے اور دوسرا دشمن کے مقابل کھڑا ہے جب امام سجدہ کرچکے تو پہلا طائفہ اپنی دوسری رکعت اسی وقت پوری کرلے اور امام اتنی دیر کھڑا ہوا انتظار کرتا ہے پھر دوسرا طائفہ آئے اور امام اس کو ایک رکعت پڑھا کر سلام پھیر دے اور وہ طائفہ مسبوق کی طرح اپنی دوسری رکعت پوری کرلے یہ طریقہ حضرت سہل بن ابی حثمہؓ کی روایت سے ثابت ہے جو موقوفاً[2] اور مرفوعاً[3] دونوں طرح منقول ہے اور چونکہ یہ روایت اصح مافی الباب

(ج ۲ ص ۶۵۰) کتاب التفسیر سورۃ البقرۃ ، باب قولہ عزّ وجلّ " فَاِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا اَوْ رُکْبَانًا " الخ .

(۷) عن سہل بن ابی حثمۃؓ انہ قال فی صلاۃ الخوف قال یقوم الامام مستقبل القبلۃ فتقوم طائفۃ منہم معہ وطائفۃ من قبل العدو ووجوہہم الی العدو فیرکع بہم رکعۃ ویرکعون لانفسہم رکعۃ الخ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۱) باب ماجاء فی صلوۃ الخوف

(۸) عن ابن عباسؓ قال فرض اللہ عزّ وجلّ الصلوٰۃ علی لسان نبیکم صلی اللہ علیہ وسلم فی الحضر اربعًا وفی السفر رکعتین وفی الخوف رکعۃ ، سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۷) باب من قال یصلی بکل طائفۃ رکعۃ ولا یقضون ۔

ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ صلوٰۃ الخوف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص نہ تھی اور آپ کی وفات کے بعد بھی اس کی مشروعیت پر صحابۂ کرامؓ کا اتفاق تھا ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

ؔ مثلاً " اَقِمِ الصَّلٰوۃَ طَرَفَیِ النَّہَارِ وَزُلَفًا مِّنَ اللَّیْلِ " (سورۂ ہود رقم الآیۃ ۱۱۴ پ ۱۲ رکوع ۱۰)

" اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوْکِ الشَّمْسِ اِلٰی غَسَقِ اللَّیْلِ " (سورۃ الاسراء رقم الآیۃ ۷۸ پ ۱۵ رکوع ۹) واللہ اعلم ۱۲ م

[1] فقال : اعلم ان صلاۃ الخوف علی الصفۃ المذکورۃ انما تلزم اذا تنازع القوم فی الصلاۃ خلف الامام اما اذا لم یتنازعوا فالافضل ان یصلی باحدی الطائفتین تمام الصلاۃ ویصلی بالطائفۃ الاخری امام آخر تمامہا ۔ فتح القدیر (ج ۱ ص ۴۴۱) باب صلوٰۃ الخوف ۱۲ مرتب

[2] طریق موقوف ترمذی میں اسی باب میں مروی ہے (ج ۱ ص ۱۰۱) اور بخاری میں اس روایت کے الفاظ یہ ہیں " قال یقوم الامام مستقبل القبلۃ وطائفۃ منہم معہ وطائفۃ من قبل العدو وجوہہم الی العدو فیصلی بالذین معہ رکعۃ ثم یقومون فیرکعون لانفسہم رکعۃ ویسجدون سجدتین فی مکانہم ثم یذہب ہؤلاء الی مقام اولئک فیجیٔ اولئک فیرکع بہم رکعۃ فلہ ثنتان ثم یرکعون ویسجدون سجدتین ۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۵۹۲) کتاب المغازی ، باب غزوۃ ذات الرقاع ۱۲ مرتب [3] صحیح بخاری (ج ۲ ص ۵۹۲) باب غزوۃ

ہے اس لئے شافعیہ وغیرہ نے اسی طریقہ کو افضل قرار دیا ہے۔

دوسرا[2] طریقہ یہ ہے کہ امام طائفۂ اولیٰ کو ایک رکعت پڑھائے اور یہ طائفہ سجدہ کے بعد اپنی نماز پوری کئے بغیر محاذ پر چلا جائے پھر دوسرا طائفہ آئے امام اس کو دوسری رکعت پڑھائے اور سلام پھیر دے پھر یہ طائفہ اپنی نماز اسی وقت پوری کرے اور محاذ پر چلا جائے، پھر پہلا طائفہ آکر اپنی دوسری رکعت ادا کرے۔

تیسرا طریقہ یہ ہے کہ طائفۂ اولیٰ ایک رکعت امام کے ساتھ پڑھ کر چلا جائے پھر طائفہ ثانیہ دوسری رکعت امام کے ساتھ پڑھ کر چلا جائے پھر پہلا طائفہ آکر اپنی نماز پوری کرے، اس کے بعد دوسرا طائفہ آکر اپنی نماز پوری کرے۔

صلوٰۃ الخوف کے یہ تینوں طریقے جائز ہیں البتہ حنفیہ نے ان میں سے تیسرے طریقہ کو افضل قرار دیا ہے اور یہ طریقہ امام محمدؒ کی کتاب الآثار میں حضرت ابن عباسؓ سے موقوفاً مروی[2] ہے لیکن غیر مدرک

---

[1] کما فی روایۃ ابن عمر أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلّی لإحدی الطائفتین رکعۃ والطائفۃ الاخریٰ مواجھۃ العدو ثم انصرفوا (ای الی العدو) فقاموا فی مقام اولئک وجاء واولئک (ای الطائفۃ الثانیۃ) فصلّی بھم رکعۃ اخریٰ ثم سلّم علیھم ثم قام ھؤلاء (ای الثانیۃ) فقضوا رکعتھم، وقام ھؤلاء (ای الطائفۃ الاولیٰ) فقضوا رکعتھم، سنن ابی داؤد (ج۱ ص ۱۷۶) باب من قال یصلی بکل طائفۃ رکعۃ الخ ورواہ النسائی (ج۱ ص ۲۲۹ کتاب صلوٰۃ الخوف) ۱۲ مرتب

[2] (ص ۵۰۵ و ۵۰۶، باب صلاۃ الخوف رقم ۱۹۵)، امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں "اخبرنا ابوحنیفہ عن حماد" کے طریق سے مسلک حنفیہ کے عین مطابق حضرت ابراہیم کا ایک اثر نقل کرنے کے بعد لکھا ہے "اخبرنا ابوحنیفۃ قال حدثنا الحارث بن عبدالرحمٰن عن عبداللہ بن عباس مثل ذلک" اھ

یہ روایت منقطع ہے، حافظ "الایثار" میں حارث بن عبدالرحمٰن کے بارے میں فرماتے ہیں "أظنہ ابن عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن سعد بن ابی ذباب الدوسی من اہل المدینۃ، لہ ترجمۃ فی التہذیب فان یکن ہو فروایتہ عن ابن عباس منقطعۃ، سقط بینھما مجاہد او غیرہ" یہ بھی ممکن ہے کہ یہاں حارث بن عبدالرحمٰن دالانی جن کی کنیت ابو ہند ہے وہ مراد ہوں، اس صورت میں بھی انقطاع باقی رہے گا اور ابوظبیان کا واسطہ ہوگا، بہرحال حارث بن عبدالرحمٰن ابو ذباب دوسی مراد ہوں یا ابو ہند دالانی، دونوں کی روایات معتبر ہیں اور جہاں تک انقطاع کا تعلق ہے مجاہد یا ابوظبیان کے واسطے کے طے ہو جانے کے بعد یہ کوئی مضر نہیں پھر جب کہ انقطاع بھی قرونِ اولیٰ میں پایا جا رہا ہے جو مضر نہیں، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کا اس روایت کو امام محمدؒ کے سامنے بیان کرنا اور امام محمدؒ کا اس روایت کو نقل کرنے کے بعد "وبھذا کلہ نأخذ" کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ ان حضرات کے نزدیک اس روایت کے ثبوت میں کوئی شک نہ تھا۔ واللہ اعلم۔ ماخوذ از تعلیقات ابوالوفا

بالقیاس ہونے کی بنا پر یہ موقوف بھی مرفوع کے حکم میں ہے نیز امام ابوبکر جصاصؒ نے احکام القرآن میں یہی طریقہ حضرت ابن مسعودؓ سے بھی روایت کیا ہے[1]، لہٰذا حافظ ابن حجرؒ کا یہ فرمانا کہ "یہ تیسرا طریقہ روایات سے ثابت نہیں[2]" درست نہیں۔ اس کے علاوہ حضرت ابن عمرؓ کی جو حدیث امام ترمذیؒ نے اسی باب

---

[1] خصیف عن ابی عبیدة عن عبداللّٰہ ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم صلی فی حرة بنی سلیم صلوٰة الخوف قام فاستقبل القبلة وکان العدو فی غیر القبلة فصف معہ صفا واخذصف السلاح واستقبلوا العدو فکبر رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم والصف الذی معہ ثم رکع ورکع الصف الذی معہ ثم تحول الصف الذین صفوا مع النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم فاخذوا السلاح وتحول الآخرون فقاموا مع النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم ورکع النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم ورکعوا وسجد وسجدوا ثم سلّم النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم فذھب الذین صلوا معہ وجاء الآخرون فقضوا رکعة فلما فرغوا اخذوا السلاح وتحوّل الآخرون وصلوا رکعة فکان للنبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم رکعتان وللقوم رکعة رکعة۔ احکام القرآن للجصاصؒ (ج ۲ ص ۳۱۶، باب صلاة الخوف) طبع المطبعة البہیة المصریة ۱۳۴۷ھ۔ یہ روایت ہمارے مسلک کے عین مطابق ہے۔

امام ابوداؤدؒ نے "عمران بن میسرة حدثنا ابن فضیل" کے طریق سے خصیف کی یہ روایت اس طرح نقل کی ہے "عن ابی عبیدة عن عبداللّٰہ بن مسعود قال صلی بنا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم صلاة الخوف فقاموا صفین صف خلف رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وصف مستقبل العدو فصلی بہم رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم رکعة ثم جاء الآخرون فقاموا مقامہم فاستقبل ہؤلاء العدو فصلی بہم النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم رکعة ثم سلم فقام ہؤلاء "فصلوا لانفسہم رکعة ثم سلّموا" ثم ذھبوا فقاموا مقام اولٰئک مستقبلی العدو ورجع اولٰئک الی مقامہم فصلوا لانفسہم رکعة ثم سلموا" سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۶ و ۱۷۷) باب من قال یصلی بکل طائفة رکعة ثم یسلّم الخ۔

یہ روایت بھی حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے البتہ ایک جزء میں حنفیہ کے مسلک سے ذرا مختلف ہے، اس لئے کہ اس میں طائفۂ ثانیہ کے بارے میں ذکر ہے کہ اس نے نبی کریم صلی اللّٰہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک رکعت پڑھنے کے بعد فوراً محاذ پر چلے جانے کے بجائے اپنی دوسری رکعت اسی مقام پر پوری کی۔ لیکن خصیف کی اس دوسری روایت کے مقابلہ میں پہلی روایت راجح ہے" لان الطائفة الاولیٰ قد ادرکت اول الصلوٰة والثانیة لم تدرک فغیر جائز للثانیة الخروج من صلوتہا قبل الاولیٰ ولانہ لما کان من حکم الطائفة الاولیٰ ان تصلی الرکعتین فی مقامین فکذلک حکم الثانیة ان تقضیہا فی مقامین لافی مقام واحد لان سبیل صلاة الخوف ان تکون مقسومة بین الطائفتین علی التعدیل بینہما فیہا۔ کذا قال احمد بن علی الجصاص رحمہ اللّٰہ فی احکام القرآن (ج ۲ ص ۳۱۶) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] فقال: ولم نقف علیٰ ذلک فی شیٔ من الطرق، فتح الباری (ج ۲ ص ۳۵۹) ابواب صلوٰة الخوف ۱۲ مرتب

میں ذکر کی ہے[1] اس میں دوسرے اور تیسرے دونوں طریقوں کا احتمال ہے کیونکہ پہلے طائفہ کے چلے جانے کے بعد اور دوسرے طائفہ کے ایک رکعت ادا کرنے کے بعد حدیث کے الفاظ یہ ہیں:
"نقام ھؤلاء فقضوا رکعتھم۔ وقام ھؤلاء فقضوا رکعتھم"۔ اس میں پہلے "ھؤلاء" کا اشارہ اگر طائفۂ ثانیہ کی طرف قرار دیا جائے تو یہ دوسرا طریقہ ہوگا اور اگر اس کا اشارہ طائفۂ اولیٰ کی طرف قرار دیا جائے تو یہ تیسرا طریقہ ہوگا۔[2]

بہرحال تیسرے طریقے کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ وہ اوفق بالقرآن بھی ہے اور اوفق بالترتیب بھی، اوفق بالقرآن کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم میں طائفۂ اولیٰ کے بارے میں فرمایا گیا[3] "فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِن وَرَائِكُمْ"، اس میں پہلے طائفہ کو سجدہ کے بعد پیچھے جانے کا حکم دیا جارہا ہے، لہٰذا اس میں پہلے طریقہ کا احتمال نہیں ہے۔ اور اوفق بالترتیب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پہلے طریقہ میں پہلا طائفہ امام سے پہلے ہی نماز سے فارغ ہوجاتا ہے جو موضوع امامت کے خلاف ہے، اور دوسرے طریقہ میں طائفۂ ثانیہ طائفہ اولیٰ سے پہلے فارغ ہوجاتا ہے جو ترتیب طبعی کے خلاف ہے۔ اور تیسرے طریقہ میں اگرچہ "ذھاب وایاب" زیادہ ہے لیکن نہ اس میں کوئی بات

---

[1] پوری روایت اس طرح ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوٰۃ الخوف باحدی الطائفتین رکعۃ والطائفۃ الاخریٰ مواجھۃ العدو ثم انصرفوا فقاموا فی مقام اولئک وجاء اولئک فصلی بھم رکعۃ اخریٰ ثم سلم علیھم فقام ھؤلاء فقضوا رکعتھم وقام ھؤلاء فقضوا رکعتھم"، ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۰) ۱۲ مرتب

[2] اور یہ دوسری صورت یعنی طائفۂ اولیٰ کو پہلے ھؤلاء کا مشارالیہ قرار دینا زیادہ راجح ہے اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ وغیرہ کی روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ ۱۲ مرتب

[3] وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِن وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ الآیۃ۔ سورۂ نساء آیت ۱۰۲
علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۵ ص ۴۶) میں لکھتے ہیں "ثم ان کل فریق من الحنفیۃ والشافعیۃ یدعون ان القرآن یوافقنا، والمفسرون من الفریقین یؤولون الآیۃ علی ما یوافق مذھبھم" انظر احکام القرآن للجصاص (ج ۲ ص ۳۱۳ تا ۳۱۵) من تأویل الحنفیۃ۔ والتفسیر الکبیر للرازی من تأویل الشافعیۃ۔
تفصیل کے لئے دیکھئے روح المعانی جزء خامس آیت ۱۰۲ ص ۱۳۴ تا ۱۳۷) ۱۲ مرتب

موضوع امامت کے خلاف ہے نہ ترتیب طبعی کے اور نہ قرآن کریم کے ظاہری الفاظ کے۔ واللہ اعلم

پھر یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک صلوٰۃ الخوف کیلئے قصر کمیت ضروری نہیں لہٰذا اگر صلوٰۃ الخوف حالت حضر میں ہورہی ہو تو چار رکعتیں پڑھی جائینگی اور ہر طائفہ ایک کے بجائے دو دو رکعتیں امام کے ساتھ ادا کرے گا۔[۲]

بَابُ مَا جَاءَ فِي سُجُودِ الْقُرْآنِ

اس باب میں دو مسئلے مختلف فیہ ہیں[۳]۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسنون ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ترمذی[۴] میں حضرت زید بن ثابتؓ کی حدیث سے ہے فرماتے ہیں "قرأت علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم " النجم " فلم یسجد فیھا "۔

---

[۱] وحاصل الکلام ان ما ذھب الیہ ابو حنیفۃ واصحابہ مؤید بالدلائل القویۃ کما بیّن وھو مذھب الثوری فی قول وحماد بن ابی سلیمان وابراھیم النخعی (انظر لآثارہ المصنف لعبد الرزاق ج ۲ ص ۵۰۸ رقم ۴۲۴۶ باب صلوٰۃ الخوف۔ مرتب) وابن عمر وابن مسعود (وذکرت روایتھما) وعمر بن الخطاب (انظر لآثارہ تفسیر ابن جریر۔ ج ۵ ص ۱۶۳ ، طبع المیریہ) وعبد الرحمن بن سمرۃ (انظر لآثارہ سنن ابی داؤد۔ ج ۱ ص ۱۷۷۔ باب من قال یصلی بکل طائفۃ رکعۃ ثم یسلم الخ۔ م) وابن عباس (وقد ذکر اثرہ۔ انظر کتاب الآثار۔ ص ۵۰۶ رقم ۱۹۵ باب صلوٰۃ الخوف۔م) کذا فی معارف السنن للبنوریؒ (ج ۵ ص ۴۵ و ۴۶) بتغییر وزیادۃ من المرتب

[۲] دیکھئے فتح القدیر (ج ۱ ص ۴۴۴) باب صلوٰۃ الخوف ، صلوٰۃ الخوف میں اور بھی مباحث ہیں جو کتب فقہ میں دیکھی جاسکتی ہیں ۱۲ مرتب

[۳] فی الباب عدۃ خلافیات۔ فی سبب السجدۃ وحکمھا وعددھا وصفتھا ووقتھا ومحالھا من الآیات وغیر ذلک، والشیخ (الانورؒ) تعرض فی املاءہ علی جامع الترمذی الی اشھرھا وذلک اختلافھم فی حکمھا وفی عددھا فنقتصر علیھا (ونحن ایضاً) ولیراجع للبقیۃ عمدۃ القاری وکتب الفروع وبدایۃ المجتہد، کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۵۵) ۱۲

[۴] (ج ۱ ص ۱۰۲) باب ما جاء من لم یسجد فیہ۔ ورواہ الشیخان ، انظر الصحیح للبخاری (ج ۱ ص ۱۴۶ باب من قرأ السجدۃ ولم یسجد) والصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۲۱۵ باب سجود التلاوۃ) ۱۲ مرتب

لیکن حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ سجود علی الفور کی نفی ہے اور فی الفور سجدہ ہمارے نزدیک بھی واجب نہیں ۔

ائمہ ثلاثہ کا دوسرا استدلال حضرت عمرؓ کے واقعہ[1] سے ہے "انہ قرأ سجدۃ علی المنبر فنزل فسجد ثم قرأھا فی الجمعۃ الثانیۃ فتھیأ الناس للسجود فقال: انہا لم تکتب علینا الا أن نشاء فلم یسجد ولم یسجدوا "

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا مطلب بھی یہ ہو سکتا ہے کہ فوراً سجدہ کرنا ضروری نہیں[2] اور یا اس کا مطلب یہ ہے کہ " لم تکتب علینا بھیئۃ الجماعۃ "

حنفیہ کا استدلال ان تمام آیات سجدہ سے ہے جن میں صیغۂ امر وارد ہوا ہے ۔ شیخ ابن ہمامؒ

---

[1] ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۲) باب ما جاء من لم یسجد فیہ ورواہ البخاری (ج ۱ ص ۱۴۶ و ۱۴۷) باب من رأی ان اللہ عزوجل لم یوجب السجود، مرتب

[2] اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ پہلے جمعہ میں حضرت عمرؓ نے آیت سجدہ پڑھنے کے بعد فوراً اتر کر سجدہ کیا چنانچہ روایت کے الفاظ یہ ہیں " انہ قرأ سجدۃ علی المنبر فنزل فسجد " جبکہ دوسرے جمعہ میں فوراً سجدہ کرنے کے بجائے فرمایا " انہا لم تکتب علینا الا ان نشاء " گویا انہوں نے نفس وجوب کا نہیں بلکہ وجوب علی الفور کا انکار کیا ہے۔

لیکن علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۵ ص ۷۵) میں حضرت کشمیری کا قول نقل کرتے ہیں " ولم أر جوابا شافیا لعلمائنا الحنفیۃ عن اثر عمرؓ ولا یکفی قولہم ان الوجوب لیس علی الفور، لانہ لم یکن عذر ولا یوجد نکتۃ التاخیر کما کانت فی قصۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی حدیث زید بن ثابت (کما فی المعارف ۔ ج ۵ ص ۷۳) ۔ علامہ بنوریؒ نے آگے حضرت عمرؓ کے اثر کا ایک اور جواب حضرت کشمیریؒ سے نقل کیا ہے " انّ مراد عمر رضی اللہ عنہ ان السجود بخصوصہا لم تکتب علینا وانما یکفی الرکوع والایماء والاخبار ایضاً ، ویجوز عندنا ایضاً الاکتفاء بالرکوع وان کان خارج الصلوۃ فی روایۃ ذکرہا صاحب الفتاوی الظہیریۃ ونقلہا صاحب " الدر المختار " وکذلک ذکر الامام الرازی فی تفسیرہ الکبیر الاکتفاء عند ابی حنیفۃ بالرکوع بدل السجود استدلالاً بقولہ تعالیٰ " وَخَرَّ رَاكِعًا وَّأَنَابَ " وتخصیصہ بداخل الصلوۃ غیر لازم ۔

جہاں تک ایماءً سجدہ کی ادائیگی کا تعلق ہے اس سے متعلق آثار مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲ باب اذا قرأ الرجل السجدۃ وہو یمشی ما یصنع) میں دیکھے جا سکتے ہیں ، مثلاً " عن ابراہیم ان اصحاب عبداللہ کانوا یقرءون السجدۃ وہم یمشون فیومئون ایماءً ۔

حضرت کشمیری نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں " ولم أر اثراً من احد من السلف انہ قرأ آیۃ السجدۃ فلم یسجد لہ لم یرکع اولم یوم برأسہ ۔ فالحاصل : ان مراد عمر رضی اللہ عنہ ان السجدۃ بخصوصہا لم تکتب علینا ۔

ہذا ملخص ما فی معارف السنن (ج ۵ ص ۷۴ تا ۷۷) بتغییر وزیادۃ من المرتب ۔

فرماتے ہیں[1] کہ آیاتِ سجدہ تین حالتوں سے خالی نہیں، یا ان میں سجدہ کا امر[2] ہے یا کفار کے سجدہ سے انکار کرنے کا ذکر[3] ہے یا انبیاء کے سجدہ کی حکایت[4] ہے اور امر کی تعمیل بھی واجب ہے (کما ھو ظاھر)، کفار کی مخالفت بھی[5] اور انبیاء کی اقتدار بھی[6]۔

پھر حنفیہ اور شافعیہ اس پر متفق ہیں کہ پورے قرآن کریم میں کل سجدہائے تلاوت چودہ[7] ہیں، البتہ ان کی تعیین میں تھوڑا سا اختلاف ہے، شافعیہ کے نزدیک سورۂ "صٓ" میں سجدہ نہیں ہے اس کے بجائے سورۂ حج میں دو سجدے[8] ہیں اور حنفیہ کے نزدیک سورۂ "صٓ" میں سجدہ ہے اور سورۂ

---

[1] فتح القدیر (ج ۱ ص ۳۸۲، باب سجود التلاوۃ) فقال: لانہا (ای آیات السجدۃ) ثلاثۃ اقسام، قسم فیہ الامر الصریح بہ، وقسم تضمن حکایۃ استنکاف الکفرۃ حیث أمروا بہ، وقسم فیہ حکایۃ فعل الانبیاء السجود، وکل من الامتثال والاقتداء ومخالفۃ الکفرۃ واجب الا ان یدل دلیل فی معیّن علی عدم لزومہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] کما فی سورۃ العلق "کَلَّا لَا تُطِعْهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ" ۱۲ مرتب

[3] کما فی سورۃ الانشقاق "وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ" ۱۲ مرتب

[4] کما فی سورۃ صٓ "وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ۝ فَغَفَرْنَا لَهُ ذَٰلِكَ وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَآبٍ" (آیت ۲۴ و ۲۵ پ ۲۳) ۱۲ مرتب

[5] اس لئے کہ قرآن کریم میں کفار اور ان کے اعمال کی مشابہت اختیار کرنے سے نہی وارد ہوئی ہے "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا" الآیۃ (آیت ۱۵۶ سورۂ آل عمران پ ۴) ۱۲ مرتب

[6] چنانچہ انبیاء کرام کی اقتداء کا حکم بھی قرآن کریم میں وارد ہوا ہے "أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ" الآیۃ (آیت ۹۰ سورۂ انعام پ ۷) ۱۲ مرتب

[7] جس کی تفصیل یہ ہے:-

(۱) سورۂ اعراف آیت ۲۰۶ پ ۹ (۲) سورۂ رعد آیت ۱۵ پ ۱۳ (۳) سورۂ نحل آیت ۵۰ پ ۱۴ (۴) سورۂ بنی اسرائیل آیت ۱۰۹ پ ۱۵ (۵) سورۂ مریم آیت ۵۸ پ ۱۶ (۶) سورۂ حج آیت ۱۸ پ ۱۷ (۷) سورۂ فرقان آیت ۶۰ پ ۱۹ (۸) سورۂ نمل آیت ۲۶ پ ۱۹ (۹) سورۂ الم سجدہ آیت ۱۵ پ ۲۱ (۱۰) سورۂ صٓ آیت ۲۵ پ ۲۳ (۱۱) سورۂ حٰم السجدۃ آیت ۳۸ پ ۲۴ (۱۲) سورۂ نجم آیت ۶۲ پ ۲۷ (۱۳) سورۂ انشقاق آیت ۲۱ پ ۳۰ (۱۴) سورۂ علق آیت ۱۹ پ ۳۰ یہ تفصیل حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے، شافعیہ کے مسلک کی وضاحت خود متن میں آرہی ہے ۱۲ مرتب

[8] ایک تو وہی جو حنفیہ کے نزدیک ہے دوسرے "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" (آیت ۷۷ پ ۱۷) ۱۲ مرتب

حج میں بھی صرف ایک سجدہ ہے[1]

امام شافعیؒ سورۂ صٓ کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت[2] سے استدلال کرتے ہیں،
"قال: رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسجد فی "صٓ" قال ابن عباس: ولیست من عزائم السجود[3]"

اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سجدہ کرنا تو اس روایت میں بھی ثابت ہے۔ البتہ حضرت ابن عباسؓ نے اس کے عزائم السجود میں سے ہونے کی جو نفی فرمائی ہے اس کا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ یہ سجدہ بطور شکر واجب ہے۔ جیساکہ حدیث میں ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "سجدھا[4] داؤد توبۃ ونسجدھا شکراً" اور اگر بالفرض اس کا مطلب وہی ہو جو شافعیہ نے لیا ہے تب بھی یہ حضرت ابن عباسؓ کا اپنا قول ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل احق بالاتباع ہے بالخصوص جبکہ بخاری[5] میں حضرت مجاہدؒ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا "أفی صٓ سجدۃ فقال، نعم، ثم تلا "وَوَھَبْنَا" الی قولہ "فَبِھُدٰھُمُ اقْتَدِہْ" ثم قال: ھو منھم (ای داؤد من الانبیاء المذکورین فی ھذہ الآیۃ)

---

[1] جبکہ امام احمدؒ کے نزدیک آیات سجدہ پندرہ ہیں، سورۂ حج میں دو سجدے ہیں کما عند الشافعیہ اور سورۂ صٓ میں بھی سجدہ ہے کما عند الحنفیۃ، لیکن امام احمدؒ کا قولِ مشہور امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق ہے۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک کل گیارہ سجدے ہیں انکے نزدیک آخری تین سجدے نہیں ہیں۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۱۲۱)

[2] ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۲) باب ماجاء فی السجدۃ فی "صٓ" ۱۲ مرتب

[3] نیز مسروقؒ سے مروی ہے "قال قال عبداللہ اَلاھی توبۃ نبیٍ ذکرت، فکان لایسجد فیہا یعنی "صٓ" (قال الہیثمی) رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ ثقات رجال الصحیح، کذا فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۸۵) باب ثالث منہ (ای من باب سجود التلاوۃ) اس میں عبداللہ سے مراد غالباً حضرت ابن مسعودؓ ہیں اس لئے کہ جب عبداللہ مطلق بولا جاتا ہے تو وہی مراد ہوتے ہیں، اس طرح حضرت ابن مسعودؓ کے اثر سے بھی شافعیہ کے مسلک کی تائید ہوگی۔

[4] کما فی سنن النسائی (ج ۱ ص ۱۵۲) کتاب الافتتاح باب سجود القرآن، السجود فی صٓ۔ عن ابن عباسؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم سجد فی صٓ وقال: سجدھا داؤد الخ ۱۲ مرتب

[5] (ج ۲ ص ۶۶۶) کتاب التفسیر سورۃ الانعام باب قولہ اولئک الذین ہدی اللہ فبہداہم اقتدہ ۱۲ مرتب

نیز سنن ابی داؤد[1] میں حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت ہے فرماتے ہیں "قرأ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو علی المنبر" ص " فلما بلغ السجدۃ نزل فسجد وسجد الناس معہ الخ"[2] بہرحال سورۂ "ص" کا سجدہ قوی[3] دلائل سے ثابت ہے۔

رہا سورۂ حج کا دوسرا سجدہ سو اس کے بارے میں امام شافعیؒ ترمذی[4] میں حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں: "قلت یارسول اللہ! فضلت سورۃ الحج بان فیھا سجدتین، قال: نعم، فمن لم یسجدھما فلا یقرأھما"، لیکن اس حدیث کا تمام تر مدار ابن لہیعہ پر[5] ہے جن کا ضعف معروف[6] ہے۔

ہمارا استدلال طحاوی[7] میں حضرت ابن عباسؓ کے اثر سے ہے" قال: فی سجود الحج الاول عزیمۃ والآخر تعلیم" نیز امام محمدؒ اپنے مؤطا[8] میں لکھتے ہیں "کان ابن عباس لایری فی سورۃ الحج الا سجدۃ واحدۃ الاولیٰ" سورۂ حج کا دوسرا سجدہ ایسا ہو کہ اس میں

---

[1] (ج ۱ ص ۲۰۰) باب السجود فی ص ۱۲ م

[2] نیز مسند احمد میں حضرت ابوسعید خدریؓ ہی سے مروی ہے" انہ رأی رؤیا انہ یکتب "ص" فلما بلغ الی سجدتہا قال رأی الدواۃ والقلم وکل شیٔ بحضرتہ انقلب ساجداً قال فقصہا علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم یزل یسجدبہا (قال الہیثمی) رواہ احمد ورجالہ رجال الصحیح۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۸۴) باب ثالث منہ (ای من باب سجود التلاوۃ) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] حضرت ابوہریرۃؓ کی روایت سے بھی مسلکِ حنفیہ کی تائید ہوتی ہے" ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سجد فی "ص" وعن عثمان بن عفان انہ سجد فی "ص" رواہ عبداللہ بن احمد ورجالہ رجال الصحیح۔ کذا فی زوائد الہیثمی، (ج ۲ ص ۲۸۵)۔

ان کے علاوہ حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت ابن عمرؓ بھی سورۂ ص کے سجدہ کے قائل ہیں دیکھئے مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۳۳٦ و ۳۳۸ رقم ۵۸٦۳ و ۵۸۷۲) باب کم فی القرآن من سجدۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] (ج ۱ ص ۱۰۲) باب فی السجدۃ فی الحج ۔۱۲م

[5] والحدیث رواہ احمد وابوداؤد والدارقطنی والحاکم والبیہقی ایضاً، کلہم من طریق ابن لہیعۃ، کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۸۱) ۱۲م

[6] ابن لہیعہ کے بارے میں تفصیلی کلام درس ترمذی جلد اول میں گذر چکا ہے۱۲م [7] (ج ۱ ص ۱۷۷) باب سجود التلاوۃ فی المفصل وغیرہ ۱۲ مرتب

[8] (ص ۱۴۸) باب سجود القرآن ۱۲ مرتب

رکوع اور سجدہ دونوں کا ایک ساتھ حکم دیا گیا ہے[1] اور قرآن کریم کا اسلوب یہ ہے کہ جہاں سجدۂ تلاوت ہوتا ہے وہاں صرف سجدہ یا صرف رکوع کا ذکر ہوتا ہے[2] اور دونوں کو جہاں جہاں جمع کیا گیا وہاں سجدۂ تلاوت نہیں ہے[3] مثلاً "یٰمَرْیَمُ اقْنُتِیْ لِرَبِّکِ وَاسْجُدِیْ وَارْکَعِیْ مَعَ الرّٰکِعِیْنَ"[4]
البتہ[5] امام شافعیؒ اپنی تائید میں متعدد صحابۂ کرامؓ کے آثار پیش کرتے ہیں[6] جن میں دوسرے سجدہ کا ثبوت ہے اس لئے محققین حنفیہ نے اس دوسرے مقام پر بھی احتیاطاً سجدہ کرنے کو بہتر قرار دیا ہے۔ صاحب[7] فتح الملہم کا رجحان بھی اسی طرف ہے ۔ حکیم الامت حضرت تھانویؒ نے فرمایا کہ اگر آدمی نماز

---

[1] چنانچہ ارشاد ہے "یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا ارْکَعُوْا وَاسْجُدُوْا وَاعْبُدُوْا رَبَّکُمْ وَافْعَلُوا الْخَیْرَ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُوْنَ" (آیت ۷۷ پ۱۷) ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ تمام آیات سجدہ میں صرف سجدہ کا ذکر ہے البتہ سورۂ "صٓ" میں صرف رکوع کا ذکر ہے "وَظَنَّ دَاوٗدُ اَنَّمَا فَتَنّٰهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهٗ وَخَرَّ رَاکِعًا وَّاَنَابَ ۝ فَغَفَرْنَا لَهٗ ذٰلِکَ وَاِنَّ لَهٗ عِنْدَنَا لَزُلْفٰی وَحُسْنَ مَاٰبٍ" ، رکوع اور سجود دونوں کا ذکر کسی ایک آیت سجدہ میں بھی نہیں ہے سوائے سورۂ حج کے دوسرے مختلف فیہ سجدہ کے کہ اس سے متعلقہ آیت میں دونوں کا ذکر ہے "یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا ارْکَعُوْا وَاسْجُدُوْا" الخ الآیۃ (رقم ۷۷ پ۱۷) ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے معارف القرآن (ج ۶ ص ۲۸۸) سورۃ الحج آیت ۷۷ ۔ ۱۲ مرتب

[4] آیت ۴۳ سورۂ آل عمران پ۳ ۔ ۱۲

[5] قال الشیخ البنوری فی المعارف (ج ۵ ص ۸۲ و ۸۳) : لیس لہم (ای للشوافع) فی الباب حدیث یخلو عن ضعف فالمدار علی الآثار ولیس عند الفریقین حدیث صریح مرفوع فلہم اثر عمر (وسنذکرہ) ولنا اثر ابن عباس (کما ذکر) ومن اصول الامام ابی حنیفۃ فی التفقہ والاجتہاد ان آثار الصحابۃ اذا تعارضت رجح منہا ما یوافق القیاس اذا لم یمکن التوفیق بینہما ۱۲ مرتب

[6] مثلاً (۱) عن نافع مولی ابن عمر ان رجلاً من اہل مصر اخبرہ ان عمر بن الخطاب قرأ سورۃ الحج فسجد فیہا سجدتین ثم قال : ان ہذہ السورۃ فضلت بسجدتین ۔ (۲) عن عبد اللہ بن دینار انہ قال : رأیت عبد اللہ بن عمر یسجد فی سورۃ الحج سجدتین ۔

ان دونوں آثار کیلئے دیکھئے مؤطا امام مالکؒ (ص ۱۹۱) باب ما جاء فی سجود القرآن ۔

علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۵ ص ۸۳) میں فرماتے ہیں " والحاکم اخرج عن ابن عمر وابن مسعود وابن عباس وعمار بن یاسر وابی موسیٰ وابی الدرداء انہم سجدوا فی الحج سجدتین اھ " اس طرح کم از کم سات حضرات صحابہ کا عمل شافعیہ کے مسلک کے مطابق ثابت ہوتا ہے ۱۲ مرتب [7] (ج ۲ ص ۱۶۷) باب سجود التلاوۃ ، اقوال العلماء فی عدد سجدات التلاوۃ ۱۲ م

سے باہر ہو تو اسے دوسرے مقام پر سجدہ کر لینا چاہئے اور اگر نماز میں ہو تو اس آیت پر رکوع کر دینا چاہئے اور رکوع میں سجدہ کی نیت کر لینی چاہئے تاکہ اس کا عمل تمام ائمہ کے مطابق ہو کر بالاتفاق سجدہ ادا ہو جائے[1]۔

امام مالکؒ کے نزدیک مفصّل[2] کی سورتوں میں سجدہ نہیں ہے وہ حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت[3] سے استدلال کرتے ہیں "قال قرأت علی رسول الله صلی الله علیه وسلم: النجم، فلم یسجد فیها"، ہم اس روایت کو سجود علی الفور کی نفی پر محمول کرتے ہیں اس لئے کہ صحیح بخاری[4] میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "ان النبی صلی الله علیه وسلم سجد بالنجم وسجد معه المسلمون والمشرکون[5] والجن والانس[6]"۔ نیز حضرت علیؓ سے مروی[7] ہے "العزائم أربع، الٓمٓ تنزیل وحٰمٓ السجدة والنجم واقرأ باسم ربک الاعلی الذی خلق"، ان میں سے آخری دو سجدے مفصل کے ہیں[8]۔ والله اعلم[9]۔

---

[1] کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۸۳) وقال الشیخ البنوریؒ: "والحدیث (ای حدیث عقبة بن عامرؓ "باب فی السجدة فی الحج) من جهة اخری یؤکد القول بوجوب السجدة حیث قال: فمن لم یسجد بها فلا یقرأهما" فلیتنبه اهـ مرتب عفی عنہ

[2] سورۂ حجرات سے لیکر آخر تک کی تمام سورتیں مفصل میں شمار ہوتی ہیں پھر سورۂ حجرات تا بروج طوال مفصل کہلاتی ہیں اور سورۂ بروج تا بیّنہ اوساط مفصل اور سورہ بیّنہ تا سورہ ناس قصار مفصل ۱۲ مرتب

[3] ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۲) باب ما جاء من لم یسجد فیہ (ای فی النجم) ۱۲ م

[4] (ج ۱ ص ۱۴۶) باب سجود المسلمین مع المشرکین و (ج ۲ ص ۷۲۱) کتاب التفسیر سورة النجم باب قولہ "فَاسْجُدُوا لِلّٰهِ وَاعْبُدُوا" ۱۲ م

[5] نیز صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۵، باب سجود التلاوة) میں حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے "عن النبی صلی الله علیه وسلم انه قرأ "والنجم" فسجد فیها وسجد من کان معه الخ ۱۲ مرتب

[6] اختلفوا فی وجه سجدة المشرکین ۔ انظر للتفصیل معارف السنن (ج ۵ ص ۶۸ الی ۷۱) باب ما جاء فی السجدة فی النجم ۱۲ مرتب

[7] مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۳۳۶ رقم ۵۸۶۳) باب کم فی القرآن من سجدة ۔ ومجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۸۵، باب ثالث منه) قال الہیثمی: رواه الطبرانی فی الاوسط وفیه الحارث وهو ضعیف ۱۲ مرتب

[8] نیز حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: سجدنا مع رسول الله صلی الله علیه وسلم فی "اقرأ باسم ربک" و"اذا السماء انشقت"، ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۱) باب فی السجدة فی "اذا السماء انشقت"۔ اس طرح مفصل کے تینوں سجدوں کا ثبوت ہو جاتا ہے ۱۲ م

[9] سجود تلاوت سے متعلقہ مباحث اور بھی ہیں جن کی تفصیل کتب فقہ میں دیکھی جا سکتی ہے ۱۲ مرتب

بَابٌ[عہ] فِی خُرُوْجِ النِّسَاءِ اِلَی المَسَاجِدِ

"عن مجاهد قال: کنا عند ابن عمر فقال: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم: ائذنوا للنساء باللیل الی المساجد" مسئلۃ الباب تفصیل کے ساتھ پیچھے "باب فی خروج النساء فی العیدین" کے تحت گذرچکا ہے فلیراجع۔

پھر حدیث باب میں عورتوں کے خروج الی المساجد کی ترغیب نہیں اس لئے کہ دوسری احادیث میں عدم خروج کی فضیلت اور ترغیب آئی ہے چنانچہ سنن ابی داؤد[۱] میں حضرت ابن مسعودؓ سے مرفوعاً مروی ہے "صلوٰۃ المرأۃ فی بیتها افضل من صلوتها فی حجرتها وصلوتها فی مخدعها[۲] افضل من صلوتها فی بیتها"۔ نیز انہی سے موقوفاً مروی ہے "ما صلت امرأۃ من صلاۃ احب الی اللّٰہ من اشد مکان فی بیتها ظلمة[۳]"۔ حضرت ابن مسعودؓ ہی سے مرفوعاً مروی ہے "المرأۃ عورۃ وانها اذا خرجت استشرفها الشیطان وانها اقرب ما تکون الی اللّٰہ وهی فی قعر بیتها[۴]"۔ اور ابوعمرو شیبانی سے مروی ہے "أنه رأی عبد اللّٰہ یخرج النساء من المسجد یوم الجمعة ویقول: أخرجن إلی بیوتکن خیر لکن[۵]"۔ ان کے علاوہ حضرت ام سلمہؓ سے مرفوعاً مروی ہے "خیر مساجد النساء قعر بیوتهن[۶]"۔ یہ تمام روایات عدم خروج پر دال ہیں۔

پھر حدیث باب میں لفظ "إئذنوا" اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ عورتوں کیلئے بغیر اجازت کے گھروں سے نکلنا درست نہیں اگرچہ خروج عبادت وطاعت کیلئے ہو۔ پھر نبی کریم صلی اللّٰہ علیہ وسلم

---

[۱] (ج ۱ ص ۸۴) باب التشدید فی ذلک (ای خروج النساء الی المسجد) ۱۲ م

[۲] ہو البیت الصغیر الذی یکون داخل البیت ۱۲ م

[۳] رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ موثقون، کذا فی مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (ج ۲ ص ۳۵) باب خروج النساء الی المساجد وغیر ذلک الخ ۱۲ م

[۴] رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ موثقون۔ حوالۂ بالا۔ ۱۲ م

[۵] رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ موثقون۔ کذا فی الزوائد للہیثمی (ج ۲ ص ۳۵) ۱۲ م

[۶] کذا فی المجمع للہیثمی (ج ۲ ص ۳۳) باب خروج النساء الی المساجد الخ ۱۲ م [عہ] شرح باب از مرتب ۱۲

نے جو عورتوں کو اپنے اولیاء، و ازواج کی اجازت کے ساتھ خروج الی المساجد کی اجازت دی تو جہاں ان کو عدم خروج کی ترغیب دی وہیں ان کے خروج کو زینت نہ کرنے کے ساتھ مشروط کر دیا چنانچہ ارشاد ہے "ولکن[1] لیخرجن وھن تفلات[2]" ـــــ یہ امر قابل غور ہے کہ جب سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور خیر و برکت اور عہد تقویٰ و پرہیزگاری میں بھی عورتوں کا خروج مشروط تھا تو ہمارے پُر فتن دور کا کیا حکم ہوگا؟ فلیتدبر۔

فقال ابنہ[3]: واللہ لا نأذن لھن، یتخذنہ دغلا[4]" مطلب یہ کہ ہم ان کو گھروں سے نکلنے کی اجازت نہیں دیں گے اس لئے کہ وہ اس خروج کو فتنہ و فساد کا سبب بنالیں گی۔

"فقال: فعل اللہ بك وفعل، اقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتقول لا نأذن" حضرت ابن عمرؓ نے صاحبزادہ کے جواب پر غضبناک ہو کر "فعل اللہ بك وفعل" کے الفاظ کے ساتھ انہیں بددعا دی اور مسلم[5] کی روایت میں مروی ہے "فأقبل علیہ عبداللہ فسبّہ[6] سبا سیئا ما سمعتہ مثلہ قط وقال أخبرك عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتقول: واللہ لنمنعھن" اور مسند احمد[7] میں مجاھدؒ سے مروی ہے "فما کلّمہ عبداللہ حتی مات"۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں[8] کہ حضرت ابن عمرؓ کے صاحبزادہ کا مقصد حدیث رسولؐ کے مقابلہ میں اپنی رائے کو پیش کرنا اور ترجیح دینا نہیں تھا بلکہ انہوں نے جو کچھ کہا وہ

---

[1] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۸۴) باب ما جاء فی خروج النساء الی المسجد ۱۲م

[2] التفل: سوء الرائحۃ یقال: امرأۃ تفلۃ اذا لم تطیب، ونساء تفلات۔ فمعنی الحدیث ولکن لیخرجن وھن غیر مستعملات للطیب ۱۲ مرتب

[3] ان کا نام "بلال" ہے۔ کما صرح بہ فی روایۃ مسلم (ج ۱ ص ۱۸۳) ۱۲م

[4] الدغل: فساد وتباہی، خوف وہلاکت کی جگہ، جمع ادغال و دغال ۱۲م

[5] (ج ۱ ص ۱۸۳) باب خروج النساء الی المساجد اذا لم یترتب علیہ فتنۃ الخ ۱۲م

[6] وفسر عبداللہ بن ہبیرۃ فی روایۃ الطبرانی السب المذکور باللعن ثلاث مرات۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۸۹) ۱۲ مرتب

[7] کما نقل الحافظ فی "الفتح" (ج ۲ ص ۲۸۹) باب خروج النساء الی المساجد باللیل والغلس ۱۲م

[8] کما فی المعارف (ج ۵ ص ۶۲) ۱۲م

ایک غرض[1] صحیح کے تحت کہا لیکن ان کی تعبیر مناسب اور صحیح نہ تھی اور اس سے حدیث کے ساتھ معارضہ اور اس کی مخالفت کا شبہ ہوتا تھا اسی لئے حضرت ابن عمرؓ ان کے جواب پر برافروختہ ہو گئے۔

حضرت کشمیریؒ نے "تکملۃ البحر للطوری" کے حوالہ سے اس کی ایک نظیر بھی بیان کی ہے:

"ان الامام ابا یوسف کان یمدح الدُّبّاء وروی فیہ حدیث الدُّبّاء "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یحب الدُّبّاء" فقال رجل، لا أحبّہ، فأمر ابو یوسف بقتلہ، فتاب الرجل من فوره، فغرض ذلک الرجل وان کان صحیحاً غیر ان التعبیر کان سیّئاً اوھم المعارضۃ"[2] (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الَّذِي يُصَلِّي الْفَرِيضَةَ ثُمَّ يَؤُمُّ النَّاسَ بَعْدَ ذٰلِكَ

ان معاذ بن جبلؓ کان یصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المغرب ثم یرجع الی قومہ فیؤمھم "اس روایت میں "مغرب" کا ذکر ہے لیکن اکثر روایات میں عشاء وارد ہوا ہے[3]

---

[1] حافظ فرماتے ہیں "وکأنہ قال (ای بلال بن عبد اللہ) ذلک لما رأی من فساد بعض النساء فی ذلک الوقت و حملتہ علی ذلک الغیرۃ وانما انکر علیہ ابن عمر لتصریحہ بمخالفۃ الحدیث والا فلو قال مثلاً ان الزمان قد تغیر وان بعضھن ربما ظہر منہ قصد المسجد واضمار غیرہ لکان الظاہر ان لاینکر علیہ والی ذلک اشارت عائشۃ بما ذکر فی الحدیث الاخیر (لو ادرک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما احدث النساء لمنعھن المسجد کما منعت نساء بنی اسرائیل (فتح الباری ج ۲ ص ۲۸۹) باب خروج النساء الی المساجد الخ ۱۲ مرتب

[2] کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۶۲) ۔ علامہ بنوریؒ حضرت شاہ صاحبؒ کے حوالہ سے اس واقعہ کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: اقول لم اقف علیہ فی تکملۃ الطوری" وذکر طرف فی "البحر" نفسہ من کتاب المرتدین والقصۃ بتمامہا فی "المرقاۃ" وتقدمت فی اوائل الطہارۃ ۱۲ م

[3] چنانچہ عمرو بن دینار اور ابو الزبیر اور عبید اللہ بن مقسم حضرت جابرؓ سے "عشاء" ہی کا لفظ نقل کرتے ہیں۔ ان حضرات کی روایات سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۱۱۶، باب ما علی الامام من التخفیف) میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام بیہقیؒ نے "محارب بن دثار" کی "مغرب" والی روایت کو معلول قرار دیا ہے۔ (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

بعض حضرات نے مغرب والی روایت کو "محارب بن دثار" کا تفرد قرار دیا ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ واقعہ کو مغرب سے متعلق قرار دینے میں محارب بن دثار متفرد نہیں بلکہ "مغرب" کا لفظ نقل کرنے میں بعض دوسرے رواۃ نے محارب بن دثار کی متابعت کی ہے اس لئے ان روایتوں کو تعددِ واقعہ پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے[1]۔

متنفل کے پیچھے مفترض کی اقتداء

حدیثِ باب سے امام شافعیؒ نے اقتداء المفترض بالمتنفل کے جواز پر استدلال کیا ہے، وجہِ استدلال یہ ہے کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشاء (کما فی اکثر الروایات) کی نماز پڑھ لیتے تھے اور پھر اپنی قوم کو جاکر وہی نماز پڑھاتے تھے لہٰذا دوسری بار وہ متنفل ہوتے تھے جبکہ ان کے مقتدی مفترض۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک مفترض کا متنفل کے پیچھے اقتداء کرنا درست نہیں۔ امام احمدؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک حنفیہ کے مطابق اور ایک شافعیہ کے[2]۔

جمہور کے دلائل درجِ ذیل ہیں:-

(۱) عن[3] ابی هریرة قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: الامام ضامن والمؤذن مؤتمن۔

(۲) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "انما جعل الامام لیؤتم به الخ" وهو

لیکن علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۵ ص ۱۰۶) میں فرماتے ہیں: ومحارب بن دثار لیس بمتفرد بل تابعه فیه ابو الزبیر عند عبدالرزاق (کما فی فتح الباری ج ۲ ص ۱۶۲ باب اذا طول الامام وکان للرجل حاجة فخرج وصلی) وطالب بن حبیب عند ابی داؤد فی سننه (ج ۱ ص ۱۱۵ باب تخفیف الصلوٰة) کلاهما عن جابرؓ اھ مرتب

[1] علامہ بنوریؒ نے بھی معارف السنن (ج ۵ ص ۱۰۶) میں اسی کو اختیار کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں "فالقول بتعدد القضیة هو الصواب" ۱۲ مرتب

[2] انظر للتفصیل "المعارف" للبنوریؒ (ج ۵ ص ۹۱ و ۹۲) ۱۲ مرتب

[3] سنن ترمذی (ج ۱ ص ۵۰) باب ماجاء ان الامام ضامن والمؤذن مؤتمن ۱۲ مرتب

فی الصحاح کلہا[1]. اگر امام اور مقتدی کی نیت مختلف ہو تو اس کو ائتمام (اقتدا کرنا) نہیں کہا جاسکتا۔

(۳) عن سلیمان مولی میمونة قال: "رأیت[2] ابن عمر جالساً علی البلاط (موضع بالمدینة اتخذہ عمر لمن یتحدث۔ لمعات) والناس یصلّون، قلت یا أبا عبد الرحمن مالک لا تصلی؟ قال: انی قد صلیت، انی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لا تعاد الصلاة فی یوم مرتین"

حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے واقعہ کی توجیہات جہاں تک حضرت معاذؓ کے واقعہ کا تعلق ہے سو حنفیہ و مالکیہ کی طرف سے اس کی متعدد توجیہات کی گئی ہیں:۔

ایک یہ کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے بنیتِ نفل شریک ہوتے ہوں گے، اور اپنی قوم کو بنیتِ فرض نماز پڑھاتے ہوں گے۔

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ بیہقی[3] اور دار قطنی[4] وغیرہ میں یہ زیادتی بھی موجود ہے" ھی لہ تطوّع ولھم فریضة"

---

[1] کما فی الصحیح للبخاری (ج ۱ ص ۱۵۰، باب صلوٰۃ القاعد ابواب تقصیر الصلوٰۃ) بروایۃ عائشۃ مرفوعاً۔ والصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۱۷۶ و ۱۷۷، باب ائتمام المأموم بالامام) بروایۃ انس بن مالک۔ والسنن للنسائی (ج ۱ ص ۱۴۶، کتاب الافتتاح تاویل قولہ عزوجل "وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ الخ) بروایۃ ابی ہریرۃ۔ والسنن لابی داؤد (ج ۱ ص ۸۹، باب الامام یصلی من قعود) بروایۃ انس بن مالک۔ والسنن للترمذی (ج ۱ ص ۴۷، باب ماجاء اذا صلی الامام قاعداً فصلوا قعوداً) بروایۃ انس بن مالک۔ والسنن لابن ماجہ (ص ۶۱، باب اذا قرأ الامام فانصتوا) بروایۃ ابی ہریرۃ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۳۸) کتاب الامامۃ والجماعۃ، باب سقوط الصلوٰۃ عمن صلی مع الامام فی المسجد جماعۃ۔ وسنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۸۵ و ۸۶، باب اذا صلی فی جماعۃ ثم ادرک جماعۃ أیعید، اور سنن دار قطنی میں یہ الفاظ مروی ہیں" لا تصلی صلاة مکتوبة فی یوم مرتین (قال الدارقطنی) تفرد بہ حسین المعلم عن عمرو بن شعیب۔ (ج ۱ ص ۴۱۶ رقم ۳) باب لا یصلی مکتوبۃ فی یوم مرتین ۱۲ م

[3] (ج ۳ ص ۸۶) باب الفریضۃ خلف من یصلی النافلۃ ۱۲ م

[4] (ج ۱ ص ۲۷۴، رقم ۱) باب ذکر صلاۃ المفترض خلف المتنفل ۱۲ م

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جملہ تمام راویوں میں سے صرف ابن جریج[1] روایت کرتے ہیں اور اس زیادتی کے بارے میں حضرت امام احمدؒ کا قول ہے "أخشیٰ[2] ان لا تکون محفوظة" اور اگر بالفرض اس کو صحیح مان لیا جائے تب بھی یہ راوی کا اپنا گمان ہے جو حجت نہیں۔

ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ اگر بالفرض یہ ثابت بھی ہو کہ حضرت معاذؓ بنیتِ نفل امامت کرتے تھے تب بھی اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت نہیں بلکہ اس کے خلاف ثابت ہے چنانچہ مسند احمد میں روایت ہے کہ حضرت معاذؓ کی قوم کے ایک آدمی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی کہ حضرت معاذؓ دیر سے آتے ہیں اور طویل امامت فرماتے ہیں، اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ سے فرمایا " یا معاذ[3] بن جبل ! لا تکن فتّانًا، إما ان تصلی معی وإما أن تخفف علی قومك "۔

تیسری توجیہ بعض حضرات نے یہ کی ہے کہ اگر بالفرض آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت بھی ہو تب بھی یہ ہوسکتا ہے کہ یہ حکم منسوخ ہو اور اس زمانہ کا واقعہ ہو جب ایک فرض نماز کو دو مرتبہ پڑھنا جائز تھا اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث[4] " لا تصلی صلاة مکتوبة فی یوم مرتین " نے اس کو منسوخ کردیا۔ ان توجیہات کی تفصیل طحاوی[5] میں دیکھی جاسکتی ہے۔

یہ وہ توجیہات ہیں جو عام طور سے حنفیہ کی طرف سے کی جاتی ہیں، لیکن سب سے بہتر توجیہ حضرت شاہ صاحبؒ[6] نے فرمائی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشاء کی نماز پڑھ کر عشاء ہی کی نماز اپنی قوم کو نہیں پڑھاتے تھے بلکہ واقعہ یہ تھا کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مغرب کی نماز پڑھتے تھے اور اپنی قوم کو عشاء کی نماز پڑھاتے تھے لہذا

---

[1] (قال النیمویؒ) تفرد بہا ابن جریج عن عمرو بن دینار۔ تفصیل کیلئے دیکھئے "التعلیق الحسن علی آثار السنن" (ص ۱۳۳) باب صلاة المفترض خلف المتنفل ۱۲ مرتب

[2] عمدة القاریؒ (ج ۵ ص ۲۳۷) باب اذا طول الامام وکان للرجل حاجة فخرج فصلی ۱۲ م

[3] مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۷۲) باب من أم الناس فلیخفف ۱۲ مرتب

[4] سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۴۱۶) باب لا یصلی المکتوبة فی یوم مرتین ۱۲ م

[5] (ج ۱ ص ۱۹۹ و ۲۰۰) باب الرجل یصلی الفریضة خلف من یصلی تطوعًا ۱۲ م

[6] انظر معارف السنن (ج ۵ ص ۱۰۲) ۱۲ م

اقتداء المفترض بالمتنفل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا جس کی دلیل یہ ہے کہ ترمذی کی حدیث باب میں صراحت ہے "ان معاذ بن جبلؓ کان یصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المغرب[1] ثم یرجع الیٰ قومہ فیؤمھم"۔ اس تحقیق پر بات بالکل واضح ہو جاتی ہے۔

البتہ اس پر دو اشکال باقی رہتے ہیں، ایک یہ کہ اگر یہ بات تھی تو حضرت معاذؓ کی قوم کو ان کے دیر سے آنے کی شکایت کیوں پیدا ہوئی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ بعض[2] روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاذؓ مغرب کی نماز پڑھنے کے بعد فوراً وہاں سے روانہ نہیں ہوتے تھے بلکہ کچھ وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں گزارنے کے بعد اپنی قوم میں جایا کرتے تھے لہٰذا اس بنا پر قوم کو نماز عشار میں تاخیر ہو جاتی تھی۔

دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ ایک روایت میں حضرت معاذؓ کے بارے میں مروی ہے "ثم یرجع[3] الی قومہ فیصلی بھم" تلک الصلوٰۃ"۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشار کی نماز پڑھتے تھے پھر وہی نماز اپنی قوم کو جاکر پڑھاتے تھے۔

اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا[4] ہے کہ ان کا عام معمول تو مغرب کی نماز پڑھ کر جانے کا تھا لیکن کسی ایک دن وہ عشار کی نماز پڑھ کر گئے، حدیث میں اسی ایک دن کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ پھر اس ایک دن کے بارے میں تین احتمالات ہیں ایک یہ کہ اس دن انہوں نے اپنی قوم کو نماز نہ پڑھائی ہو اور "فیصلی بھم تلک الصلوٰۃ" کا مطلب یہ ہو کہ اگلے دن اسی نماز کی انہوں نے امامت کی۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ اسی روز اپنی قوم کو نماز پڑھائی ہو لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بنیّت نفل شرکت کی ہو اور قوم کے ساتھ بنیّت فرض۔ اور تیسرا امکان یہ ہے کہ اس کے برعکس کیا ہو یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بنیّت فرض شرکت کی ہو اور قوم کے ساتھ بنیّت

---

[1] اس سے متعلق کچھ تفصیل ہم پیچھے حاشیہ میں اسی باب میں ذکر کر چکے ہیں ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ علامہ عینیؒ نے صحیح ابن خزیمہ کے حوالہ سے حضرت جابر بن عبداللہؓ کی جو روایت نقل کی ہے اس میں مروی ہے "فقال معاذ ۔ یعنی الفتی ۔ تینا ولنی ولأخبرن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فلما اخبرہ قال الفتی: یا رسول اللہ! یطیل المکث عندک ثم یرجع فیطول علینا الخ"۔ عمدۃ القاری (ج ۵ ص ۲۳۶) باب اذا طول الامام وکان للرجل حاجۃ فخرج فصلی ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص ۱۸۷) باب القراءۃ فی العشار ۱۲ م

[4] کما فی المعارف (ج ۵ ص ۱۰۲) ۱۲ م

نفل یا دونوں جگہ بنیتِ فرض شرکت کی ہو، ان دونوں صورتوں میں یہ ان کا اپنا اجتہاد ہوگا جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت نہیں ۔

احقر عرض گذار ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ کا جواب اپنی وقت کے باوجود محل نظر ہے، اس لئے کہ مسلم[1] شریف کی مذکورہ بالا روایت کے ابتدائی الفاظ یہ ہے " عن جابر بن عبد اللہ أن معاذ بن جبل کان یصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عشاء الآخرة[2] ثم یرجع[3] " اس میں " کان " کا صیغہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ یہ کسی ایک دن کا واقعہ نہیں بلکہ حضرت معاذؓ کا عام معمول ہی عشاء کی نماز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پڑھ کر اپنی قوم کی طرف لوٹنے کا تھا ۔

اگرچہ اس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ لفظ " کان " ہر جگہ استمرار کے معنی کا فائدہ نہیں دیتا، خاص طور سے احادیث میں، کما حققہ النووی فی غیر موضع من شرحہ لمسلم ۔

حضرت شیخ الہند قدس اللہ روحہ نے حضرت معاذؓ کے واقعہ کا ایک دوسرے طریقہ سے جواب دیا ہے جسے صاحب[4] فتح الملہم نے موجّہ کر کے نقل کیا ہے :۔

ان حدیث " انّما[5] جعل الامام لیؤتم به " یدل علی أن الامام لا یعدّ اماماً الا اذا ربط المقتدی صلوته بصلوته بحیث یمکنه الدخول فی صلاته بنیة صلاة الامام، فتکون صلاة الامام متضمنة لصلاة المقتدی ویکون المقتدی تابعاً له فعلاً ونیةً غیر مختلف علیه کما قال صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] (ج ۱ ص ۱۸۷) باب القراءة فی العشاء ۱۲ مرتب

[2] اس روایت میں " عشاء الآخرة " کے الفاظ سے ان حضرات کی توجیہ کی بھی تردید ہو رہی ہے جنہوں نے عشاء والی روایات میں لفظ " عشاء " کو عشاء اُولیٰ کی تاویل میں کر کے حضرت معاذؓ کے واقعہ کو صلوٰۃ مغرب سے متعلق قرار دیا ہو واللہ اعلم ۱۲ م

[3] نیز امام ابو داؤدؒ نے بھی اپنی سنن (ج ۱ ص ۸۸ باب امامة من صلی بقوم وقد صلی تلک الصلوٰة) میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے " کان یصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العشاء ثم یأتی قومه فیصلی بهم تلک الصلوٰة ۱۲ مرتب

[4] فتح الملہم (ج ۲ ص ۸۳) باب القراءة فی العشاء، مسئلة المفترض خلف المتنفل ۱۲ م

[5] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۰) باب صلوٰۃ القاعد، ابواب تقصیر الصلوٰۃ ۱۲ م

" ولا تختلفوا عليه " فانه يشمل الاختلاف عليه فى الافعال الباطنة كما يشمل الاختلاف عليه فى الافعال الظاهرة ۔ قال الشعرانی الشافعی : ولا شك ان من يراعی الباطن والظاهر معًا اكمل ممن يراعی احدهما ۔ اھ ۔ وظاهر ان المفترض لا يمكنه الدخول فى صلوة امامه المتنفل بنية صلاته، فلا يتصور ارتباط صلوته بصلاته من ابتداء الأمر وأيضًا هو أی المفترض مع كونه قويًا لا يجعل تابعًا للضعيف، فاقتداء المفترض بالمتنفل ينافی حقيقة الائتمام ونهی المقتدين على الاختلاف على امامهم ۔۔۔ ولا يخفى على المنصف المعن أن مسئلة الائتمام ای متابعة الماموم للامام انما كملت على لسان الشارع شيئًا فشيئًا، وكان الامامة والقدوة فى الاوائل اسمًا لنحو من الاجتماع المكانی بين الامام والمأمومين . ثم نيطت افعالهم بافعاله، ونهی عن اختلافهم عليه وجعلت صلاتهم واحدة حتى ان النبی صلى الله عليه وسلم قد وحّد قراءة الامام والمأموم وهی من معظم اركان الصلاة وهذا التدريج فى تكميل الائتمام قد دل عليه حديث ابن ابی ليلى عند ابی داؤد[٢] . قال وحدثنا اصحابنا : وكان الرجل (ای المسبوق) اذا جاء يسأل فيخبر بما سبق من صلوته وانهم قاموا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من بين قائم وراكع وقاعد ومصلٍّ مع رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال : فجاء معاذ فاشاروا اليه، فقال معاذ : لا اراه على حال الّا كنت عليها، قال : فقال (النبی صلى الله عليه وسلم) : ان معاذا قد سنّ لكم سنة كذلك فافعلوا ۔ وهذا صريح فى ان متابعة المأموم للإمام على أكمل هيأتها التى يقتضيها موضوع الائتمام لم تكن فى

---

[١] كما فى صحيح البخاری (ج ١ ص ١٠٠، كتاب الاذان، باب اقامة الصف من تمام الصلوٰة) ۔ فى حديث ابی هريرةؓ عن النبی صلى الله عليه وسلم قال : انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه الخ وكذا فى صحيح مسلم (ج ١ ص ١٧٧، باب ائتمام الماموم بالامام) ١٢ مرتب

[٢] (ج ١ ص ٧٤، باب كيف الاذان) وجدت ہذا الحديث فى السنن لابی داؤد بعد عناء شديد ۔ فلله الحمد ١٢ مرتب عفا الله عنه

مبدأ الهجرة ثم شرعت بعد زمان ، فينبغي ان يحمل كل ماجاء في الاحاديث مما ينافي مقتضى هذا الائتمام ولم يُعلم تاريخه كما زعموا من حديث (معاذ في الباب على ما قبل اوامر الائتمام ونواهي الاختلاف على الامام حتى يرد دليل صريح على انه كان بعد إحكام امر الائتمام وتثبيتها .

صاحب فتح الملہم فرماتے ہیں :" ولم يوجد مثل هذا الدليل في حديث الباب ـ والله اعلم ـ هذا ما نبه عليه شيخنا المحقق العلّامة محمود قدس الله روحه .

تم شرح الباب بزيادة من المرتّب

لہ (ج ۲ ص ۸۳) باب القراءة في العشاء ۱۲ مرتب

لہ جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت " انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه الخ " (بخاری ج ۱ ص ۱۰۰) اس کا تقاضا کرتی ہے کہ مقتدی اور امام کے افعال ظاہرہ اور باطنہ میں اتنا ربط اور اتحاد ہونا چاہئے کہ مقتدی امام کی نیت کے ساتھ صلوٰۃ امام میں شریک ہو سکے جبھی امام کی نماز مقتدی کی نماز کو متضمن بھی ہوگی اور مقتدی امام کا فعلاً ونیۃً تابع بھی ہوگا اور " لا تختلفوا علیہ " کے تقاضا پر بھی عمل ہو سکے گا ، اور یہ بات ظاہر ہے کہ مقتدیٔ مفترض امامِ متنفل کی نماز میں صلاۃِ امام کی نیت کے ساتھ شریک نہیں ہو سکتا ۔ ایسی صورت میں مقتدی کی نماز کا امام کی نماز کے ساتھ کہاں ربط رہ سکتا ہے ؟ اس کے علاوہ مفترض قوی ہونے کی حیثیت سے متنفل (جو کہ ضعیف ہے) کا تابع نہیں قرار دیا جا سکتا جس سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ مفترض کی اقتداء متنفل کے پیچھے ائتمام کی حقیقت کے خلاف ہے ۔

پھر یہ بات ظاہر ہے کہ مقتدی کو امام کی مکمل اقتداء کا جو حکم دیا گیا ہے بتدریج دیا گیا ہے اور اس میں آہستہ آہستہ ترقی ہوئی ہے ، ورنہ ابتداءً امامت واقتداء کا مفہوم صرف اتنا تھا کہ امام اور مقتدی ایک جگہ جمع ہو جائیں ، اس کے بعد اگلے مرحلہ پر مقتدی کے افعال کو امام کے افعال کے ساتھ متعلق قرار دیکر ماموین اور امام کی نماز کو ایک کر دیا گیا اور مقتدیوں کو افعال صلوٰۃ میں امام کی مخالفت سے روک دیا گیا یہاں تک کہ قراءت جیسے اہم رکن صلاۃ میں بھی دونوں کو شریک کر کے ان کے درمیان مکمل اتحاد پیدا کر دیا گیا ۔ تکمیل ائتمام (متابعت ماموم للامام) کے ان تدریجی مراحل پر سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۷۴) میں ابن ابی لیلیٰ کی روایت دال ہے کما ذکرت في المتن ، حدیث کا حاصل یہ ہے کہ شروع میں مسبوق آکر (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

بَابُ مَا ذُكِرَ مِنَ الرُّخْصَةِ فِي السُّجُوْدِ عَلَى الثَّوْبِ فِي الْحَرِّ وَالْبَرْدِ

کنا اذا صلینا خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالظهائر[1] سجدنا علی ثیابنا اتقاء الحر"

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شدت گرمی یا شدت سردی کی وجہ سے مصلّی کا ثوب متصل یعنی ایسے کپڑے پر جو کہ مصلّی نے پہن یا اوڑھ رکھا ہو نماز پڑھنا یا سجدہ کرنا درست ہے جبکہ امام شافعیؒ ثوب متصل پر سجود کی اجازت نہیں دیتے۔ حدیث باب کا ظاہر امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی تائید کر رہا ہے۔ امام مالکؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے یعنی ثوب متصل پر بھی صلوٰۃ و سجود کی بلاکراہت اجازت ہے۔ حضرت عمر فاروقؓ کے قول و عمل سے بھی جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہؒ میں مروی ہے "عن ابی[2] اھیہ قال: صلی عمرؓ ذات یوم الناس الجمعۃ فی یوم شدید الحر فطرح طرف ثوبہ بالارض فجعل یسجد علیہ ثم قال:

جماعت میں شریک رفقاء سے فوت شدہ رکعتوں کے بارے میں پوچھتا اور معلوم ہونے کے بعد پہلے اپنی رکعتوں کو پوری کرتا اس کے بعد امام کے ساتھ شریک ہوتا لیکن ایک مرتبہ حضرت معاذ مسبوق ہوئے تو فوراً آکر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز میں شریک ہو گئے اور انہوں نے اپنی بقیہ رکعتیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز سے فارغ ہونے کے بعد پوری کیں اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "ان معاذا قد سن لکم سنۃ کذلک فا[...]صلوا"

یہ حدیث اس پر دال ہے کہ ابتداء اسلام میں مقتدی کیلئے امام کی اقتداء تمام ہیئات میں لازم نہ تھی، پھر یہ تدریجاً لازم ہوتی گئی، یہاں تک کہ امام اور مقتدی کی نماز میں مکمل اتحاد ہو گیا، لہذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ جن احادیث میں اہتمام کامل کے مقتضیٰ کے خلاف امور مروی ہوں اور ان کی تاریخ بھی معلوم نہ ہو ایسی احادیث کو اوامر اہتمام اور نواہی اختلاف علی الامام سے پہلے پر محمول کیا جائے، البتہ اگر کوئی دلیل صریح اس پر دلالت کرے کہ حدیث کا تعلق امر اہتمام کے بعد سے ہے اس صورت میں اس حدیث کے مطابق عمل کیا جائے،

حضرت معاذؓ کی حدیث باب میں بھی اس کی کوئی تصریح نہیں کہ یہ کس زمانہ کا واقعہ ہے، لہذا اسے بھی احکام اہتمام سے پہلے پر محمول کیا جائے گا۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[1] الظہائر جمع ظہیرۃ وہی وقت شدۃ الحر فی الہاجرۃ (نصف النہار) ۱۲ م

[2] مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۶۸ و ۲۶۹) فی الرجل یسجد علی ثوبہ من الحر والبرد ۱۲ مرتب

یا ایہا الناس ! اذا وجد احدکم الحرّ فلیسجد علی طرف ثوبہ» نیز زید بن وہب حضرت عمرؓ سے نقل کرتے ہیں" اذا لم یستطع احدکم من الحرّ والبرد فلیسجد علی ثوبہ» نیز حضرت انسؓ سے مروی ہے" قال: کنا نصلی مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شدۃ الحر فاذا لم یستطع أحدنا ان یمکن وجہہ من الارض بسط ثوبہ فسجد علیہ»۔ اسی طرح حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے" ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی ثوب واحد یتقی بفضولہ حر الارض وبردھا»

امام شافعیؒ نے اس قسم کی روایات کو تاویل کرکے ثوب منفصل پر محمول کیا ہے لیکن یہ تاویل تکلف سے خالی نہیں، تفصیل کیلئے دیکھئے" عمدۃ القاری"

پھر حدیث باب اس بات پر بھی دال ہے کہ عمل یسیر مفسد صلوۃ نہیں۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَاذُکِرَ فِی الرَّجُلِ یُدْرِکُ الْإِمَامَ سَاجِدًا کَیْفَ یَصْنَعُ؟

إذا أتی أحدکم الصلاۃ والامام علی حال فلیصنع کما یصنع الامام:

امت کا اس پر اتفاق ہے کہ مدرکِ رکوع مدرکِ رکعت ہے، البتہ امام بخاریؒ نے جزء القراءۃ میں لکھا ہے کہ" مدرکِ رکوع مدرک رکعت ہے" یہ مسلک صرف ان حضرات کا ہے جو قراءت خلف الامام کے قائل نہیں اور جو لوگ قراءۃ خلف الامام کے قائل ہیں مثلاً حضرت ابوہریرہؓ سو ان کے نزدیک مدرک رکوع مع الامام مدرکِ رکعت نہیں ہے الا ان یدرک الامام قائماً، لیکن بخاری کی بات اجماع کے خلاف ہے اور خود حافظ ابن حجرؒ بھی اس بارے میں متردد ہیں[۶]۔ اور جہاں تک حضرت ابوہریرہؓ کا تعلق ہے ان سے کئی روایات جمہور کے مسلک کے مطابق بھی مروی ہیں چنانچہ موطا[۷] امام مالکؒ میں آگے

[۱، ۲، ۳] مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۶۸ و ۲۶۹) فی الرجل یسجد علی ثوبہ من الحر والبرد ۱۲ مرتب

[۴] (ج ۴ ص ۱۱۷ و ۱۱۸) کتاب الصلاۃ، باب السجود علی الثوب فی شدۃ الحر ۱۲ مرتب

[۵] فتح الباری (ج ۲ ص ۹۹، باب لا یسعی الی الصلاۃ) ۱۲ م

[۶] (قال الشیخ البنوریؒ) وتردد فیہ الحافظ فی التلخیص وقال: انما فی صحیح مغایر لما نقلوہ، کذا فی المعارف (ج ۳ ص ۲۸۰) ۱۲م

[۷] (ص ۷) باب من ادرک رکعۃ من الصلاۃ ۱۲م   [۸] شرح باب از مرتب ۱۲

مروی ہے "من ادرک الرکعة (ای الرکوع) فقد ادرک السجدة (ای الرکعة)" نیز انہی سے صحیح ابن خزیمہ میں مروی ہے "من ادرک رکعة من الصلاة فقد ادرکها قبل ان یقیم الامام صلبه"، نیز انہی سے ابوداؤد[1] میں مرفوعاً مروی ہے "اذا جئتم الی الصلاة ونحن سجود، فاسجدوا ولا تعدوها (ای تلک السجدة) شیئاً ومن ادرک الرکعة (ای الرکوع) فقد ادرک الصلاة (ای تلک الرکعة)۔

پھر اگر کوئی شخص امام کو سجدہ میں پائے تو اسے سجدہ سے فارغ ہونے کا انتظار نہ کرنا چاہئے اور سجدہ میں شریک ہوجانا چاہئے ایسی صورت میں اگرچہ وہ مدرکِ رکعت نہ ہوگا تب بھی یہ شرکت اجر وثواب سے خالی نہیں، چنانچہ امام ترمذی لکھتے ہیں:" واختار عبد اللہ بن المبارک ان یسجد مع الامام وذکر عن بعضهم فقال: لعله لا یرفع رأسه من تلک السجدة حتی یغفر له"۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب کراهیة ان ینتظر الناس الامام وهم قیام عند افتتاح الصلاة

"اذا اقیمت الصلاة فلا تقوموا حتی ترونی خرجت"، یہ حدیث اس پر دال ہے کہ جماعت کے وقت اگر امام مسجد سے باہر ہو تو جب تک وہ مسجد میں داخل نہ ہو مقتدین کیلئے کھڑا ہونا مکروہ ہے، اور وجہ ظاہر ہے کہ قیام نماز ادا کرنے کیلئے ہے اور نماز ادا کرنا بدون امام کے ممکن نہیں لہٰذا بغیر امام کے قیام مفید نہ ہوگا۔

پھر جب امام مسجد میں داخل ہو تو مقتدیوں کے قیام کے بارے میں حنفیہ کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ اگر امام محراب کے کسی دروازہ سے یا اگلی صف کے سامنے سے آئے تو جس وقت مقتدی امام کو دیکھیں اسی وقت کھڑے ہوجائیں اور اگر امام پچھلی صفوں کی طرف سے آرہا ہو تو جس صف سے گذرے وہ صف کھڑی ہوتی چلی جائے[3]

اور اگر امام پہلے سے مسجد میں ہو ایسی صورت میں مقتدیوں کو کس وقت کھڑا ہونا چاہئے؟

---

[1] التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۴۱ تحت رقم ۵۹۵) باب صلاة الجماعة ۱۲ م

[2] (ج ۱ ص ۱۲۹) باب الرجل یدرک الامام ساجداً کیف یصنع؟ ۱۲ م

[3] کما فی بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۲۰۰ و ۲۰۱) فصل فی سنن الصلاة ۱۲ مرتب   عہ شرح باب از مرتب ۱۲

اس بارے میں فقہار کے مختلف اقوال ہیں، جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ[1] اور ایک جماعت کے نزدیک اقامت ختم ہونے کے بعد کھڑا ہونا مستحب ہے، امام مالکؒ اور بہت سے علمار کا مسلک قاضی عیاضؒ نے یہ نقل کیا[2] ہے کہ شروع اقامت ہی سے لوگوں کا کھڑا ہونا مستحب ہے البتہ موطا[3] کی تشریح سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی خاص حد پر بھی قیام واجب نہیں بلکہ لوگوں کو ان کی سہولت پر چھوڑا جائے اس لئے کہ بھاری بدن اور کمزور آدمی دیر میں اٹھتا ہے جبکہ ہلکا آدمی جلدی اٹھ جاتا ہے صحابۂ کرامؓ کا تعامل قاضی عیاضؒ کے نقل کردہ امام مالکؒ کے مسلک کے مطابق ہے کہ اقامت کے شروع سے ہی کھڑا ہونا افضل ہے بلکہ حضرت سعید بن مسیبؒ کا مسلک یہ ہے کہ شروع اقامت ہی سے سب کا کھڑا ہو جانا صرف مستحب ہی نہیں بلکہ واجب ہے۔

پھر امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک "حی علی الفلاح" اور "قد قامت الصلوٰۃ" پر کھڑا ہونا چاہئے[4]۔

"البحر الرائق" (ج ۱ ص ۲۳۱) میں حنفیہ کے مذہب کی تفصیل لکھتے ہوئے "حی علی الفلاح" پر کھڑے ہونے کی علت یہ بیان کی گئی ہے "والقیام حین قیل حی علی الفلاح لأنہ امر یستحب المسارعۃ الیہ" یعنی "حی علی الفلاح" پر کھڑا ہونا اس لئے افضل ہے کہ لفظ "حی علی الفلاح" کھڑے ہونے کا امر ہے اس لئے کھڑے ہونے کی طرف مسارعت کرنی چاہئے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جن حضرات نے "حی علی الفلاح" پر یا "قد قامت الصلوٰۃ" پر کھڑے ہونے کو مستحب فرمایا ہے ان کے نزدیک استحباب کا مطلب یہ ہے کہ اس امر کے بعد بیٹھے رہنا خلاف ادب ہے نہ یہ کہ اس سے پہلے کھڑا ہونا خلافِ ادب ہے۔ کیونکہ پہلے کھڑے ہونے میں تو اور بھی زیادہ مسارعت پائی جاتی ہے۔

اس میں غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس بارے میں مذاہبِ ائمۂ اربعہ کا تمام تر اختلاف محض افضلیت و اولویت کا ہے اس میں کوئی جانب ناجائز یا مکروہ نہیں اور کسی کو کسی پر نکیر و

---

[1] کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۱) باب متی یقوم الناس للصلاۃ ؟ ۱۲ مرتب

[2] حوالۂ بالا ۱۲م

[3] (ص ۵۵ و ۵۶) باب ماجار فی النداء للصلوٰۃ ۱۲ مرتب

[4] شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۱) باب متی یقوم الناس للصلاۃ ؟ ۱۲م

اعتراض کرنے کا حق نہیں، یہی وجہ ہے کہ ائمۂ اربعہ کے متبعین میں کبھی اس پر کوئی جھگڑا نہیں سُنا گیا۔

خلاصہ یہ کہ اقامتِ نماز کے وقت امام اور مقتدی شروع اقامت سے کھڑے ہوں یا بعد میں مؤذن کے کسی خاص کلمہ پر، یہ ایک ایسا فرعی مسئلہ ہے کہ اس کی کسی جانب گناہ نہیں دونوں ہی طریقے شرعًا باتفاق ائمہ اربعہ جائز ہیں، فرق اور اختلاف صرف افضلیت میں ہے۔

لیکن امت میں یہ کسی کا مذہب نہیں کہ امام اقامت کے وقت باہر سے آکر مصلّے پر بیٹھ جائے اور بیٹھنے کو ضروری سمجھے، کھڑے ہونے والے مقتدیوں کو کھڑے ہونے سے روکے ان کو اور ان کے عمل کو بُرا اور مکروہ سمجھے، خود ائمۂ حنفیہ اور فقہاء و مفتی حضرات میں سے کسی نے بھی پہلے کھڑے ہونے کو مکروہ نہیں کہا اور کہہ بھی کیسے سکتے تھے جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، خلفاء راشدین، اور عام صحابہ و تابعین کے تعامل سے ابتداء اقامت میں کھڑا ہونا ثابت ہے۔

البتہ صرف "مضمرات" کی روایت کے الفاظ مشکوک ہیں، چنانچہ علامہ طحطاوی رحمہ اللہ نے اس کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں "وإذا أخذ المؤذن فی الاقامة ودخل رجل المسجد فانه یقعد ولا ینتظر قائمًا فانه مکروه" کما فی المضمرات قهستانی۔ اس کا ایک مفہوم کراہت تقدیم کا بھی لیا جاسکتا ہے چنانچہ علامہ طحطاوی رح نے اس کا یہی مفہوم مراد لیا ہے، فرماتے ہیں "ویفهم منه کراهة القیام ابتداء الاقامة والناس عنه غافلون"[1]

لیکن یہ ظاہر ہے کہ اگر روایتِ مضمرات کا یہی مفہوم لیا جائے تو وہ سنّتِ صحابہ رض کے معارض ائمۂ مذہب کی تصریحات کے مخالف اور متون و شروحِ حنفیہ سے مختلف ہے۔ علامہ طحطاوی رح کی جلالت قدر اور علمی عظمت اپنی جگہ ہے مگر "مضمرات" کی روایت کا یہ مفہوم قرار دینا خود اس روایت کے سقوط کا موجب بنتا ہے۔

لہٰذا اس روایت کا صاف مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ یہ اس صورت سے متعلق ہے جبکہ امام کے آنے سے پہلے اقامت شروع کردی ہو جس کی ممانعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے، کمافی حدیث الباب۔ اور "لا ینتظر" کا لفظ اس مفہوم کی تائید کر رہا ہے کیونکہ اس میں انتظار سے مراد انتظار امام ہے، اس صورت میں یہ روایت عام روایاتِ حنفیہ کے مطابق بھی

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی المراقی (ص ۱۵۱) فصل من آدابها (ای الصلوٰۃ) ۱۲م

ہو جاتی ہے اور سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سنتِ صحابہؓ کے بھی خلاف نہیں رہتی۔

پھر یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ باجماع صحابہؓ وتابعینؒ وائمہ اربعہؒ صفوں کی تعدیل ودرستی واجب ہے جو نماز شروع ہونے سے پہلے مکمل ہو جانی چاہئے اور یہ اس صورت میں ہو سکتی ہے جبکہ عام آدمی شروع اقامت سے کھڑے ہو جائیں، چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرامؓ کا عمل اسی کے مطابق تھا جیسا کہ مندرجہ ذیل روایات اس کی شاہد ہیں:

(۱) عن[1] ابی ہریرۃ "ان الصلاۃ کانت تقام لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیأخذ الناس مصافھم قبل ان یقوم النبی صلی اللہ علیہ وسلم مقامہ"

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت کیلئے نماز کھڑی کی جاتی اور لوگ آپؐ کے کھڑے ہونے سے پہلے اپنی اپنی جگہ صفوں میں لے لیتے تھے۔

(۲) عن[2] ابی ہریرۃ یقول: "أقیمت الصلوٰۃ نقمنا فعدلنا الصفوف قبل أن یخرج الینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم"

ان دونوں حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابۂ کرامؓ کی عام عادت یہ تھی کہ جب مؤذن تکبیر شروع کرتا تو سب لوگ کھڑے ہو کر اپنی صفیں درست کر لیتے تھے

(۳) ابوقتادہ کی حدیث[3] باب" قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اقیمت الصلاۃ فلا تقوموا حتی ترونی خرجت" یعنی جب نماز کھڑی ہو جائے تو تم کھڑے نہ ہو جب تک مجھے اپنی طرف آتا ہوا نہ دیکھ لو۔ اس حدیث کے الفاظ سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ امام کے باہر آجانے کے بعد کھڑے ہونے میں کوئی حرج نہیں جس سے ابتداءِ اقامت میں بھی کھڑی ہونے کا کم سے کم جواز معلوم ہوتا ہے۔

(۴) عن[4] ابن جریج قال: اخبرنی ابن شہاب ان الناس کانوا ساعۃ

---

[1] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۰) باب متی یقوم الناس للصلوٰۃ ۱۲م

[2] حوالۂ بالا ۱۲م

[3] یہ روایت صحیحین میں بھی لفظ "خرجت" کی زیادتی کے بغیر مروی ہے، دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸۸) باب متی یقوم الناس اذا رأوا الامام عند الاقامۃ، کتاب الاذان۔ وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۰) باب متی یقوم الناس للصلوٰۃ ۱۲ مرتب

[4] مصنف عبدالرزاق (ج ۱ ص ۵۰۷، رقم ۱۹۴۲) باب قیام الناس عند الاقامۃ، ابواب الاذان ۱۲م

یقول المؤذن " اللہ اکبر اللہ اکبر " یقیم الصلاۃ ، یقوم الناس الی الصلاۃ فلا یأتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم مقامہ حتی یعدّل الصفوف "[1] اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مؤذن کے اقامت شروع کرتے ہی صحابۂ کرامؓ کھڑے ہوکر صفوف درست کرلیا کرتے تھے۔

⑤ نعمان بن بشیر قال : "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسوی یعنی صفوفنا اذا قمنا للصلوٰۃ ، فاذا استوینا کبّر "[1]

⑥ روی[2] عن عمر انہ کان یوکل رجلاً باقامۃ الصفوف ولا یکبّر حتی یخبر ان الصفوف قد استوت ، وروی عن علیؓ وعثمان انہما کانا یتعاھدان ذلک ویقولان : استووا وکان علیؓ یقول : تقدم یا فلان تأخر یا فلان "

آخری دو حدیثوں سے رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم کا اور خلفائے راشدین میں سے حضرت عمر ابن الخطاب ، حضرت عثمان غنی اور حضرت علی رضی اللہ عنہم کا یہ عمل اور عادت معلوم ہوئی کہ وہ صفوف کی درستگی کی خود بھی نگرانی کرتے تھے اور جب تک یہ معلوم نہ ہوجائے کہ تمام صفیں درست ہوگئیں اس وقت تک نماز کی تکبیر شروع نہ فرماتے تھے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ جبھی ہوسکتا ہے جب لوگ شروع اقامت سے کھڑے ہوجائیں جیساکہ اوپر احادیثِ مرفوعہ سے صحابۂ کرام کی عام عادت بھی یہی معلوم ہوچکی ہے۔ ورنہ اگر " حی علی الصلوٰۃ " یا " حی علی الفلاح " یا " قد قامت الصلوٰۃ " پر لوگ کھڑے ہوں اور اس کے بعد صفیں درست کی جائیں تو یہ اس کے بغیر نہیں ہوسکتا کہ اقامت ختم ہونے کے کافی دیر بعد نماز شروع ہو حالانکہ یہ باتفاق علماء مذموم ہے[3]۔

پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض اوقات مؤذن کے " قد قامت الصلوٰۃ " کہنے

---

[1] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۹۷) باب تسویۃ الصفوف ۱۲م

[2] سنن ترمذی (ج ۱ ص ۵۳) باب ماجاء فی اقامۃ الصفوف ۱۲م

[3] بلکہ حضرت انسؓ سے مروی ہے " اذا قال المؤذن " قد قامت الصلوٰۃ کبّر الامام ، والیہ ذہب ابوحنیفہؒ ومحمدؒ ۔ وعامۃ العلماء علی انہ لایکبّر حتی یفرغ المؤذن من الاقامۃ والیہ ذہب ابو یوسفؒ والشافعیؒ ونقل عن مالکؒ ۔ معارف السنن (ج ۵ ص ۱۲۴) ۔ بہرحال اگر امام قد قامت الصلوٰۃ پر تکبیر نہ کہے تب بھی اقامت ختم ہونے کے فوراً بعد کہے گا ، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صفوف کی درستگی کا انتظام عین اقامت کے وقت ہوتا تھا ۱۲ مرتب

پر کھڑا ہونا بھی ثابت ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰ سے مروی ہے[1] "قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قال بلال "قد قامت الصلوٰۃ" نہض فکبر" چنانچہ اس دوسرے طریقہ کی بھی اجازت ہے۔

خلاصۂ کلام یہ کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اور جمہور صحابہ وتابعین کا تعامل اس پر شاہد ہے کہ ان حضرات کا معمول و دستور یہی تھا کہ امام جب مسجد میں آجائے تو اوّل اقامت ہی سے سب لوگ کھڑے ہوکر صفیں درست کرلیں، اور جس صورت میں امام پہلے سے محراب کے قریب بیٹھا ہو اس میں بھی "حی علی الفلاح" پر کھڑے ہونے کو مستحب کہنا بھی بایں معنیٰ ہے کہ اس کے بعد بیٹھے رہنا خلاف ادب ہے۔ کیونکہ مسارعت الی الطاعت کے خلاف ہے نہ یہ کہ اس سے پہلے کھڑا ہونا خلاف ادب ہے۔ کیونکہ ان میں تو مسارعت اور زیادہ ہے۔ لہٰذا جو طریقہ بعض مسجدوں میں اختیار کیا جاتا ہے کہ اقامت کے وقت امام باہر سے یا مسجد کے کسی گوشے سے چل کر آئے اور آکر مصلّی پر بیٹھ جائے اور اس بیٹھنے کو اس درجہ ضروری سمجھے کہ جو لوگ پہلے سے کھڑے ہوں ان کو بھی بیٹھ جانے کی تاکید کرے جو نہ بیٹھے اس پر طعن کرے، یہ امت میں کسی امام وفقیہ کا مذہب نہیں بلکہ خالص بدعت ہے۔ والعیاذ باللہ۔

ھذا ملخص ما فی "رفع الملامة عن القیام عند اول الاقامة"[2] للشیخ الفقیہ المفتی مولانا محمد شفیع الدیوبندی قدس اللہ روحه ونور ضریحه، بزیادات وتغیر من المرتب عافاہ اللہ ورعاہ۔

باب ماذکر فی تطییب المساجد

امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ببناء المساجد فی الدور[3] وان تنظف وتطیب۔

---

[1] مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۵) باب ما یفعل اذا اقیمت الصلوٰۃ، لیکن یہ روایت ضعیف ہے، چنانچہ علامہ ہیثمی فرماتے ہیں "رواہ الطبرانی فی الکبیر من طریق حجاج بن فروخ وہو ضعیف جداً" ۱۲ مرتب

[2] یعنی "اقامت کے وقت مقتدی کب کھڑے ہوں"۔ یہ رسالہ جواہر الفقہ (ج ۱ ص ۳۰۹ تا ص ۳۲۴) کا جزو بنکر طبع ہوچکا ہے۔ اور اس سے قبل "البلاغ" صفر ۱۳۹۳ھ میں بھی شائع ہوچکا ہے۔ ۱۲ مرتب

[3] الدور جمع دار وہی "الحارة" (محلہ) وہی مثل دار بنی قرعة ودار بنی عبدالدار، کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۲۵) ۱۲ م

حدیث باب سے اپنے اپنے محلوں میں مسجد بنانے کی ترغیب معلوم ہوتی ہے۔ چنانچہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے ہمیشہ اس کی ترغیب[۱] دی اور اپنے زمانے میں صحابۂ کرامؓ سے ان کے محلوں میں مساجد تعمیر کرائیں[۲]۔ بہر حال جہاں تعمیر مسجد کی فضیلت ہے، وہیں ایک محلہ میں دو مسجدیں اس انداز سے بنانا کہ دوسری مسجد کو نقصان پہنچے جائز نہیں۔

پھر حدیث باب سے جہاں تعمیر مسجد کی فضیلت معلوم ہوتی ہے وہیں مسجد کی تطہیر اور تنظیف و تطییب کی بھی اہمیت ظاہر ہوتی ہے۔

تطہیر کا مطلب یہ کہ مسجد کو نجس چیزوں سے پاک رکھا جائے۔ چنانچہ "بولِ اعرابی فی المسجد" کے واقعہ[۳] میں آپؐ کا مسجد کی تطہیر کا اہتمام فرمانا مصرح ہے۔ نیز اسی لئے آپ کا ارشاد ہے: "جنّبوا مساجدکم صبیانکم و مجانینکم[۴]" اور حدیث کے آخر میں ارشاد ہے "واتخذوا علی ابوابها المطاهر وجمّروها فی الجمع" اور ادخال المیت فی المسجد کی کراہت کی وجہ بھی یہی ہے۔

تنظیف کا مطلب یہ ہے کہ گندگی، میلی کچیلی چیزوں اور طبع سلیم پر ناگوار اشیاء سے مسجد کو صاف رکھنا، جیسے تھوک، بلغم، ناک کی ریزش اور کوڑا کرکٹ وغیرہ۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور

---

[۱] تعمیر مسجد کی فضیلت سے متعلق احادیث کیلئے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۷ تا ۱۰) باب بناء المساجد ۱۲ مرتب

[۲] چنانچہ عبداللہ بن عمیر سدوسیؓ کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چھوٹے برتن میں اپنا استعمال شدہ پانی دیا، اور ان سے فرمایا "فان اتیت بلادک فرش به تلک البقعة واتخذه مسجداً" چنانچہ انہوں نے ایسا ہی کیا۔

نیز زید بن عیسیٰ خزاعی سے مروی ہے "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اذا بنیت مسجد صنعاء فاجعله عن یمین جبل یقال له "ضین""

یہ دونوں روایتیں علامہ ہیثمی نے بالترتیب معجم طبرانی کبیر اور معجم طبرانی اوسط کے حوالہ سے نقل کی ہیں، دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۲) باب این تتخذ المساجد۔

نیز عروة بن الزبیرؓ سے مروی ہے "عن من حدثه من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یأمرنا أن نصنع المساجد فی دورنا وان نصلح صنعتها ونطهرها" رواه احمد واسناده صحیح۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۱) باب اتخاذ المساجد فی الدور والبساتین ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۳] سنن ترمذی (ج ۱ ص ۲۰ و ۲۱) باب ما جاء فی البول یصیب الارض، نیز دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۰ و ۱۱) باب تطہیر المساجد) ۱۲ م

[۴] سنن ابن ماجہ (ص ۵۵) باب ما یکرہ فی المساجد ۱۲ م

صحابۂ کرامؓ مسجد کی تنظیف کا نہایت اہتمام فرماتے تھے۔ بخاری شریف میں حضرت انس بن مالکؓ کی روایت[1] میں ہے " ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم رأی نخامۃ (ای البلغم) فی القبلۃ فشق ذلک علیہ حتی رُءِی فی وجہہ فقام فحکہ بیدہ الخ" اور بخاری ہی کی ایک دوسری روایت[2] میں ہے " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رأی نخامۃ فی جدار المسجد فتناول حصاۃً فحتّھا الخ" نیز حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے " أن[3] امرأۃ کانت تلقط القذی من المسجد فتوفیت فلم یؤذن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بدفنھا، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا مات لکم میت فاذنونی وصلی علیھا، وقال: انی رأیتھا فی الجنۃ تلقط القذی من المسجد" اس سے بھی تنظیف مساجد کی فضیلت معلوم ہوتی ہے۔

تطییب کا مطلب یہ ہے کہ مسجد میں خوشبو وغیرہ کا انتظام کرنا اور بدبو دور کرنا، چنانچہ پیچھے ایک حدیث کے ذیل میں آپ کا ارشاد گزر چکا ہے " جمّروھا[4] (ای المساجد) فی الجمع " نیز حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے " أن عمر کان یجمر المسجد مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کل جمعۃ[5] " (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابٌ فِی کَرَاھِیَۃِ الصَّلٰوۃِ فِی لُحُفِ النِّسَاءِ

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصلی فی لحف نسائہ " لحف لحاف کی جمع ہے، وہ چادریں یا کپڑے جنہیں سردی سے بچنے کیلئے لباس کے اوپر استعمال کیا جاتا ہے، لیکن یہاں " لحفِ نساء " سے مطلقاً عورتوں کے کپڑے مراد ہیں۔ پھر لحفِ نساء میں نماز پڑھنے سے احتراز کا منشاء فقط احتیاط ہے اس لئے کہ عورتیں طہارت و نجاست کے معاملہ میں عموماً

---

[1] (ج ۱ ص ۵۸) باب حک البزاق بالید من المسجد، کتاب الصلوٰۃ ۱۲م

[2] (ج ۱ ص ۵۸ و ۵۹) باب حک المخاط بالحصی من المسجد ۱۲م

[3] رواہ الطبرانی فی الکبیر، انظر " الزوائد " للہیثمی (ج ۲ ص ۱۰) باب تنظیف المساجد ۱۲م

[4] سنن ابن ماجہ (ص ۵۴)، باب مایکرہ فی المساجد ۱۲م

[5] رواہ ابویعلیٰ، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۱) باب اجمار المسجد ۱۲ ع شرح باب از مرتب ۱۲

محتاط نہیں ہوتیں[1]، والشریعۃ ربما تعتبر الاحتمالات الغالبۃ تورعاً۔

اس بارے میں تفصیل یہ ہے کہ جب تک ان کپڑوں کے ناپاک ہونے کا یقین نہ ہو ان کو پہن کر نماز پڑھنا درست ہے۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طرح بھی ثابت ہے مسلم[2] شریف میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے "کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی من اللیل وأنا الی جنبہ وانا حائض وعلیّ مرط وعلیہ بعضہ الخ" اور انہی سے سنن[3] ابی داؤد میں مروی ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی ثوب بعضہ علیّ" دونوں حدیثوں سے جواز مفہوم ہوتا ہے، لیکن ان کے کپڑوں میں نماز نہ پڑھنا بہرحال اولیٰ ہے، کما یدل علیہ حدیث عائشۃ فی الباب۔ واللہ اعلم۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما یجوز من المشی والعمل فی صلوٰۃ التطوع

عن عائشۃ قالت: جئت ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی البیت والباب علیہ مغلق، فمشی حتی فتح لی ثم رجع الی مکانہ" اس پر اتفاق ہے کہ مشی کثیر اگر متواتر ہو تو مفسدِ صلوٰۃ ہے اور ایک ایک قدم غیر متواتر طریقہ سے چلنا مفسد نہیں تاوقتیکہ انسان مسجد سے نہ نکل جائے یا اگر کھلی جگہ ہو صفوف سے باہر نہ آجائے[4] ـــــــ پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ عملِ کثیر مفسدِ صلوٰۃ ہے اور عملِ قلیل مفسد نہیں۔ پھر قلیل و کثیر کی تحدید میں مختلف اقوال ہیں، حتیٰ کہ اس بارے میں خود احناف میں اختلاف ہے، بعض نے کہا کہ خود مصلی کی رائے کا اعتبار[5] ہے

---

[1] وایضاً فیہ (الملبس) انتشار خواطرہ الیہا لتصورہ ایاہا لراحتہا التی فی ثوبہا ومع ذلک فالصلاۃ فیہا جائزۃ مالم تتحقق النجاسۃ وہذا اذا لم یخف الفتنۃ واما اذن فلا، ای لایجوز لہ ان یفعل ذلک وان جازت الصلوٰۃ ان صلّی، کذا فی الکوکب الدری (ج ا ص ۲۲۷) ۱۲ مرتب

[2] (ج ا ص ۱۹۸) کتاب الصلاۃ باب سترۃ المصلی والندب الی الصلوٰۃ الی سترۃ والنہی عن المرور الخ ۱۲ م

[3] (ج ا ص ۹۲) باب الرجل یصلی فی ثوب بعضہ علی غیرہ ۱۲ م

[4] ہٰذا کلہ اذا کان "المشی فی الصلاۃ مستقبل القبلۃ وما اذا استدبر القبلۃ فسدت"، منیۃ المصلی (ص ۱۲۰) فصل فیما یفسد الصلوٰۃ، بتغییر من المرتب ۱۲

[5] کما فی فتح القدیر (ج ا ص ۲۸۶) باب ما یفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا ۱۲ م

وہ جس کو عملِ کثیر سمجھے وہ کثیر ہے اور جس کو قلیل سمجھے وہ قلیل ہے۔ بعض نے کہا کہ دیکھنے والے کی رائے کا اعتبار ہے[1] ـــــ بہر حال جس مشی کو دیکھنے والا یا خود مصلی مشیِ کثیر سمجھے وہ بھی عمل کثیر کا مصداق ہونے کی وجہ سے مفسدِ صلوٰۃ ہے۔ پھر بعض حضرات نے مشیِ کثیر کی تحدید ایک صف سے زیادہ ایک مرتبہ چلنے سے کی ہے[2]۔

حدیثِ باب سے نماز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مشی ثابت ہوتی ہے، چونکہ عمل کثیر باتفاق مفسد صلوٰۃ ہے اس لئے ہر فقیہ کو اس میں یہ تاویل کرنی ہوگی کہ آپ کی مشی پے در پے نہ تھی جس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حضرت عائشہؓ کا حجرہ بھی چھوٹا سا تھا[3] اور اس میں پے در پے مشی بظاہر ممکن ہی نہ تھی، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ڈیڑھ قدم چل کر دروازہ کھول دیا ہوگا[4] اور پھر اپنے مقام پر آگئے ہوں گے اور اتنی مشی منافیِ صلوٰۃ نہیں۔ واللہ اعلم۔

" ووصفت الباب فی القبلۃ[5] "، اس جملہ کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ دروازہ قبلے کی جانب تھا، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ علامہ سمہودی رحؒ نے "وفاء الوفاء" میں تصریح کی ہے کہ حجرۂ عائشہؓ

---

[1] کما فی المعارف (ج ۵ ص ۱۳۶) اھ ــ وقیل: لو کان بحال لو رآہ انسان من بعید تیقن انہ لیس فی الصلاۃ فہو کثیر. وان کان یشک انہ فیہا او لم یشک انہ فیہا فقلیل، وہو اختیار العامۃ. کذا فی فتح القدیر (ج ۱ ص ۲۸۶) باب ما یفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا ۱۲ م

[2] کما فی المنیۃ (ص ۱۲۰) فصل فیما یفسد الصلاۃ: وبعض المشائخ قالوا فی رجل رای فرجۃ فی الصف الثانی فمشی الیہا لا تفسد، ولو مشی الی الصف الثالث تفسد ۱۲ مرتب

[3] چونکہ حجرۂ مقدسہ کا طول وعرض انتہائی کم تھا اس لئے جب سیدنا فاروق اعظمؓ کی قبر مبارک تیار کی گئی تو پاؤں کیلئے جگہ دیوار کھود کر بنائی گئی تھی۔ تاریخ المدینۃ المنورۃ لمحمد عبد المعبود (ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب

[4] شاید یہی وجہ ہو کہ امام نسائی رحؒ نے اس روایت کو " باب المشی امام القبلۃ خطًا یسیرًا "، کے ترجمہ کے تحت ذکر کیا ہو ـ واضح رہے کہ یہ نماز نفل تھی چنانچہ نسائی کی روایت میں تصریح ہے " یصلی تطوعًا "، دیکھئے (ج ۱ ص ۱۷۸) کتاب السہو باب المشی امام القبلۃ ۱۲ م

[5] اور نسائی (ج ۱ ص ۱۷۸) کی روایت میں " والباب علی القبلۃ " کے الفاظ مروی ہیں اور سنن ابی داؤد کی روایت سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے (ج ۱ ص ۱۳۳) باب العمل فی الصلاۃ ۱۲ مرتب

[6] کما نقل الشیخ السہارنفوری: وقال فی وفاء الوفاء " ووقفت عند باب عائشۃ فاذا ہو مستقبل المغرب " وہو صریح فی ان الباب کان فی جہۃ المغرب "۔ وقال فی " نزہۃ الناظرین فی مسجد سید الاولین والآخرین " فی ذکر حجرۃ عائشۃ وباب بیتہ کان فی المغرب. کذا فی البذل (ج ۲ ص ۴۹) " باب العمل فی الصلاۃ " بتغیر من المرتب

مسجد نبوی کی شرقی جانب میں تھا جس کا دروازہ غربی جانب میں مسجد کی طرف کھلتا تھا[1]۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ مدینہ طیبہ میں قبلہ جنوبی ہے، ایسی صورت میں دروازۂ حجرہ کی جہت قبلہ میں کیسے ہو سکتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم غالباً حجرہ کے شمالی حصہ میں نماز پڑھ رہے تھے اور کمرے کا دروازہ آپ کے سامنے داہنی جانب میں مغرب کی سمت میں تھا اور آپ جنوب کی طرف منہ کئے (رقبلہ رخ) کھڑے تھے، حضرت عائشہؓ کے آنے پر آپ نے قبلہ سے رخ پھیرے بغیر جنوب کی طرف کسی قدر چلکر داہنے ہاتھ سے دروازہ کھولا، روایات میں "وُصفت الباب فی القبلۃ"[2] یا "والباب علی القبلۃ"[3] جیسے الفاظ کا مطلب بھی یہی ہے کہ حجرہ کا دروازہ آپ کی نسبت سے قبلہ کی جانب تھا (اگرچہ حقیقت میں وہ کمرہ کی مغربی جانب میں تھا) اور اس کو کھولنے کیلئے آپ کو اپنا رخ تبدیل کرنے کی ضرورت نہیں پیش آئی اور دروازہ کھولنے کے بعد آپ قبلہ کی طرف رخ کئے کئے الٹے قدموں اپنے مقام پر تشریف لے آئے۔ هذا من افادات الشيخ الگنگوهی رح فی "الکوکب الدری"[4]

واللہ اعلم بالصواب؛ تمّ شرح الباب بزيادات وايضاح من المرتب

---

[1] لیکن علامہ سمہودیؒ نے ابن النجار کی روایت سے جو خاکہ پیش کیا ہے اس میں حجرہ کا دروازہ شمال کی جانب میں بتلایا گیا ہے۔ "تاریخ حرمین" (ص ۱۱۴ و ۱۱۵) مؤلفہ مولانا محمد مالک کاندھلوی، و "تاریخ المدینۃ المنورۃ" (ص ۱۳۷ و ص ۲۴۶) بحوالۂ وفاء الوفاء (ج ۱ ص ۴۰۰) و معالم دار الہجرۃ (ص ۵۲) وغیرہ۔ لیکن "وصفت الباب فی القبلۃ" یا "والباب علی القبلۃ" کے الفاظ اس صورت کی تردید کر رہے ہیں۔ واللہ اعلم

وفی البذل (ج ۲ ص ۹۴) وقیل کان لہ بابان باب فی المغرب وباب فی الشام (ای فی جہۃ الشمال) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] کما فی روایۃ الباب ۱۲ م

[3] کما فی روایۃ النسائی (ج ۱ ص ۱۷۸) ۱۲ م

[4] (ج ۱ ص ۲۲۷)۔ حضرت شیخ الحدیث (مولانا محمد زکریا کاندھلوی) دامت برکاتہم اپنی تعلیقات (علی الکوکب) میں فرماتے ہیں "وہو توجیہ حسن، وافاد شیخنا فی "البذل" (ای بذل المجہود ج ۲ ص ۹۴ و ص ۹۵ باب العمل فی الصلاۃ۔ مرتب) توجیہ آخر، وہو ان المراد بالباب لیس الباب المعروف الذی کان فی المسجد بل ہذا باب آخر کان فی بیت عائشۃ وحفصۃ (فی جہۃ القبلۃ۔ مرتب)

ولا یذہب علیک ان فی الحدیث اشکالاً آخر فی حدیث النسائی (ج ۱ ص ۱۷۸، باب المشی امام القبلۃ خطًا یسیرۃ۔ م) بلفظ "والباب علی القبلۃ فمشی عن یمینہ او عن یسارہ" ان الباب اذا کان فی القبلۃ

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

بَابُ مَا ذُكِرَ فِي قِرَاءَةِ سُورَتَيْنِ فِي رَكْعَةٍ

ایک رکعت میں دو سورتیں پڑھنا بالاتفاق اور بلا کراہت جائز ہے البتہ ایک رکعت میں دو سورتوں کو اس طرح جمع کرنا کہ ان دونوں کے درمیان ایک یا کئی سورتیں بیچ میں چھوٹی ہوئی ہوں، مکروہ ہے۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۳۸)۔

سأل رجل[1] عبد الله عن هذا الحرف "غیر آسن" او "یاسن"[2] اور مسلم میں یہ الفاظ مروی ہیں "یا أبا عبد الرحمٰن کیف تقرأ هذا الحرف ألفاً تجده أم یاءً "من ماءٍ غیر آسن" أو "من ماءٍ غیر یاسن"[3] گویا سائل کا سوال اس کی قرات سے متعلق تھا[4]۔

"قال: کل القرآن قرأت غیر هذا؟" حضرت ابن مسعودؓ کا گمان تھا کہ سائل نے ابھی تک تعلیم قرآن مکمل نہیں کی اور عوام کی عادت کے مطابق سوال برائے سوال مقصود ہے اس لئے انہوں نے بطور نصیحت ارشاد فرمایا "کل القرآن قرأت غیر هذا؟" مقصد یہ تھا کہ آدمی کو تحصیل علم دین میں ترتیب کا لحاظ رکھنا چاہئے اور الأهم فالأهم کو اختیار کرنا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

فلم احتاج صلی اللہ علیہ وسلم الی المشی عن یمینہ او یسارہ؟ واجاب عنہ الشیخ فارجع الیہ۔ اھ۔

حضرت سہارنپوریؒ نے بذل المجہود (ج ۲ ص ۹۴، باب العمل فی الصلاۃ) میں مذکورہ بالا اعتراض کا یہ جواب دیا ہے "والجواب عنہ ان معنی کون الباب فی القبلۃ ای یکون محاذیاً لہ او مائلاً الی الیمین او الشمال ویمکن ههنا ان یکون الباب مائلاً الی الیمین او الشمال فمشی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاجل ذلک عن یمینہ او شمالہ۔

حضرت سہارنپوریؒ نے مذکورہ اعتراض کا ایک اور جواب بھی دیا ہے جو بذل المجہود میں دیکھا جا سکتا ہے (ج ۲ ص ۹۴) ۱۲م

حاشیہ صفحہ ھذا:

[1] وهو نهیک بن سنان البجلی۔ بفتح النون وکسر السین۔ معارف (ج ۵ ص ۱۳۸) ۱۲م

[2] (ج ۱ ص ۲۷۳) باب ترتیل القراءۃ واجتناب الهذ وهو الافراط فی السرعۃ الخ ۱۲م

[3] یعنی "فیها أنهر من ماءٍ غیر آسن" (ترجمہ) بیچ اس کے نہریں ہیں بن بگڑا ہوا۔ سورۂ محمد آیت ۱۵ رکوع ۲ پ ۲۶ ۱۲م

[4] حضرت شیخ الحدیث صاحب مدظلہم حاشیہ کوکب (ج ۱ ص ۲۲۸) میں فرماتے ہیں "ثم فی "آسن" قراءتان سبعیان بالمد والقصر واما بالیاء فلیست فی القراءۃ المعروفۃ۔ (قال المرتب) وقری یسن۔ بالیاء۔ کما فی روح المعانی (جزء ۲۶ ص ۴۸) ۱۲م

چاہیئے۔ پھر تعلیم قرآن میں دو باتوں کی طرف خاص طور سے توجہ دینی چاہیئے، ایک یہ کہ کلماتِ قرآنی کی ادائیگی اور مخارج درست ہوں۔ دوسرے قرآن کے حقائق و معارف میں تدبّر اور غور وفکر کا خصوصی اہتمام ہو۔ جہاں تک اختلافِ قرارات کی تحقیق کا تعلق ہے وہ اپنی جگہ اہم ہے لیکن اول الذکر دو امور کے مقابلہ میں اس کی حیثیت ثانوی ہے، ولا یحتاج الیہ کثیر۔

"قال: نعم" سائل نے جواب دیا کہ ہاں! میں تعلیم قرآن مکمل کر چکا ہوں مسلم[1] کی روایت میں اس کا جواب ان الفاظ میں مذکور ہے "انی لاقرأ المفصل فی رکعۃ" (معلوم ہوا کہ ترمذی کی روایت میں اختصار ہے) حضرت ابن مسعودؓ کا اگلا کلام اسی جملہ سے متعلق ہے:-

قال: "إن قومًا یقرءونہ ینثرونہ نثر الدقل[2] لا یجاوز تراقیھم"

النثر: الرمی متفرقًا یعنی بکھیرنا۔ الدقل: بفتحتین۔ ردئ التمر و یابسہ، یعنی بیکار اور خشک کھجور۔ "التراقی": جمع "الترقوۃ" عظمۃ مشرفۃ بین ثغرۃ النحر والعاتق۔ یعنی ہنسلی کی ہڈی۔

مطلب یہ کہ جس طرح آدمی ردی قسم کی کھجور کو جلدی جلدی نگل لیتا ہے اور عمدہ کھجور کی طرح مزے لے لے کر نہیں کھاتا اسی طرح بعض لوگ کلام اللہ کو جلدی جلدی مخارج و تجوید کی رعایت کئے بغیر پڑھتے ہیں اور تلاوتِ قرآن کریم سے استلذاذ حاصل نہیں کرتے، حقوق و آداب کی رعایت نہ کرنے والے ایسے لوگوں کا قرآن حلق سے تجاوز نہیں کرتا یعنی ان کی تلاوت حلق سے نیچے نہیں اترتی اور دل پر اثر نہیں کرتی "لا یجاوز تراقیھم" کا یہی مطلب ہے، یا یہ مطلب ہے کہ ان کی تلاوت حلق سے تجاوز کر کے باری تعالیٰ کے ہاں شرفِ قبولیت حاصل نہیں کرتی گویا حضرت ابن مسعودؓ کا مقصد نہیک بن سنان کو تنبیہ کرنا ہے کہ تم نے جو صرف ایک رکعت میں اتنا قرآن پڑھ ڈالا معلوم ہوتا ہے کہ تمہاری قرارت بھی اس مذکورہ جماعت کی طرح ہے، جس کا تلاوتِ قرآن میں یہ طریقہ "ینثرونہ نثر الدقل" ہے۔

انی لاعرف السور النظائر التی کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ یقرن بینھن، قال:

---

[1] (ج ۱ ص ۲۷۳) باب ترتیل القراءۃ الخ ۱۲م

[2] اور ابوداؤد کی روایت میں یہ الفاظ ہیں "ھذًّا کھذ الشعر و نثرًا کنثر الدقل (ج ۱ ص ۱۹۸) باب تحزیب القرآن۔ والھذ سرعۃ القراءۃ، وانما عاب علیہ ذلک لانہ اذا اسرع القراءۃ ولم یرتلھا فاتہ فہم القرآن و ادراک معانیہ۔ کذا فی معالم السنن للخطابی فی ذیل "مختصر سنن ابی داؤد" للمنذری (ج ۲ ص ۱۱۵ رقم ۱۳۵۰) باب تحزیب القرآن ۱۲ مرتب

فامرنا علقمة نسألہ فقال: عشرون سورة من المفصّل[1] کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقرن بین کل سورتین فی کل رکعة "

النظائر جمع نظیرة ، وھی السورة التی یشبہ بعضھا بعضاً فی الطول والقصر۔
یعنی مَیں اُن سورِ متقاربہ فی الطول کو جانتا ہوں جن کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آپس میں ملاتے تھے ، یعنی جن میں سے دو دو سورتوں کو آپؐ ایک رکعت میں پڑھتے تھے ۔

پھر سورِ نظائر سے مراد صاحب تلویح کے نزدیک وہ سورتیں ہیں جو طول و قصر میں ایک دوسرے کے مماثل ہوں ، کما ذکرہ البدر العینی فی العمدة[2] واختارہ۔

اور حافظ ابن حجرؒ کے نزدیک[3] ان سے وہ سورتیں مراد ہیں جو معانی مثلاً موعظت ، حِکَم یا قصص وغیرہ میں ایک دوسرے کے مماثل ہوں ، حافظ نے مماثلت فی عدد الآیات کے قول کی تردید کی ہے اور محب طبریؒ کا قول نقل کیا ہے "کنت أظن أن المراد انھا متساویة فی العدّ (ای فی العدد) حتی اعتبرتھا فلم اجد فیھا شیئاً متساویاً "

لیکن علامہ عینیؒ نے حافظ کی تردید کی ہے اور اپنی تائید میں طحاویؒ[4] کی روایت سے استدلال کیا ہے ، فلیراجع[5] ۔

پھر وہ بیس سورِ مفصّل جن میں سے دو دو کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک رکعت میں جمع کرتے تھے ان کی تفصیل ابوداؤد[6] کی روایت میں موجود ہے ۔ حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں " أھذّاً کھذّ الشعر ونثراً کنثر الدقل ، لکن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقرأ النظائر السورتین فی رکعة النجم والرحمٰن فی رکعة ، واقتربت والحاقة فی رکعة ، و

---

[1] وسمی مفصلاً لقصر سورہ وقرب انفصال بعضہن من بعض ۔ کما فی شرح صحیح مسلم للنووی (ج۱ص۲۷۴) باب ترتیل القراءة الخ ۱۲ مرتب

[2] (ج۶ص۴۴) باب الجمع بین السورتین فی الرکعة والقراءة بالخواتیم وبسورة قبل سورة وباول سورة ۱۲ مرتب

[3] کما فی فتح الباری (ج۲ص۲۱۵) باب الجمع بین السورتین الخ ۱۲ مرتب

[4] (ج۱ص۱۷۰) باب جمع السور فی رکعة ۱۲م

[5] عمدة القاری (ج۶ص۴۵) باب الجمع بین السورتین الخ ۱۲م

[6] (ج۱ص۱۹۸) باب تحزیب القرآن ۱۲م

الطور والذاريات فی رکعة ، اذا وقعت ون فی رکعة ، وسأل سائل و النازعات فی رکعة ، وویل للمطففین وعبس فی رکعة ، والمدثر والمزمل فی رکعة ، وھل اتی ولا اقسم بیوم القیٰمة فی رکعة ، وعمّ یتساءلون والمرسلات فی رکعة ، والدخان واذا الشمس کوّرت فی رکعة ۔

وانظر بعض التفصیل فی "العمدة"[1] للعینیؒ و"الفتح"[2] للحافظؒ و"الکوکب"[3] للشیخ الگنگوھیؒ و"المعارف"[4] للعلامة البنوریؒ ۔

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابٌ فِی الاِغتِسَالِ عِندَ مَا یُسلِمُ الرَّجُلُ[5]

"عن قیس بن عاصم انہ أسلم فامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم أن یغتسل ، ویغتسل بماء وسدر" احناف وشوافع کا اس پر اتفاق ہے کہ بعد الاسلام غسل مستحب ہے بشرطیکہ اس نومسلم کو حالتِ کفر میں موجبات غسل میں سے کوئی موجب نہ پیش آیا ہو ۔ پھر اگر قبل الاسلام کوئی موجبِ غسل پایا گیا ہو اس صورت میں شوافع کے نزدیک مطلقاً غسل واجب ہے خواہ اس نے بعد میں (یعنی بعد موجب غسل اور قبل الاسلام) غسل کرلیا ہو یا نہ کیا ہو ۔ جبکہ حنفیہ کے نزدیک اگر وہ قبل الاسلام (بعد موجبِ غسل) غسل کرچکا تھا تو اب بعد الاسلام غسل واجب نہ ہوگا بلکہ مستحب ہوگا ۔ والحاصل ان اغتسال الکافر حال کفرہ معتبر عندنا دون الشافعیة ۔

پھر مالکیہ ، حنابلہ ، ابوثور اور ابن المنذر کے نزدیک عند الاسلام مطلقاً غسل واجب ہے ۔

---

[1] (ج ۶ ص ۴۴ و ۴۵) باب الجمع بین السورتین ۱۲ م

[2] (ج ۲ ص ۲۱۴ تا ۲۱۶) باب الجمع بین السورتین ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص ۲۲۷ و ۲۲۸) باب ما ذکر فی قراءة سورتین فی رکعة ۱۲ م

[4] (ج ۵ ص ۱۳۸ تا ۱۴۰ ۔ ۱۲ م

[5] شرح باب از مرتب ۱۲

قائلینِ وجوب کا استدلال حدیثِ باب کے امر سے ہے جبکہ اس امر کو احناف وشوافع استحباب پر محمول کرتے ہیں۔ نیز قائلین استحباب کا کہنا ہے "ان العدد الکبیر والجم الغفیر أسلموا، فلو أمر کل من أسلم بالغسل لنقل نقلاً مستفیضاً متواتراً۔ واللّٰہ أعلم۔ (از مرتب)

هذه خاتمة ابحاث "الصّلوٰة"۔ فالحمد لله حمداً كثيراً، ونسأل الله سبحانه وتعالىٰ اتمام بقية الشرح على هذا المنوال، وما ذلك على الله بعزيز۔ والصلاة والسلام على النبي الهاشمي المكي التهامي صفوة الخلائق خاتم النّبيّين وعلى آله وصحبه الهادين المهديين الى يوم الدّين۔ وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العٰلمين۔

قد فرغنا من تسويد هذه الاوراق يوم الاربعاء الثاني من شهر شعبان المعظم سنة اثنتين وأربع مائة بعد الالف ۱٤٠٢ من الهجرة النبوية على صاحبها الوف الصلوات والتسليمات۔

وسنبدأ في شرح "ابواب الزكوٰة" ان شاء الله تعالىٰ۔ وهو الموفق والمعين (مرتب عفا الله عنه)

---

[1] كذا في "المعارف" (ج ۵ ص ۱۴۳) قال الشيخ البنوريؒ: وكذا يستحب حلق شعره وغسل ثيابه واختتانه ان كان يقدر عليه بنفسه وبطيقه ولا يجوز كشف عورته لغيره الا ان يختتن وجاز ذلك عند من قال بوجوبه"۔ مرتب عفي عنه

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ابواب الزکوٰۃ

عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

لفظ زکوٰۃ کے لغوی معنیٰ "طہارت و پاکیزگی"[1] کے ہیں اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اخراج زکوٰۃ سے بقیہ مال کی تطہیر ہو جاتی ہے[2]۔

زکوٰۃ کی فرضیت کے بارے میں متعدد[3] اقوال ہیں، جن میں صحیح تر یہ ہے کہ فرضیتِ زکوٰۃ تو ہجرت سے پہلے مکہ مکرمہ ہی میں ہو چکی تھی لیکن اس کا مفصل نصاب مقرر نہیں تھا، نیز اموال ظاہرہ[4] کی زکوٰۃ

---

[1] زکوٰۃ کے لغوی معنیٰ "نماء" یعنی بڑھوتری کے بھی ہوتے ہیں اس اعتبار سے اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ زکوٰۃ سے مال میں ترقی اور برکت ہوتی ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

[2] اور زکوٰۃ کی اصطلاحی و شرعی تعریف یہ ہے "تملیک جزءٍ مخصوص من مال مخصوص لشخص مخصوص للہ تعالیٰ"۔ اللباب (ج ۱ ص ۱۳۹) ۔ اور صاحبِ "تنویر" نے اس طرح تعریف کی ہے "ہی تملیک جزء مال عینہ الشارع من مسلم فقیر غیر ہاشمی ولا مولاہ مع قطع المنفعۃ عن المملک من کل وجہ للہ تعالیٰ"۔ تنویر الابصار مع الدر المختار علیٰ ہامش رد المحتار (ج ۲ ص ۲ و ۳) کتاب الزکوٰۃ۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۲۱۱) کتاب الزکوٰۃ وقول اللہ تعالیٰ "واقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ" ۱۲ م

[4] کسی مال کے اموال ظاہرہ میں سے ہونے کیلئے دو امور ضروری ہیں۔ ایک یہ کہ ان اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے کیلئے مالکان کے نجی مقامات کی تفتیش کرنی نہ پڑے۔ دوسرے یہ کہ وہ اموال حکومت کے زیرِ حمایت ہوں۔ جہاں یہ دو باتیں نہ پائی جائیں ایسے اموال کو اموال باطنہ کہا جائے گا۔ (البلاغ ج ۱۵ شمارہ ۹ رمضان المبارک ۱۴۰۱ھ "ذکر و فکر" ص ۸)

اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ کے بارے میں تفصیلی بحث آگے متن میں آرہی ہے۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

حکومت کی طرف سے وصول کرنے کا کوئی انتظام نہ تھا، کیونکہ حکومت ہی قائم نہ تھی، البتہ مدینہ طیبہ میں فرضیت زکوٰۃ کیلئے نصاب مقرر کیا گیا اور اس کی تفصیلی مقادیر مقرر کی گئیں[1] اس کی دلیل یہ ہے کہ سورۂ مزمل میں " وَاَقِيمُوا[2] الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ " موجود ہے حالانکہ سورۂ مزمل مکہ مکرمہ کی بالکل ابتدائی[3] سورتوں میں سے ہے۔ اسی طرح بعض دوسری مکی سورتوں میں انفاق کا حکم نیز ترک انفاق پر وعید موجود ہے مثلاً " وَفِيٓ[4] اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ[5] لِّلسَّآئِلِ وَالْمَحْرُوْمِ " اور " اَلَّذِيْنَ[6] هُمْ يُرَآءُوْنَ وَ يَمْنَعُوْنَ الْمَاعُوْنَ[7] " البتہ مدینہ طیبہ میں یہ آیت نازل ہوئی " خُذْ[8] مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيْهِمْ بِهَا "

پھر اس میں اختلاف ہے کہ نصاب وغیرہ کی تحدید کونسے سن میں ہوئی ؟

---

١ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۵۹) ۱۲ م

٢ یہ سورۂ مزمل کی آخری آیت ہے رقم ۲۰ ۱۲ م

٣ قال العلامۃ الآلوسیؒ: مکیۃ کلہا فی قول الحسن وعکرمۃ وعطاء وجابر وقال ابن عباس وقتادۃ کما ذکر الماوردی الآیتین منہا " واصبر علیٰ ما یقولون " والتی تلیہا، وحکی فی البحر عن الجمہور انہا مکیۃ الا قولہ تعالیٰ " ان ربک یعلم " الی آخرہا۔ وتعقبہ الجلال السیوطی بعد ان نقل الاستثناء عن حکایۃ ابن الفرس بقولہ: ویردہ ما اخرجہ الحاکم عن عائشۃ ان ذلک نزل بعد نزول صدر السورۃ بسنۃ وذلک حین فرض قیام اللیل فی اول الاسلام قبل فرض الصلوات الخمس۔ تفسیر روح المعانی، المجلد الخامس عشر، الجزء التاسع والعشرون (ص ۱۱۴ و ۱۱۵) سورۃ المزمل ۱۲ م

٤ سورۂ ذاریات آیت ۱۹ پ ۲۶ ۔ ۱۲ م

٥ ای نصیب وافر یستوجبونہ علیٰ انفسہم تقرباً الی اللہ عز وجل واشفاقاً علی الناس۔ فہو غیر الزکوٰۃ کما قال ابن عباس ومجاہد وغیرہما۔ روح المعانی المجلد الرابع عشر الجزء السابع والعشرون (ص ۹) سورۃ الذاریات رقم ۱۹ ۱۲ مرتب

٦ سورۃ الماعون آیت ۶ و ۷ پ ۳۰ ۔ آیت مذکورہ میں لفظ " ماعون " سے مراد زکوٰۃ ہے اور زکوٰۃ کو ماعون اس لئے کہا گیا ہے کہ وہ مقدار کے اعتبار سے نسبۃً بہت قلیل ہے یعنی صرف چالیسواں حصہ۔ حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ، حسن بصریؒ، قتادہؒ، ضحاکؒ وغیرہ جمہور مفسرین نے اس آیت میں ماعون کی تفسیر زکوٰۃ ہی سے کی ہے۔ معارف القرآن (ج ۸ ص ۸۲۶ بحوالہ مظہری) ۱۲ مرتب

٧ وکذلک جاء الامر بالزکوٰۃ فی سورۃ الروم والنمل والمؤمنون والاعراف وحم السجدۃ ولقمان۔ وجمیع ہذہ السور مکیۃ ولکن الزکوٰۃ فی مکۃ کانت مطلقۃ من النصاب وغیرہ کما فی تفسیر ابن کثیر (ج ۳ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) فی تفسیر سورۃ " المؤمنون " ثم جاء تحدید النصاب والجبایۃ من طریق الحکومۃ بالمدینۃ ۱۲ از استاذ محترم دام اقبالہم

٨ سورۂ توبہ آیت ۱۰۳ پ ۱۱، لیس المراد من الصدقۃ الصدقۃ المفروضۃ اعنی الزکوٰۃ۔ کذا فی روح المعانی المجلد ۶ الجزء ۱۱ سورۃ التوبہ ۱۲ م

اس کے بارے میں علامہ نوویؒ کا خیال یہ ہے کہ وہ ۲ھ میں صوم رمضان سے پہلے ہوئی[1] لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تردید کرتے ہوئے[2] نسائی[3]، ابن ماجہ[4] وغیرہ کے حوالہ سے حضرت قیس بن سعد بن عبادہؓ کی روایت نقل کی ہے کہ "امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بصدقة الفطر قبل ان تنزل الزکاة ثم[5] نزلت فریضة الزکاة فلم یأمرنا ولم ینھنا ونحن نفعله" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صدقۃ الفطر کی فرضیت زکوٰۃ سے پہلے ہوئی ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ رمضان کے روزے بھی زکوٰۃ سے پہلے فرض ہو چکے تھے کیونکہ صدقۃ الفطر کا تعلق صیام رمضان ہی سے ہے (لہٰذا ۲ھ میں صوم رمضان سے قبل زکوٰۃ اور اس کے نصاب وغیرہ کی فرضیت کا قائل ہونا درست نہیں)۔ دوسری طرف علامہ ابن اثیرؒ نے اپنی تاریخ میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ زکوٰۃ کی فرضیت ۹ھ میں ہوئی[6] لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس کی بھی تردید کی ہے کیونکہ بخاری[7] میں ضمام بن ثعلبہؓ کی حدیث میں یہ الفاظ موجود ہیں "انشدك بالله آلله امرك ان تأخذ هذه الصدقة من اغنیائنا فتقسمها علی فقرائنا" اور حضرت ضمام بن ثعلبہؓ[8] ۵ھ میں مدینہ طیبہ آئے تھے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کی تحصیل و تقسیم کا انتظام ۵ھ سے پہلے ہو چکا تھا لہٰذا دلائل سے یہی ثابت

---

[1] اشار الیه (النوویؒ) فی باب السیر من "الروضة"۔ فتح الباری (ج۳ ص۲۰۱) کتاب الزکوٰۃ ۱۲م

[2] حوالۂ بالا ۱۲

[3] (ج۱ ص۳۴۷) کتاب الزکاۃ، باب فرض صدقۃ الفطر قبل نزول الزکاۃ ۱۲م

[4] (ص۱۳۱) باب صدقۃ الفطر ۱۲م

[5] غالباً یہ "مستدرک حاکم" کے الفاظ ہیں ورنہ نسائیؒ اور ابن ماجہ میں یہ الفاظ مروی ہیں "فلما نزلت الزکاۃ لم یامرنا الخ" ۱۲م

[6] کما نقل فی "الفتح" (ج۳ ص۲۱۱) ۱۲م

[7] (ج۱ ص۱۵) کتاب العلم، باب القراءۃ والعرض علی المحدث ۱۲م

[8] لیکن یہ دلیل جب ہی درست ہو سکتی ہے جبکہ ان کا ۵ھ میں مدینہ طیبہ آنا مانا جائے حالانکہ محققین کی ایک جماعت ان کے ۹ھ میں مدینہ طیبہ آنے کی قائل ہے (دیکھئے معارف السنن ج۵ ص۱۶۵ و ۱۶۶۔ ضمام بن ثعلبہؓ کے مدینہ طیبہ آنے کے سلسلہ میں ہم مزید تحقیق "باب ما جاء اذا ادیت الزکاۃ فقد قضیت ما علیك" کے تحت ذکر کریں گے) اگر اس قول کو اختیار کیا جائے تو علامہ ابن اثیر جزریؒ کے مذکورہ دعوے کی تردید نہ ہو سکے گی۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کے نصاب وغیرہ کی فرضیت ۲ھ کے بعد اور ۸ھ سے پہلے ہوئی۔ واللہ اعلم

اموالِ ظاہرہ اور اموالِ باطنہ

واضح رہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات شیخین رضی اللہ عنہما کے زمانہ میں ہر قسم کے اموال کی زکوٰۃ سرکاری سطح پر وصول کی جاتی تھی[1]، اس عہدِ مبارک میں اموالِ ظاہرہ اور باطنہ کی کوئی تفریق نہیں تھی لیکن حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے عہدِ خلافت میں جب قابلِ زکوٰۃ اموال کی کثرت ہوگئی اور اسلامی فتوحات دور دراز تک پھیل گئیں تو آپ رضی اللہ عنہ نے یہ محسوس فرمایا کہ اگر ہر قسم کے اموال کی زکوٰۃ سرکاری طور پر وصول کی گئی تو لوگوں کے پرائیویٹ مکانات، دکانوں اور گوداموں کی تلاشی لینی ہوگی اور ان کے املاک کی چھان بین کرنی پڑے گی جس سے لوگوں کو تکلیف ہوگی اور ان کے محفوظ شخصی مقامات کی نجی حیثیت مجروح ہوگی جس سے فتنے پیدا ہوں گے اس لئے آپ رضی اللہ عنہ نے یہ تفریق قائم فرمادی کہ حکومت صرف اموالِ ظاہرہ کی زکوٰۃ وصول کرے گی[2] اور اموالِ باطنہ کی زکوٰۃ مالکان خود ادا کریں۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اس فیصلہ کی تفصیلات امام ابوبکر جصاص رحمہ اللہ نے "احکام القرآن" میں اور علامہ کاسانی رحمہ اللہ نے "بدائع"[3] میں بیان فرمائی ہیں۔

اس وقت اموالِ ظاہرہ میں مویشی اور زرعی پیداوار کو شامل کیا گیا اور باقی بیشتر اموال نقدی سونا چاندی اور سامانِ تجارت کو اموالِ باطنہ قرار دیا گیا۔

بعد میں جب حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ کا دور آیا تو انہوں نے اس مالِ تجارت کو بھی اموالِ ظاہرہ کے حکم میں شمار فرمایا جو ایک شہر سے دوسرے شہر لے جایا جارہا ہو[4] چنانچہ شہر کے ناکوں پر ایسی چوکیاں مقرر فرمادیں جو ایسے مالِ تجارت کی زکوٰۃ موقع پر ہی وصول کریں اسی کو فقہاء "من یمر

---

[1] فتح القدیر (ج ۱ ص ۴۸۷ و ۴۸۸) کتاب الزکاۃ ۱۲م

[2] اس لئے کہ اموالِ ظاہرہ کی زکوٰۃ وصول کرنے میں مذکورہ مضرت لاحق ہوتی ہے اور حساب کتاب کرنے کیلئے گھروں اور دکانوں کی تلاشی لینی پڑتی ہے ۱۲ مرتب

[3] (ج ۲ ص ۳۵ و ۳۶) فصل واما بیان من له المطالبة باداء الواجب فی السوائم والاموال الظاهرة ۱۲م

[4] کیونکہ حکومت کو اس کی زکوٰۃ وصول کرنے اور اس کا حساب کرنے کیلئے مالکان کے گھروں، دکانوں، اور نجی مقامات کی تلاشی لینی نہیں پڑتی تھی ۱۲م

علی العاشر " سے تعبیر فرماتے ہیں[1]

اب ہمارے دور میں مسئلہ یہ ہے کہ وہ اموال ظاہرہ کیا کیا ہیں جن سے زکوٰۃ حکومت کی سطح پر وصول کی جاسکتی ہو ؟

زرعی پیداوار اور مویشیوں کا معاملہ تو واضح ہے کہ وہ اموال ظاہرہ میں سے ہیں لیکن اس دور میں بہت سے اموال ایسے ہیں جن کو اموال ظاہرہ قرار دینے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے مثلاً بینکوں یا دوسرے مالیاتی اداروں میں رکھی ہوئی رقوم جن سے زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے گھروں کی تلاشی لینے کی ضرورت نہیں ہے۔

اس پر یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ نقود کو فقہاء کرام نے اموال باطنہ میں[2] شمار کیا ہے[3] لہذا ان کو اموال ظاھرہ میں کیسے شمار کیا جائے ؟

لیکن تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ نقود سے فقہاء کی مراد وہ نقود ہیں جن کا حساب کرنے کیلئے لوگوں کے مکانات وغیرہ کی تلاشی لینی پڑے ، مطلق نقود مراد نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ خلفاء راشدین سے لیکر حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے دور تک تمام خلفاء کے بارے میں یہ ثبوت موجود ہے کہ وہ سرکاری ملازمین کی تنخواہوں اور دوسرے باشندوں کو دیئے جانے والے وظائف سے ادائیگی کے وقت ہی زکوٰۃ کاٹ لیتے تھے۔

چنانچہ حضرت صدیق اکبرؓ کے بارے میں مؤطا[3] امام مالکؒ میں مروی ہے " وکان

---

[1] دیکھئے " بدائع الصنائع " (ج ۲ ص ۳۸) فصل واما القدر المأخوذ مما یمر به التاجر علی العاشر ۔ نیز دیکھئے " ہدایہ " (ج ۱ ص ۱۹۶) باب فیمن یمر علی العاشر ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں " ومن مر علی عاشر بمائة درہم واخبرہ ان لہ فی منزلہ مائۃ اخری قد حال علیہا الحول لم یزک التی مر بہا لقلتہ وما فی بیتہ لم یدخل تحت حمایتہ ۔ ہدایہ (ج ۱ ص ۱۹۸ ، باب فیمن یمر علی العاشر)

اس سے جہاں نقد روپے کے اموال باطنہ میں سے ہونے کا پتہ چلتا ہے وہاں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نقد روپیہ وغیرہ صرف اس وقت تک اموال باطنہ رہتے ہیں جب تک وہ پوشیدہ نجی مقامات پر مالکان کے زیر حفاظت ہوں ۔ کما سیأتی تفصیلہ فی المتن ۱۲ مرتب

[3] (ص ۲۷۰) کتاب الزکاۃ ، الزکاۃ فی العین من الذہب والورق ۱۲ م

ابوبکر الصدیقؓ إذا أعطى الناس اعطياتهم سأل الرجل هل عندك من مال وجبت عليك فيه الزكاة ؟ فان قال : نعم ، اخذ من عطائه زكوٰة ذلك المال ، وان قال لا ، سلم اليه عطاءه ولم يأخذ منه شيئاً "

اسی قسم کا معاملہ مصنف ابن ابی شیبہ[1] میں حضرت عمرؓ سے بھی مروی ہے۔

پھر حضرات شیخینؓ کے بارے میں تو یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ان کے دور میں اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ کی کوئی تفریق نہ تھی اس لئے وہ ہر قسم کے اموال سے زکوٰۃ وصول فرماتے تھے ، لیکن حضرت عثمان غنیؓ جنہوں نے یہ تفریق قائم فرمائی تھی اور نقود کو اموال باطنہ قرار دے کر ان کی زکوٰۃ سرکاری طور پر وصول کرنی چھوڑ دی تھی خود ان کے بارے میں مؤطا[2] امام مالکؒ میں مروی ہے " عن عائشة بنت قدامة عن ابيها انه قال كنت اذا جئت عثمان بن عفان اقبض عطائى سألنى هل عندك من مال وجبت فيه الزكوٰة ؟ قال فان قلت نعم اخذ من عطائى زكاة ذلك المال وان قلت لا دفع الىّ عطائى[3] "

---

[1] (ج ۳ ص ۱۸۴ ، ما قالوا فى العطاء اذا اخذ ، عن عبد الرحمن بن عبد القارى وكان على بيت المال فى زمن عمرؓ مع عبيد الله بن الارقم فاذا خرج العطاء جمع عمر اموال التجارة فحسب عاجلها وآجلها ثم يأخذ الزكوٰة من الشاهد والغائب ۱۲ مرتب

[2] (ص ۲۷۲) الزكوٰة فى العين من الذهب والورق ، ومصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۷۷ ، رقم ۷۰۳۹) باب لا صدقة فى مال حتى يحول عليه الحول ۱۲ مرتب

[3] استاذ محترم دام اقبالہم " البلاغ " جلد ۱۵ شمارہ رمضان المبارک ۱۴۰۱ھ ذکر و فکر " بینکوں اور مالیاتی اداروں سے زکوٰۃ کا مسئلہ ") میں لکھتے ہیں کہ " بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ کے زمانہ میں بھی تنخواہ سے زکوٰۃ وضع کرنے کا یہ سلسلہ جاری رہا البتہ ان کے بارے میں یہ صراحت ملتی ہے کہ وہ صرف ان لوگوں کے اموال باطنہ کی زکوٰۃ وصول کرتے تھے جن کی تنخواہیں یا وظائف بیت المال سے جاری ہوں ، دوسرے لوگوں کی نہیں " اھ ـــــ لیکن احقر مرتب کو حضرت علیؓ سے متعلقہ کوئی روایت تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۔

مؤطا امام مالکؒ (۲۷۳ ، الزكوٰة فى العين من الذهب والورق) میں حضرت معاویہؓ کا بھی یہ عمل مروی ہے ۱۲ مرتب

نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں مصنفؒ ابن ابی شیبہ میں مروی ہے "کان ابن مسعود یزکی عطیاتھم من کل الف خمسة وعشرین" یعنی حضرت ابن مسعودؓ لوگوں کی تنخواہوں کی زکوٰۃ (اس حساب سے) وصول فرمایا کرتے تھے کہ ہر ہزار پر پچیس وصول کر لیتے تھے۔ بلکہ مصنفؒ ابن ابی شیبہ میں اس دور کے تمام امراء کا یہی طریقہ بیان کیا گیا ہے۔

حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے زمانہ میں اگرچہ اموال ظاہرہ و باطنہ کی تفریق قائم ہو چکی تھی لیکن ان کے بارے میں بھی مروی ہے "عن جعفر بن برقان ان عمر بن عبد العزیز کان اذا اعطی الرجل عطاءۃ او عمالتہ اخذ منہ الزکوٰۃ"

ان تمام روایات سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ جن نقود پر حکومت کو تلاشی کے بغیر اطلاع ہونا ممکن ہو وہ اموال باطنہ میں شامل نہیں ہیں بلکہ ان سے حکومت زکوٰۃ وصول کر سکتی ہے۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب

بینکوں اور دوسرے مالیاتی اداروں کی رقوم پر ایک اشکال یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جب کوئی شخص بینک میں رقم رکھواتا ہے تو شرعاً وہ رقم بینک کے ذمہ قرض ہوتی ہے امانت نہیں، اسی لئے وہ بینک پر مضمون بھی ہوتی ہے، اور اس پر زیادتی وصول کرنا سود ہوتا ہے، اور جب کسی شخص نے کوئی رقم کسی دوسرے فرد یا ادارہ کو بطور قرض دیدی تو اب اس پر زکوٰۃ کی ادائیگی اس وقت واجب ہوگی جب وہ رقم اسے وصول ہو جائے، اس سے پہلے زکوٰۃ واجب الاداء نہیں۔ لہذا بینک اکاؤنٹس

لہ (ج ۳ ص ۱۸۴، ما قالوا فی العطاء اذا اخذ) ۱۲م

ےہ (ج ۳ ص ۱۸۴ و ۱۸۵) عن ابن عون عن محمد قال: رأیت الامراء اذا اعطوا العطاء زکوٰۃ ۱۲ مرتب

ےہ مصنف عبدالرزاق (ج ۴ ص ۸۰، رقم ۷۰۳۴) باب لا صدقۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول ۱۲م

ےہ مصنف ابن ابی شیبہ میں یہی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "عن عمر بن عبد العزیز انہ کان یزکی العطاء والجائزۃ" یعنی وہ تنخواہوں اور انعامات سے زکوٰۃ وصول فرماتے ہیں (ج ۳ ص ۱۸۵، ما قالوا فی العطاء اذا اخذ) ۱۲م

ھہ اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ کی زکوٰۃ سے متعلق تفصیلی بحث کیلئے ملاحظہ فرمائیے "البلاغ" شمارہ رمضان المبارک ۱۴۰۰ھ (ص ۸ تا ص ۱۳) اور شمارہ رمضان المبارک ۱۴۰۱ھ (ص ۷ تا ص ۲۳) ۱۲ مرتب

ٹہ اس سے متعلق تفصیلی بحث کیلئے دیکھئے البلاغ شمارہ رمضان المبارک ۱۴۰۰ھ (ص ۱۳ و ۱۴) جلد ۱۴ اور شمارہ شوال ۱۴۰۱ھ (ص ۳ تا ۱۵) ۱۲م

سے زکوٰۃ وضع کرنے پر یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ زکوٰۃ واجب الاداء ہونے سے پہلے ہی وضع کرلی گئی۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس قرض کی نوعیت ایسی ہے جیسے کوئی باپ اپنے بیٹے کی رقم حفاظت کی غرض سے اپنے پاس رکھ کر اُسے قرض قرار دیدے تاکہ وہ مضمون ہوجائے۔ اس صورت میں اگر وہ سال بسال اس سے زکوٰۃ ادا کرتا ہے تو بظاہر اس کی ادائیگی میں کوئی اشکال نہیں، اور اس کی ایک نظیر یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پاس کسی یتیم کا مال ہوتا تو وہ اسے بطور قرض اپنے پاس رکھتے تھے تاکہ وہ ہلاکت سے محفوظ ہوجائے لیکن ہر سال اس کی زکوٰۃ نکالتے رہتے تھے[1]

آج کل چونکہ زکوٰۃ کی ادائیگی سے غفلت عام ہے اس لئے اگر حکومت مالی اداروں سے زکوٰۃ وصول کرے تو مذکورہ بالا دلائل کی وجہ سے مناسب معلوم ہوتا ہے، احقر کے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی رائے بھی یہی تھی۔

بَابُ مَا جَاءَ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ فِیْ مَنْعِ الزَّکٰوۃِ مِنَ التَّشْدِیْدِ

عن ابی ذرؓ قال جئت الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو جالس فی ظل الکعبۃ قال: فرأنی مقبلاً فقال: ھم الاخسرون ورب الکعبۃ یوم القیٰمۃ، قال: فقلت مالی؟ لعلہ انزل فیّ شیء قال: قلت من ھم؟ فداك ابی وامی۔

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں[2] کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مذکورہ ارشاد (ھم الاخسرون الخ) حضرت ابوذرؓ کو آتے دیکھ کر نہیں تھا بلکہ غالباً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر تارکین زکوٰۃ کے احوال منکشف ہو رہے تھے، اس وقت آپ نے یہ ارشاد فرمایا اور وہاں بظاہر ایسا کوئی نہ تھا جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ گفتگو کر رہا ہو۔ حضرت ابوذرؓ نے جب آپ کا یہ فرمان سُنا تو انہیں اندیشہ ہوا کہ شاید مجھ سے کوئی ایسی حرکت صادر ہوئی ہے جس کی بناء پر یہ ارشاد ہوا ہے یا میرے بارے میں کوئی وحی نازل ہوئی ہے۔ جب ان سے صبر نہ ہوسکا تو بے اختیار ہوکر پوچھا "من ھم؟ فداك ابی وامی؟" یعنی "اخسرون" سے کون سے لوگ مراد ہیں؟

---

[1] ملاحظہ ہو مصنف عبدالرزاق (ج ۴ ص ۹۸ و ۹۹، باب لا زکوٰۃ الا فی الناض ——— رقم ۷۰۸۰ تا ۷۰۸۱) ۱۲ م

[2] الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۳۱) ۱۲ م   ۳ء شرح باب از مرتب ۱۲

"فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : ھم الاکثرون " یعنی زیادہ مال رکھنے والے، حضرات فقہاء کے نزدیک اس سے "صاحب نصاب" مراد ہیں۔

"إلا من قال ھکذا وھکذا وھکذا فحثی بین یدیه وعن یمینه وعن شماله"
مطلب یہ کہ زیادہ مال والے لوگ سراسر خسارے میں ہیں البتہ وہ لوگ جو ہر خیر کے کام میں دل کھول کر خرچ کرتے ہیں وہ اس سے مستثنیٰ ہیں۔

ثم قال : والذی نفسی بیدہ لا یموت رجل فیدع إبلاً او بقراً لم یؤد زکاتها الا جاء ته یوم القیامة اعظم ما کانت واسمنه تطؤه بأخفافها وتنطحه بقرونها کلما نفدت أخراها عادت علیه اولاها حتی یقضی بین الناس"

عن الضحاك بن مزاحم قال ، الاکثرون اصحاب عشرة آلاف "
ضحاک کا مذکورہ قول قاری قرآن سے متعلق ہے کیونکہ ایک روایت میں آتا ہے "من قرأ ألف آیة کتب من المکثرین المقنطرین " اور مکثرین مقنطرین کی تفسیر " اصحاب عشرة آلاف درہم " کے ساتھ کی گئی ہے۔ اس تفسیر کو امام ترمذیؒ نے اصحاب اموال سے بھی متعلق قرار دے دیا اور اسی مناسبت سے حدیث باب میں "اکثرون" کی تفسیر بھی " اصحاب عشرة آلاف درہم " سے کردی۔ فایراد الترمذی ھذا التفسیر ھہنا المناسبة ضعیفة۔ اور صحیح وہی ہو کہ "اکثرون" سے اصحاب نصاب مراد ہیں خواہ وہ "عشرة آلاف درہم" کے مالک ہوں یا نہ ہوں۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

---

۱ جمع خف ، اونٹ اور شتر مرغ کی ٹاپ ۱۲ م

۲ (ف ، ض) بیل وغیرہ کا سینگوں سے مارنا ۱۲ م

۳ نفد الشیٔ ، نیست ونابود ہونا ۱۲ م

۴ معارف السنن (ج ۵ ص ۱۶۳) ۱۲ م

۵ دیکھئے الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۳۲) ومعارف السنن (ج ۵ ص ۱۶۳) ۱۲ م

۶ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۶۳) والکوکب (ج ۱ ص ۲۳۲) فظالعیان شئت ۱۲ م

بَابُ مَاجَاءَ اِذَا اَدَّيْتَ الزَّكَاةَ فَقَدْ قَضَيْتَ مَا عَلَيْكَ

"عن انس قال: كنا نتمنى أن يبتدئ الاعرابي العاقل فيسأل النبي صلى الله عليه وسلم ونحن عنده اذ أتاه اعرابي فجثا بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم ..."

ان کا نام ضمام بن ثعلبہ ہے۔ اسی جیسا ایک قصہ بخاری[۱] میں طلحہ بن عبید اللہؓ سے بھی مروی ہے، فرماتے ہیں: "جاء رجل من اهل نجد ثائر الرأس نسمع دوي صوته ولا نفقه ما يقول حتى دنا فاذا هو يسأل عن الاسلام، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: خمس صلوات في اليوم والليلة"

ابن بطالؒ وغیرہ نے دونوں واقعوں کے اتحاد کا دعویٰ کرتے ہوئے کہا ہے کہ "اعرابی" اور "رجل" دونوں کا مصداق ضمام بن ثعلبہؓ ہیں اور واقعہ ایک ہی ہے لیکن علامہ قرطبیؒ[۲] نے اس کی تردید کی ہے اور دونوں واقعوں کو مستقل قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ دونوں واقعوں کا سیاق، سوالات اور طرز سوال مختلف ہے لہٰذا ان کے اتحاد کا دعویٰ کرنا تکلف بارد ہے۔ حافظ ابن حجرؒ کا رجحان بھی اسی طرف ہے[۳]۔ واللہ اعلم۔

"فقال: يا محمد! إن رسولك أتانا فزعم لنا أنك تزعم ان الله أرسلك قال النبي صلى الله عليه وسلم: نعم، قال: فبالذي رفع السماء وبسط الارض ونصب الجبال آلله أرسلك؟ (الى ....) إن رسولك زعم لنا انك تزعم ان علينا الحج إلى بيت الله من استطاع اليه سبيلاً؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: نعم" اس روایت میں حج کے تذکرہ کی وجہ سے ایک اشکال یہ پیش آتا ہے کہ حج ٦ھ یا ٩ھ میں فرض ہوا، جبکہ ضمام بن ثعلبہؓ کی آپ کی خدمت میں حاضری ٥ھ میں ہوئی۔ اب اگر روایت میں "رجل" کا مصداق ضمام بن ثعلبہؓ کو نہ قرار دیا جائے تب تو کوئی اشکال نہیں (اور یہی زیادہ بہتر ہے) اور اگر انہی کو اس کا مصداق قرار دیا جائے تو یہی کہا جائے گا کہ ضمام بن ثعلبہؓ کی آپ کی خدمت میں حاضری ٥ھ میں نہیں بلکہ ٩ھ میں ہوئی ہے۔ چنانچہ ابن اسحاقؒ، ابو عبیدہؒ،

---

[۱] (ج ۱ ص ۱۱) کتاب الایمان، باب الزکوٰۃ من الاسلام ۱۲ م

[۲] و [۳] دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۱۶۵) ۱۲ م

[۴] شرح باب از مرتب ۱۲

اور طبریؒ نے اسی پر جزم کیا ہے اور "حافظینؒ" نے بھی اسی کو متعدد وجوہ سے اختیار کیا ہے، واضح رہے کہ جمہور کے نزدیک حج کی فرضیت سنہ ۹ھ میں ہوئی۔[1]

قال: فبالذی أرسلك آللہ أمرك بھذا؟ قال: نعم، فقال: والذی بعثك بالحق لا ادع منھن شیئاً ولا اجاوزھن، ثم وثب، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ان صدق الاعرابی دخل الجنۃ" یہاں اشکال ہوتا ہے کہ اس روایت میں سنن رواتب (مؤکدہ) کا کوئی ذکر نہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ سنن موکدہ کے ترک پر آدمی گنہگار نہ ہو؟

اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں یہ اس اعرابی کی خصوصیت تھی کہ اس کے حق میں سنن مؤکدہ نہیں کی گئیں، دوسروں کے لئے یہ حکم نہیں۔ بعض حضرات نے یہ تاویل کی ہے کہ "لا ادعھن" سے مراد ہے "لا ادعھن مع اداء السنن من غیر تغییر فی الصفۃ والھیئۃ" لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں اس تاویل کی تردید بخاری کی روایت سے ہورہی ہے جس میں الفاظ مروی ہیں "والذی اکرمك بالحق لا اتطوع شیئاً ولا انقص مما فرض اللہ علی شیئا، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افلح ان صدق او (قال) دخل الجنۃ ان صدق"۔۔۔ اس اشکال کے جواب کیلئے اور بھی تاویلات کی گئی ہیں۔[2]

پھر یہ بھی اشکال ہوتا ہے کہ روایت میں اور بھی بہت سے احکام کا ذکر نہیں ہے مثلاً فرضیت وضو وغیرہ، فکیف یکون ناجیاً مع ترك الفرائض۔

اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اس حدیث کے متعدد طرق میں بہت سی

---

[1] ان تمام باتوں کی تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۱۶۴ تا ۱۶۶) ۱۲ م

[2] (ج ۱ ص ۲۵۴) کتاب الصوم، باب وجوب صوم رمضان ۱۲ م

[3] ابن عربی مالکیؒ نے اصل اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اعرابی کے کلام سے یہ سمجھے کہ اس کا مقصد اصول اسلام کے بارے میں سوال کرنا ہے اس لئے آپ نے اسی کے مطابق جواب دیا اور آپ کو اس بات کا یقین تھا کہ جب وہ ان بڑے بڑے امور پر عمل کرے گا تو سنن رواتب وغیرہ اس کے لئے آسان ہوجائیں گی اور فرائض پر عمل کی برکت سے سنن کی بھی توفیق ہوجائے گی ۔۔۔ عارضۃ الاحوذی شرح سنن الترمذی (ج ۳ ص ۱۰۱)۔ فتأمل۔ ۱۲ مرتب

٭٭٭

احکامات کا بھی تذکرہ ہے[1] ، لہذا کوئی اشکال نہیں ۔ واللہ اعلم

(ازمرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَاجَاءَ فِي زَكٰوةِ الذَّهَبِ وَالْوَرِقِ

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد عفوت عن صدقة الخيل والرقيق[2] فهاتوا صدقة الرقة من كل اربعين درهما درهم وليس في تسعين ومائة شئ فاذا بلغت مائتين ففيها خمسة دراهم[3] : اس پر اتفاق ہے کہ چاندی کا نصاب دو سو درہم ہے ۔ پھر اکثر علماء ہند نے دو سو درہم کو ساڑھے باون تولہ چاندی کے مساوی قرار دیا ہے البتہ حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ اور بعض دیگر علماء لکھنؤ کی تحقیق یہ ہے کہ دو سو درہم صرف چھتیس تولے ساڑھے پانچ ماشے کے برابر ہیں ۔

اس اختلاف کی بنا یہ ہے کہ علامہ لکھنویؒ نے ایک درہم کو دو ماشہ ڈیڑھ رتی کے مساوی قرار دیا ہے جبکہ جمہور علماء ہند نے اسے تین ماشہ ایک رتی اور ایک بٹہ پانچ رتی (ایک رتی کا پانچواں حصہ) کے مساوی قرار دیا ہے ۔

---

[1] چنانچہ بخاری کی ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں " فاخبره رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بشرائع الاسلام ، (ج ۱ ص ۲۵۴) کتاب الصوم ، باب وجوب صوم رمضان ۔ اس کے ذیل میں حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں " فدخل فيه باقي المفروضات بل المندوبات اھ ، اور علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ اس کے بعض طرق میں صلہ رحمی کا بھی ذکر ہے اور بعض میں ادائے خمس کا بھی ۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۶۶ و ۱۶۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] خیل اور رقیق پر زکوٰۃ کا بیان آگے مستقل باب کے تحت آئے گا ۱۲ مرتب

[3] اس پر اتفاق ہے کہ دو سو درہم سے کم پر کوئی زکوٰۃ واجب نہیں البتہ جب دو سو درہم ہو جائیں تو اس میں پانچ درہم واجب ہیں ، پھر دو سو سے زائد پر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کچھ واجب نہیں ، البتہ جب دو سو سے چالیس درہم زیادہ ہو جائیں تو اس وقت ایک درہم اور واجب ہوگا ، اس طرح امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دو سو درہم پر بھی پانچ ہی درہم زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اور دو سو انتالیس پر بھی پانچ ہی ۔ اس کے برعکس صاحبین کے نزدیک دو سو درہم سے زائد میں بھی اسی کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہوگی لہذا دو سو ایک درہم پر ان کے نزدیک پانچ درہم اور ایک درہم کا چالیسواں حصہ واجب ہوگا اور فتوی صاحبینؒ کے قول پر ہے ۔ دیکھئے " معارف السنن " (ج ۵ ص ۱۷۰ و ۱۷۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

اس اختلاف کی بنا پر علامہ لکھنویؒ اور جمہور علماء ہند کے نزدیک نصابِ زکوٰۃ کی تفصیل میں کافی فرق پیدا ہو جاتا ہے جس کا اثر اموال سے متعلقہ تمام احکام شرعیہ پر بہت زیادہ پڑتا ہے اس لئے اس مسئلہ کی مفصل تحقیق کی ضرورت تھی ، اس ضرورت کو احقر کے والدِ ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے پورا فرمایا اور اپنے رسالہ " ارجح الاقاویل فی اصح الموازین و المکاییل " میں جمہور کے قول کو راجح قرار دیتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ علامہ لکھنویؒ سے اس معاملہ میں تسامح ہوا ہے اور غلطی کا منشا یہ ہے کہ فقہاءؒ کی تصریح کے مطابق ایک درہم ستر دم بریدہ اور غیر مقشورہ جَو کا ہوتا ہے ۔ علامہ لکھنویؒ نے غالباً ستر جَو کا وزن ایک ساتھ کرنے کے بجائے جَو کے چار دانوں کا ایک مرتبہ وزن کیا اور انہیں ایک رتی کے برابر پاکر آگے حساب لگالیا[2] اور یہیں سے غلط فہمی کی ابتداء ہوئی ۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر چار جَو کا وزن کیا جائے تو اس میں اور رتی میں اتنا خفیف فرق ہوتا ہے کہ اس کا اندازہ نہیں کیا جا سکتا لیکن ستر جَو تک پہنچ کر وہ معمولی سا فرق کافی زیادہ ہو جاتا ہے چنانچہ اگر ستر جَو کا ایک ساتھ وزن کیا جائے تو یہ فرق ظاہر اور بیّن ہو جاتا ہے ۔ حضرت والدِ ماجدؒ فرماتے ہیں کہ " میں نے پوری احتیاط کے ساتھ ستر جَو کا وزن کیا کہ حسب تصریح فقہاء جَو بھی متوسط لئے جو سب دم بُریدہ اور غیر مقشورہ تھے ان کا خود بھی چند بار وزن کیا اور متعدد صرّافوں سے وزن کرایا تو انہیں میں نے جمہور علماء ہند کے قول کے موافق پایا ، لہٰذا جمہور کی تحقیق ہی مفتیٰ بہ اور راجح ہے[3] واللہ اعلم ۔

---

[1] جو " اوزان شرعیہ " کے نام سے معروف ہے اور مستقلاً نیز " جواہر الفقہ " (ج ۱ ص ۴۰۵ تا ۴۲۹) کا جزء بنکر بھی شائع ہو چکا ہے ۱۲ م

[2] حالانکہ نفس الامر میں ایک رتی کا وزن نہ پورے چار جَو ہے نہ پورے تین جَو ، بلکہ چار سے کسی قدر کم ہے اور تین سے کسی قدر زیادہ ۔ دیکھئے " اوزان شرعیہ " (ص ۱۰) ۱۲ م

[3] اسی طرح دینار کے بارے میں اس پر اتفاق ہے کہ وہ ایک مثقال سونے کے مساوی ہوتا ہے لیکن پھر مثقال کی مقدار میں اختلاف ہے ۔ جمہور علماء ہند کے نزدیک ایک مثقال ساڑھے چار ماشہ کا ہوتا ہے جبکہ علامہ لکھنویؒ کی تحقیق یہ ہے کہ ایک مثقال تین ماشہ ایک رتی کا ہوتا ہے ۔ اس بارے میں بھی جمہور کی تحقیق راجح ہے تفصیل کے لئے دیکھئے " اوزان شرعیہ " ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

※ ※ ※

بَابُ مَاجَاءَ فِي زَكوٰةِ الْإِبِلِ وَالْغَنَمِ

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کتب کتاب الصدقۃ فلم یخرجہ الی عمالہ حتی قبض فقرنہ بسیفہ، فلما قبض عمل بہ ابوبکر حتی قبض وعمر حتی قبض وکان فیہ " فی خمس من الابل شاۃ[۱] وفی عشر شاتان وفی خمس عشرۃ ثلاث شیاہ وفی عشرین اربع شیاہ وفی خمس وعشرین بنت مخاض[۲] الی خمس وثلاثین، فاذا زادت ففیہا بنت لبون[۳] الی خمس واربعین، فاذا زادت ففیہا حقۃ[۴] الی ستین فاذا زادت ففیہا جذعۃ[۵] الی خمس وسبعین فاذا زادت ففیہا ابنتا لبون الی تسعین فاذا زادت ففیہا حقتان الی عشرین ومائۃ الخ " اونٹوں کی زکوٰۃ میں ایک سو بیس[۱۲۰] تک اتفاق[۶] ہے کہ اسی حساب پر عمل ہوگا جو حدیثِ باب میں بیان کیا گیا البتہ ایک سو بیس[۱۲۰] کے بعد اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کا مسلک

امام شافعیؒ کے نزدیک ایک سو بیس[۱۲۰] تک دو حقے واجب ہوتے ہیں اور ایک سو بیس سے ایک بھی زائد ہو جائے تو فرض متغیر ہو جائے گا اور ایک سو اکیس پر تین بنت لبون واجب ہوں گے اور یہیں سے ان کے نزدیک حساب

---

۱ الضأن یختص بذات الوبر والمعز بذات الشعر، والشاۃ والغنم اعم منہما، ذکرًا کان او انثیٰ۔ والکبش للذکر من الضأن والنعجۃ للانثیٰ منہ، والتیس للمذکر من المعز، والعنزۃ لانثاہ ۱۲ مرتب

۲ بنت المخاض من النوق ہی التی تم علیہا الحول ودخلت فی الثانیۃ۔ ووجہ تسمیتہا بنت المخاض ان امہا استعدت للمخاض ای الحمل او حملت۔ معارف (ج ۵ ص ۱۷۳) ۱۲ مرتب

۳ ہی التی تمت لہا سنتان ودخلت فی الثالثۃ۔ ووجہ تسمیتہا ان امہا اصبحت ذات لبن للآخر، معارف (ج ۵ ص ۱۷۳) ۱۲ مرتب

۴ ہی التی اتی علیہا ثلاث سنین ودخلت فی الرابعۃ۔ والحقۃ سمیت بہا لاستحقاقہا ان ترکب ویطرقہا الفحل۔ معارف (ج ۵ ص ۱۷۳) ۱۲م

۵ فی اصل اللغۃ للفتی من الحیوان والانسان ومن النوق: التی طعنت فی الخامسۃ، وسمیت بہا لانہا تجذع اسنان اللبن ای تقلعہا۔ والمراد فی الکل انثیٰ فانہا التی تجب فی الزکوٰۃ ویجوز الذکر تقویمًا۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۷۳) ۱۲ مرتب

۶ اتفق الائمۃ الاربعۃ علی ہذا القدر مع خلاف فیہ من بعض غیرہم۔ المعارف (ج ۵ ص ۱۷۳) ۱۲ مرتب

اربعینات اور خمسینات پر دائر ہو جائے گا یعنی اس عدد میں جتنی اربعینات ہوں اتنی بنت لبون اور جتنی خمسینات ہوں اتنے حقے واجب ہوں گے۔ مثلاً ایک سو بیس تک باتفاق دو حقے تھے اب ایک سو اکیس پر تین بنت لبون واجب ہو جائیں گی کیونکہ ایک سو اکیس میں تین اربعینات ہیں پھر ایک سو تیس پر دو بنت لبون اور ایک حقہ واجب ہوگا، کیونکہ یہ عدد دو اربعینات اور ایک خمسین پر مشتمل ہے۔ پھر ایک سو چالیس پر دو حقے ایک بنت لبون (اس لئے کہ یہ عدد دو خمسین اور ایک اربعین پر مشتمل ہے) اور ایک سو پچاس پر تین حقے واجب ہوں گے (اس لئے کہ یہ عدد تین خمسینات پر مشتمل ہے)۔ وعلیٰ ہذا القیاس ہر دس پر فریضہ تبدیل ہوگا۔

امام مالکؒ کا مسلک

امام مالکؒ کا مسلک بھی شافعیہ کی طرح ہے، البتہ اتنا فرق ہے کہ اربعینات اور خمسینات کا یہ حساب امام شافعیؒ کے نزدیک ایک سو اکیس[1] ہی سے شروع ہو جاتا ہے جبکہ امام مالکؒ اس بات کے قائل ہیں کہ یہ حساب ایک سو تیس سے شروع ہوگا، یعنی ایک سو انتیس تک دو حقے واجب رہیں گے اور ایک سو تیس سے مذکورہ حساب شروع ہوگا اور امام شافعیؒ کی طرح ایک حقہ اور دو بنت لبون واجب ہوں گے۔

شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "فاذا زادت علی عشرین ومائة ففی کل خمسین حقة وفی کل اربعین ابنة لبون" ان الفاظ کے ظاہر سے دونوں مسلکوں پر استدلال کیا جا سکتا ہے۔ البتہ اس جملہ کی ایک تفسیر ابوداؤد[2] میں امام زہریؒ سے مروی ہے جو امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق ہے۔ امام شافعیؒ نے اسی لئے اس کو اختیار کیا ہے۔

---

[1] ومثلہ (ای مثل مذہب مالکؒ) مذہب احمدؒ والیہ ذہب محمد بن اسحاق وابو عبید وہی روایۃ ابن الحکم عن مالک وہو قول ابن الماجشون من اصحابہ۔ کما فی "بدایۃ" ابن رشد وغیرہا۔ المعارف (ج ۵ ص ۱۷۵) ۱۲ م

[2] (ج ۱ ص ۲۲۰ باب فی زکوٰۃ السائمۃ) عن ابن شہاب قال: ہذہ نسخۃ کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الذی کتبہ فی الصدقۃ وہی عند آل عمر بن الخطاب، قال ابن شہاب: اقرأنیہا سالم بن عبد اللہ بن عمر فوعیتہا علی وجہہا وہی التی انتسخ (نقل کرنا) عمر بن عبد العزیز من عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر وسالم بن عبد اللہ بن عمرؓ فذکر (الزہری) الحدیث۔ قال (الزہری) "فاذا کانت احدی وعشرین ومائة ففیہا ثلاث بنات لبون حتی تبلغ تسعا وعشرین ومائة فاذا کانت ثلاثین ومائة ففیہا ابنتا لبون وحقة الخ" ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

٭ ٭ ٭

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک

امامؒ ابو حنیفہؒ کا مسلک[1] ان کے برخلاف یہ ہے کہ ایک سو بیس[۱۲۰] تک دو حِقّے واجب رہیں گے اس کے بعد استیناف ناقص ہوگا یعنی ہر پانچ پر ایک بکری بڑھتی چلی جائے گی یہاں تک کہ ایک سو چالیس[۱۴۰] پر دو حِقّے اور چار بکریاں ہوں گی اور ایک سو پینتالیس[۱۴۵] پر دو حِقّے اور ایک بنتِ مخاض۔ اس کے بعد ایک سو پچاس پر تین حِقّے واجب ہوں گے۔ اس کو استیناف ناقص اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں بنتِ لبون نہیں آئی۔ پھر ایک سو پچاس[۱۵۰] کے بعد استیناف کامل ہوگا یعنی ہر پانچ پر ایک بکری بڑھتی چلی جائے گی، یہاں تک کہ ایک سو ستر[۱۷۰] پر تین حِقّے اور چار بکریاں ہوں گی پھر ایک سو پچھتر پر تین حِقّے اور ایک بنتِ مخاض پھر ایک سو چھیاسی پر تین حِقّے ایک بنت لبون پھر دو سو پر چار حِقّے ہو جائیں گے۔ اس کے بعد ہمیشہ استیناف کامل ہوتا رہے گا۔

حنفیہ کا استدلال حضرت عمرو بن حزمؓ کے صحیفہ[2] سے ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو

---

[1] ومذہب ابی حنیفۃ ہو مذہب الصحابۃ والیہ ذہب سفیان الثوری والنخعی واہل العراق وہو قول ابن مسعودؓ وذکر السفاقسی: انہ قول عمر رضی اللہ عنہ ولکنہ غیر مشہور عنہ کما فی العمدۃ وقول ابی حنیفۃ روایۃ عن مالک کما ذکرہ الزیلعی فی نصب الرایۃ ــــ واللہ اعلم ــــ اھ کذا فی معارف السنن للبنوری (ج ۵ ص ۱۷۴ و ۱۷۵) ۱۲ مرتب

[2] ۱۰ھ میں جب یمن کا علاقہ نجران فتح ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مشہور صحابی حضرت عمرو بن حزمؓ کو اس کا گورنر بنا کر بھیجا، رخصت کے وقت آپ نے حضرت ابی بن کعبؓ سے چمڑے کے ٹکڑے پر ایک کتاب لکھوا کر ان کے حوالے کی جس میں زکوٰۃ، دیات اور دوسرے بہت سے امور سے متعلق ہدایات درج تھیں۔ حضرت عمرو بن حزمؓ کے بعد یہ صحیفہ ان کے پوتے ابوبکر بن محمد کے پاس رہا اُن سے مشہور امام حدیث ابن شہاب زہری نے یہ کتاب پڑھ کر اس کی نقل حاصل کی۔ چنانچہ امام زہریؒ یہ کتاب بھی درساً پڑھایا کرتے تھے۔ بعد میں یہ کتاب مختلف کتب حدیث کا جزء بن گئی، چنانچہ اس کے اقتباسات مسند احمد، مؤطا امام مالک، نسائی، دارمی وغیرہ میں زکوٰۃ اور دیات وغیرہ کے ابواب میں متفرق طور پر آئے ہیں۔

دیکھئے "کتابتِ حدیث عہدِ رسالت وعہدِ صحابہ میں" (ص ۸۴ تا ۸۶) بحوالۂ طبقات ابن سعد (جلد اول جز ۲ ص ۲۶۷) اور "الوثائق السیاسیۃ" (نمبر ۱۰۵ ص ۱۰۴ تا ۱۰۹) نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۵۱) ذکر حدیث عمرو بن حزم فی العقول۔ وسنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۰۹ و ۲۱۰ رقم ۳۷۷ و ۳۷۸ و ۳۷۹) کتاب الحدود والدیات والتلخیص الحبیر (ج ۴ ص ۱۷ رقم ۱۶۸۸) کتاب الجراح، باب مایجب بہ القصاص ۱۲ مرتب عفی عنہ

لکھوا کر دیا تھا اس میں اونٹوں کی زکوٰۃ کا بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے "أنها إذا بلغت تسعين ففيها حقتان الى ان تبلغ عشرين ومائة فإذا كانت أكثر من ذلك ففي كل خمسين حقة فما فضل فإنه يُعاد الى اول فريضة الابل"[1]

اس میں "فی کل اربعین بنت لبون" کا بھی کوئی ذکر نہیں بلکہ اس میں خمسینات پر مدار ہے، اور اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ ایک سو بیس[۱۲۰] کے بعد فریضہ لوٹ کر اسی حساب پر چلایا جائے گا جس سے اس کی ابتداء ہوئی تھی اور یہی امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے۔

حضرت عمرو بن حزمؓ والی روایت پر خصیب بن ناصح کے ضعف کا اعتراض کیا جاتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خصیبؒ[2] میں اگرچہ ایک درجہ میں "لین" ہے لیکن ان کی روایت مقبول ہے[3] اس کے علاوہ امام طحاویؒ نے اس کو "ابوبکرۃ حدثنا ابو عمر الضرير حدثنا حماد بن سلمة" کے طریق سے بھی روایت کیا ہے[4] اس میں خصیب کا واسطہ نہیں ہے۔

دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار حماد بن سلمہ[5] پر ہے جو آخر عمر میں مختلط ہو گئے تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حماد بن سلمہ مسلم کے رجال میں سے ہیں لہٰذا ان کا تفرد مضر نہیں اور جہاں تک آخر عمر میں مختلط ہونے کا تعلق ہے سو بہت سے حفاظ ثقات کے ساتھ یہ واقعہ پیش آیا[6] لیکن محض اس بات

---

[1] شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳۴۸ و ۳۴۹) کتاب الزیادات، باب الزکاۃ فی الابل السائمۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] الخصيب بن ناصح الحارثي البصري، صدوق يخطئ، من التاسعة. مات سنة ثمان وقيل سبع ومائتين. سی. تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۲۲۳؟ رقم ۱۲۵) ۱۲ مرتب

[3] قال الشيخ البنوريؒ: فان الخصيب فيه لين مع انه اخرج له اصحاب السنن۔ المعارف (ج ۵ ص ۱۷۸) ۱۲ م

[4] طحاوی (ج ۲ ص ۳۴۹) کتاب الزیادات، باب الزکوٰۃ فی الابل السائمۃ ۱۲ م

[5] حماد بن سلمة بن دينار البصري ابو سلمة، ثقة عابد اثبت الناس في ثابت وتغير حفظه بآخره من كبار الثامنة (الطبقة الوسطى من اتباع التابعين) مات سنة سبع وستين (اخرج رواياته "خت" اى البخاري تعليقاً. "م" اى مسلم. "٤" اى اصحاب السنن الاربعة) تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۹۷ رقم ۵۴۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[6] مثلاً دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۹ رقم ۷۸) ترجمۃ احمد بن عبد الرحمٰن بن وہب بن مسلم المصري، اور ترجمۃ خلف بن خليفة بن صاعد الاشجعي (ج ۱ ص ۲۲۵ رقم ۱۴۰) نیز دیکھئے ترجمۃ عبد الرزاق بن ہمام بن نافع الحميري (ج ۱ ص ۵۰۵ رقم ۱۱۸۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

کی بنا پر ان کی روایات کو علی الاطلاق رد نہیں کیا جا سکتا چنانچہ ایسے رواۃ کی روایات مقبول ہیں تا وقتیکہ یہ ثابت نہ ہو جائے کہ یہ روایت آخر عمر کی ہے۔

تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کو قیس بن سعد اپنی کتاب سے روایت کیا کرتے تھے اور پھر وہ کتاب گم ہو گئی[1]۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قیس بن سعد چونکہ ثقہ راوی ہیں اس لئے ان سے کتاب کا گم ہو جانا اور روایت کو حافظے سے بیان کرنا مضر نہیں۔

مختصر یہ کہ اس پر کئے جانے والے تمام اعتراضات بارد ہیں اور یہ روایت بلاشبہ قابلِ استدلال ہے[2]۔

طحاوی اور مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں حضرت ابن مسعودؓ[3] اور حضرت

---

[1] عبداللہ بن احمد بن حنبلؒ نقل کرتے ہیں، قال: سمعت ابی یقول: ضاع کتاب حماد بن سلمۃ، فکان یحدثہم عن حفظہ فہذہ قصتہ۔ نیز امام احمدؒ عفانؒ سے نقل کرتے ہیں، قال: قال حماد بن سلمۃ: استعار منی حجاج الاحول کتاب قیس فذہب الی مکۃ فقال: ضاع۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۹۴ و ۹۵) قبیل باب تفسیر اسنان الابل۔ کتاب الزکوٰۃ ۱۲ مرتب

[2] قال الحافظ: وہذا کتاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعمرو بن حزمؓ مشہور، قد رواہ مالکؒ والشافعیؒ عنہ، وقد صحح الحدیث بالکتاب المذکور جماعۃ من الائمۃ، لا من حیث الاسناد، بل من حیث الشہرۃ۔ فقال الشافعیؒ فی رسالتہ: لم یقبلوا ہذا الحدیث حتی ثبت عندہم انہ کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ وقال ابن عبدالبر: ہذا کتاب مشہور عند اہل السیر معروف ما فیہ عند اہل العلم معرفۃ یستغنی بشہرتہا عن الاسناد، لانہ اشبہ التواتر فی مجیئہ لتلقی الناس لہ بالقبول والمعرفۃ۔ قال: ویدل علی شہرتہ ما روی ابن وہب عن مالک عن اللیث بن سعد عن یحیی بن سعید عن سعید بن المسیب قال: وجد کتاب عند آل حزم یذکرون انہ کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ وقال العقیلی: ہذا حدیث ثابت محفوظ الا انا نری انہ کتاب غیر مسموع عمن فوق الزہری۔ وقال یعقوب بن سفیان: لا اعلم فی جمیع الکتب المنقولۃ کتابا اصح من کتاب عمرو بن حزم ہذا، فان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین یرجعون الیہ ویدعون رأیہم۔ وقال الحاکم: قد شہد عمر بن عبدالعزیز وامام عصرہ الزہری لہذا الکتاب بالصحۃ، ثم ساق ذلک بسندہ الیہما ـــ کذا فی التلخیص الحبیر (ج ۴ ص ۱۸ و ۱۸ تحت رقم ۱۶۸۹) کتاب الجراح۔ باب مایجب بہ القصاص ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[3] عن خصیف عن ابی عبیدۃ وزیاد بن ابی مریم عن عبداللہ بن مسعودؓ انہ قال فی فرائض الابل (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

علیؓ[1] کے آثار مروی ہیں جن میں نصاب کی تفصیل مسلکِ احناف کے عین مطابق مذکور ہے یہ آثار موقوفہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ... زادت علی تسعین ففیہا حقتان الی عشرین ومائۃ فاذا بلغت العشرین ومائۃ استقبلت الفریضۃ بالغنم فی کل خمس شاۃ، فاذا بلغت خمساً وعشرین ففرائض الابل، فاذا کثرت الابل ففی کل خمسین حقۃ۔

شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳۴۹) کتاب الزیادات، باب الزکوٰۃ فی الابل السائمۃ۔

اس اثر کا حاصل یہ ہے کہ ایک سو بیس پر دو حقے واجب ہوں گے اس کے بعد اضافہ ہونے پر ہر پانچ پر ایک بکری کا اضافہ ہوگا لہذا ایک سو پچیس پر دو حقے ایک بکری، ایک سو تیس پر دو حقے دو بکری، ایک سو پینتیس پر دو حقے تین بکری اور ایک سو چالیس پر دو حقے چار بکریاں واجب ہوں گی۔ پھر جب ایک سو بیس پر پچیس زائد ہو جائیں یعنی عدد ایک سو پینتالیس تک پہنچ جائے اس وقت اونٹوں کا حساب شروع ہوگا اور دو حقے اور ایک بنت مخاض واجب ہوں گے پھر مزید اضافہ ہونے پر خمسینات کا حساب شروع ہوگا اور ایک سو پچاس (جو تین خمسینات پر مشتمل ہو) پر تین حقے واجب ہوں گے اور آئندہ استینافِ کامل ہونے کے بعد ہر پچاس پر ایک حقہ کا اضافہ ہوتا چلا جائیگا۔

حافظ زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ امام بیہقیؒ نے ابن مسعودؓ کی روایت پر تین اعتراض کئے ہیں:

(۱) یہ روایت موقوف ہے۔

(۲) اس کو روایت کرنے والے دو راوی ابو عُبَیدہ و زیادؔ اور ابن مسعود کے درمیان انقطاع ہے۔

(۳) وخصیف غیر محتج بہ ــــــــ نصب الرایہ (ج ۲ ص ۳۴۵) باب صدقۃ السوائم، فصل فی الابل

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک روایت کے موقوف ہونے کا تعلق ہے اس کے بارے میں متن میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ غیر مدرک بالقیاس امور میں روایت موقوفہ مرفوعہ کے حکم میں ہوتی ہے ــــــ اور اگلے دو اعتراض کا جواب علامہ بنوریؒ نے اس طرح دیا ہے:۔

وخصیف وثقہ ابن معین وابوزرعۃ وغیرہما۔ کما فی المیزان، واثبت بعضہم سماع ابی عبیدۃ عن ابیہ (ابن مسعودؓ) وبأن سندہ یحتملہ، فالاسناد حسن ان لم یکن صحیحاً ــــــ معارف السنن (ج ۵ ص ۱۷۹)

نیز ابراہیم نخعیؒ کے اثر سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے "اذا زادت الابل علیٰ عشرین ومائۃ ردت الی اول الفرض۔

شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳۴۹) باب الزکوٰۃ فی الابل السائمۃ ــــــ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

ــــــ حاشیہ صفحہ ہذا ــــــ

(حاشیہ نمبر ۱) [1] سفیان عن ابی اسحاق عن عاصم بن ضمرہ عن علیؓ قال: اذا زادت علیٰ عشرین ومائۃ یستقبل بہا الفریضۃ۔ اخرجہ ابو عبید فی کتاب الاموال ص ۳۶۲ (کذا نقل فی "بغیۃ الالمعی فی تخریج الزیلعی" ج ۲ ص ۳۴۵)

بھی مرفوعہ کے درجہ میں ہیں کیونکہ یہ مقادیرِ شرعیہ کا معاملہ ہے جو غیر مدرک بالقیاس ہوتے ہیں اور ایسے امور میں قولِ صحابی حدیثِ مرفوع کا درجہ رکھتا ہے۔

پھر خاص طور سے حضرت علیؓ کا اثر اس لئے اہمیت رکھتا ہے کہ صحیحین کی روایت کے مطابق ان کے پاس احادیثِ نبویہ (علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام) کا ایک صحیفہ موجود تھا[1] جو ان کی تلوار کی قراب[2] (نیام) میں رہتا تھا، اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دوسرے امور[3] کے

وابن ابی شیبۃ فی مصنفہ (ج ۳ ص ۱۲۵، من قال اذا زادت علی عشرین ومائۃ استقبل بہا الفریضۃ) والبیہقی فی سننہ الکبریٰ (ج ۴ ص ۹۲، کتاب الزکوٰۃ، باب ذکر روایۃ عاصم بن ضمرۃ عن علیؓ بخلاف ما مضی الخ) کلہم من طریق ابی اسحاق عن عاصم بن ضمرۃ عن علیؓ۔

یہ اثر بھی غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے حدیثِ مرفوع کے حکم میں ہے۔

امام بیہقیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ شریک "ابو اسحاق عن عاصم بن ضمرۃ عن علی" کے طریق سے اس کے برخلاف نقل کرتے ہیں "قال اذا زادت الابل علی عشرین ومائۃ ففی کل خمسین حقۃ وفی کل اربعین بنت لبون"۔ بیہقی (ج ۴ ص ۹۲، باب ذکر روایۃ عاصم بن ضمرۃ الخ)

شیخ ابن ہمامؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ سفیان شریک کے مقابلہ میں احفظ ہیں، لہٰذا پہلی روایت راجح ہے، اس کے علاوہ سفیان اور شریک کی روایت میں تعارض بھی نہیں لہٰذا کوئی اشکال نہیں۔ عدمِ تعارض کی توجیہ کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۱ ص ۴۹۸، باب صدقۃ السوائم) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ھذا

[1] اس صحیفہ سے متعلق تفاصیل کیلئے صحیح بخاری جلد اول کے درج ذیل مقامات ملاحظہ فرمایئے:

(۱) کتاب العلم۔ باب کتابۃ العلم (ص ۲۱)۔ (۲) فضائل المدینۃ، باب حرم المدینۃ (ص ۲۵۱ و ۲۵۲) (۳) کتاب الجہاد، باب فکاک الاسیر (ص ۴۲۸)۔ (۴) کتاب الجہاد، باب ما ذکر من درع النبی صلی اللہ علیہ وسلم وعصاہ الخ (ص ۴۳۸) (۵) کتاب الجہاد باب ذمۃ المسلمین وجوارہم واحدۃ یسعی بہا ادناہم (ص ۴۵۰)۔ (۶) کتاب الجہاد، باب اثم من عاھد ثم غدر

[2] کما فی صحیح البخاری "وعلیہ سیف فیہ صحیفۃ معلقۃ" (ج ۲ ص ۱۰۸۴، باب ما یکرہ من التعمق والتنازع والغلو فی الدین والبدع، کتاب الاعتصام۔ وفی الصحیح لمسلم "وصحیفۃ معلقۃ فی قراب سیفہ" (ج ۱ ص ۴۴۲) کتاب الحج، باب فضل المدینۃ ودعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیہا بالبرکۃ الخ ۱۲ مرتب

[3] مثلاً دیت، فدیہ، قصاص، ذمیوں کے حقوق، ولاء، معاہدات کے احکام اور مدینہ کے حرم ہونے کی تفصیلات۔ ان تمام کے لئے پچھلے حوالے ملاحظہ فرمایئے نیز دیکھئے "کتابتِ حدیث" (ص ۷۹) ۱۲ مرتب

علاوہ اسنان الابل کے احکام بھی لکھوائے تھے[1]، لہذا ظاہر یہی ہے کہ ان کی بیان کردہ تفصیل اسی صحیفے کے مطابق ہوگی ۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے وہ مجمل ہے اور حضرت عمرو بن حزمؓ کی روایت مفصّل، لہذا مجمل کو مفصل پر محمول کیا جائے گا جس کی وضاحت یہ ہے کہ " فی کل خمسین حقۃ " حنفیہ کی بیان کردہ تفصیل کے مطابق بھی صادق آتا ہے[2]، البتہ " فی کل اربعین ابنۃ لبون " کا جملہ بظاہر حنفیہ کے خلاف معلوم ہوتا ہے، لیکن اس میں بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ " فی کل اربعین " سے مراد چھتیس (۳۶) سے لیکر انچاس (۴۹) تک کے اعداد ہیں اور اہل عرب کے کلام میں اس قسم کا توسع ہوتا ہے کہ کسور کو لغو کر کے صرف عقود بول دیتے ہیں اس صورت میں یہ استینافِ کامل کا بیان ہوگا اور حنفیہ کے نزدیک استیناف کامل میں چھتیس (۳۶) سے انچاس (۴۹) تک بنت لبون واجب ہوتی ہے، اس توجیہ[3]

لہ کما فی البخاری " فنشرہا (ای فتح الصحیفۃ) فاذا فیہا اسنان الابل " (ج ۲ ص ۱۰۸۴) کتاب الاعتصام، باب مایکرہ من التعمق والتنازع الخ ۔ وفی الصحیح لمسلم " فیہا اسنان الابل (ج ۱ ص ۴۴۲) کتاب الحج، باب فضل المدینۃ الخ ۱۲ مرتب ۔

کہ وقال (الحافظ) فی (الفتح) ج ۶ ص ۱۵۰، فیہا (ای فی صحیفۃ علی) بیان المصارف ۔ (المعارف ج ۵ ص ۱۸۱) مزید ملاحظہ فرمایئے صحیح بخاری میں محمد بن الحنفیہ کی روایت (ج ۱ ص ۴۳۸) کتاب الجہاد، باب ما ذکر من درع النبی صلی اللہ علیہ وسلم

کہ اس لئے کہ ایک سو پچاس (۱۵۰) کے عدد پر (جو کہ تین خمسینات پر مشتمل ہے) حنفیہ کے نزدیک تین حقے واجب ہیں اور استینافِ کامل ہونے کے بعد دو سو (۲۰۰) پر (جو چار خمسینات پر مشتمل ہے) چار حقے واجب ہوتے ہیں، علیٰ ہذا القیاس ہر اگلے خمسین پر حنفیہ کے نزدیک ایک حقہ بڑھ جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ " فی کل خمسین حقۃ " حنفیہ کے مسلک کے عین مطابق ہے واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

کہ لیکن اس توجیہ پر یہ الجھن پھر بھی باقی رہتی ہے کہ " فی کل اربعین ابنۃ لبون " ایک سو بیس (۱۲۰) تک کی زکوٰۃ بیان کرنے کے متصلاً بعد آیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا تعلق ایک سو بیس سے ایک سو پچاس تک کے عدد کے ساتھ بھی ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک ایک سو بیس سے ایک سو پچاس تک استینافِ ناقص ہوتا ہے جس میں بنت لبون ہی نہیں آتی جس سے معلوم ہوا کہ مذکورہ توجیہ ایک سو پچاس (۱۵۰) کے بعد والے استینافِ کامل میں تو جاری ہوسکتی ہے لیکن ایک سو بیس (۱۲۰) سے ایک سو پچاس (۱۵۰) تک کے استیناف ناقص میں جاری نہیں ہوسکتی جبکہ روایت کا ظاہر اس کو ایک سو بیس کے بعد کے تمام اعداد کے ساتھ متعلق قرار دے رہا ہے ..... ؟

البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ظاہر نظر میں " فی کل اربعین ابنۃ لبون " کا تعلق ایک سو بیس کے بعد کے تمام اعداد سے ہے لیکن درحقیقت اس کا تعلق ایک سو پچاس کے بعد کے استیناف کامل کے ساتھ ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کو ہم نے مجمل مان کر [illegible]

کے بعد " فی کل اربعین ابنة لبون " کا جملہ بھی مسلکِ حنفیہ کے عین مطابق ہوجاتا ہے اور جمع بین الروایات کیلئے ایسا کرنا ضروری ہے ۔

اس تاویل پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ ابوداؤد[1] کی روایت میں صراحت کے ساتھ شافعیہ کی بیان کردہ تفصیل مذکور ہے ، چنانچہ اس میں یہ الفاظ آئے ہیں " فإذا کانت إحدی وعشرین ومائة ففیها ثلاث بنات لبون حتی تبلغ تسعاً وعشرین ومائة فإذا کانت ثلاثین ومائة ففیها بنتا لبون وحقة حتی تبلغ تسعاً وثلاثین ومائة الخ " لہذا ابوداؤد کی روایت ترمذی کی روایت کیلئے مفسّر سمجھی جائے گی ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تفسیر راوی کا إدراج[2] ہے جو حجت نہیں ۔ واللہ اعلم[3]

---

[1] (ج ۱ ص ۲۲۰) باب فی زکوٰۃ السائمة ۱۲ م

[2] قال الشیخ (الانورؒ) ولکنی اقول : ان الزیادة مدرجة من الراوی فانہ لو کان ہذا متن کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فکیف لم یعتن بہ البخاری والترمذی ولم یرویاہ تماماً ؟ ویؤید ذلک انہ لما رواہ الدارقطنی فی " سننہ " بہذا التفصیل ، فقال فی اولہ : وہذا کتاب تفسیرہا لا یؤخذ فی شیٔ من الابل الصدقة حتی یبلغ خمس ذود ، الا ان ذکر فیہ مثل ما فی حدیث ابی داؤد من الزیادة ، فلا بد ان یقال : انہ من إدراج الراوی ولا حجة فی مثلہ اھ وراجع لمزید التفصیل معارف السنن (ج ۵ ص ۱۸۲ و ۱۸۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] قال الشیخ البنوریؒ : ثم بعد ہذا البحث والفحص ان کلا من الصورتین (الاولیٰ : الاستیناف الی الاول بعد المائة والعشرین کما ہو مذہب ابی حنیفة واصحابہ والثوری وکافة العراقیین . والثانیة عدم الاستیناف کما ہو مذہب الائمة الثلاثة) تتأدی بہا الفریضة وکل ترتیب سائغ (جائز) والمرء مخیر بینہما کما اختارہ الحافظ ابن جریر الطبری حیث قال : والتخییر بین الاستیناف وعدمہ لورود الاخبار بہما اھ ذکرہ الخطابی فی " المعالم " والنووی فی " شرح المہذب " والبدر العینی فی " العمدة " ولابی بکر الرازی فی " احکام القرآن " وللفخر الزیلعی فی " التبیین " کلام متین فی ترجیح ما اختارہ ابو حنیفة رحمہ اللہ تعالیٰ . فراجعہا . فمن شاء اخذ بما قال العراقیون ومن شاء اخذ بما اختارہ الحجازیون فنقطع القول بان کلاً من الترتیبین ثابت من عہد النبوة ، وجری بکل التعامل فی عہد الخلفاء الاربعة ، وتعامل السلف فیما بعد ، فلا مساغ لانکار احد من القولین . فمن العجیب قول بحر العلوم فی " رسائل الارکان " (ص ۱۱۷) : ان الاشبہ ہو قول الشافعی واحمد ، وان حجتہم اقوی من حجة الحنفیة الخ ـــ قال الشیخ : ان ما ذہب الیہ ابو حنیفة لا شک انہ متوارث من عہد الخلفاء ایضاً ، وای توارث یکون اقوی من شیٔ جری بہ تعامل علی رضی اللہ عنہ فی عہد خلافتہ وتعامل عبد اللہ بن مسعود بہ فی عہدہ ، ثم اہل العراق قاطبة الی سفیان الثوری وابی حنیفة رحمہما اللہ ؟ فکیف یقال : ان حجتہم لیست بقویة ؟ معارف السنن (ج ۵ ص ۱۸۴) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

"ولا یجمع بین متفرق ، ولا یفرق بین مجتمع مخافۃ الصدقۃ" [1] [2] اس جملے کی تشریح میں ائمہ ثلاثہؒ اور حنفیہؒ کے درمیان اختلاف ہے۔ اس اختلاف کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے قدرے تفصیل کی ضرورت ہے۔

---

[1] اس بارے میں اختلاف ہے کہ یہ نہی ساعی یعنی عامل کے حق میں ہے؟ یا مالک کے حق میں؟ یا دونوں کے حق میں؟ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ نہی ساعی کیلئے ہے کما حکاہ الداؤدی فی کتاب الاموال ۔ نقلہ العینی (ج ۹ ص ۹) باب لایجمع بین متفرق ، الخ (اور خطابیؒ امام شافعیؒ سے نقل کرتے ہیں کہ اس نہی کا تعلق ساعی اور مالک دونوں سے ہے ___ عینی (ج ۹ ص ۹) اور مرقاۃ شرح مشکوٰۃ (ج ۴ ص ۱۴۵ ، باب ما یجب فیہ الزکوٰۃ) میں امام شافعیؒ کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ یہ نہی مالک کیلئے ہے۔ اس طرح امام شافعیؒ کی تین روایتیں ہوجاتی ہیں۔ بہرحال ان کی اصل روایت یہی ہے کہ نہی کا تعلق ساعی سے ہے)۔ امام مالکؒ کے نزدیک نہی کا تعلق مالک سے ہے (کما فی المعارف ج ۵ ص ۱۸۴) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا تعلق ساعی سے ہے (کما نقل فی عارضۃ الاحوذی ج ۳ ص ۱۱۰) ولنظر من کتب الحنفیۃ ان النہی لہما جمیعًا (المعارف ج ۵ ص ۱۸۵)۔

بہرحال حدیث کے خطاب کو اگر مالک سے متعلق قرار دیا جائے تو "جمع" اور "تفریق" کی کیا صورتیں ہونگی اس کی دونوں مثالیں آگے متن میں آرہی ہیں ۔ اور اگر اس خطاب کو ساعی سے متعلق قرار دیا جائے تو "جمع بین متفرق" کی صورت یہ ہوگی کہ دو آدمیوں میں سے ہر ایک کے پاس بیس بیس بکریاں ہوں ایسی صورت میں ان میں سے کسی پر بھی زکوٰۃ واجب نہیں مگر ساعی ایسا کرتا ہے کہ ان دونوں کی بکریوں کو جو کہ متفرق تھیں یکجا شمار کرکے چالیس کے مجموعہ پر ایک بکری وصول کرلیتا ہے اس کو روکا جارہا ہے کہ ایسا نہ کرے۔

اور تفریق بین المجتمع کی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً ایک شخص کے پاس ایک سو بیس بکریاں ہوں جن کے مجموعہ پر صرف ایک ہی بکری واجب ہوتی ہے مگر ساعی ان کو چالیس چالیس کے تین حصوں میں تقسیم کرکے اس سے تین بکریاں وصول کرتا ہے ایسا کرنا ساعی کے لئے جائز نہیں ہے۔ واللہ اعلم ۔ وراجع للتفصیل عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۹ و ۱۰) باب لایجمع بین متفرق ولایفرق بین مجتمع ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] قولہ: "مخافۃ الصدقۃ" یہ نہی کی علت ہے ، پچھلے حاشیہ میں کی گئی تشریح کی روشنی میں اس کا تعلق ساعی کے ساتھ بھی ہوسکتا ہے اور مالک کے ساتھ بھی ، پہلی صورت میں تقدیری عبارت یہ نکلے گی "مخافۃ قلۃ الصدقۃ" یا "مخافۃ ان لاتجب الصدقۃ" یعنی ساعی کو قلت صدقہ کے خوف سے یا عدم وجوب صدقہ کے خوف سے متفرق مال کو جمع نہ کرنا چاہئے اور مجتمع مال کو متفرق نہ کرنا چاہئے ۔ اور دوسری صورت میں تقدیری عبارت اس طرح ہوگی (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

ائمۂ ثلاثہؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی مال دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو تو زکوٰۃ ہر شخص کے الگ الگ حصے پر نہیں، بلکہ مجموعے پر واجب ہوتی ہے۔ مثلاً اگر اسّی بکریاں دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہیں تو زکوٰۃ اسّی بکریوں پر واجب ہوگی، یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ یہ اسّی بکریاں ایک ہی شخص کی ملکیت ہیں، اور چونکہ اسّی بکریوں پر نصاب نہیں بدلتا، بلکہ وہی ایک بکری واجب رہتی ہے جو چالیس پر واجب تھی۔ اس لئے صرف ایک بکری زکوٰۃ میں دینی ہوگی، حالانکہ اگر دونوں کے حقوں کا الگ الگ اعتبار کیا جائے تو ہر شخص کے حصے میں چالیس بکریاں آتی ہیں۔ اس صورت میں ہر شخص پر ایک ایک بکری واجب ہونی چاہیئے لیکن دونوں کے اشتراک کی وجہ سے ہر شخص سے ایک ایک بکری وصول کرنے کے بجائے مجموعے سے صرف ایک بکری وصول کرلی جائے گی، اور اس سے دونوں کا فریضہ ساقط ہوجائے گا۔

پھر ائمۂ ثلاثہؒ کے نزدیک اس اشتراک کی بھی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ دونوں شخص مال کی ملکیت میں شریک ہوں، اور مال دونوں کے درمیان مشاع ہو، اس کو "خلطۃ الشیوع"[1] کہا جاتا ہے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں اشخاص ملکیت میں تو باہم شریک نہ ہوں، بلکہ دونوں کی ملکیتیں جدا جدا ہوں، لیکن دونوں کا باڑا ایک ہو اور ان کی کم از کم چار چیزیں مشترک ہوں، چرواہا، چراگاہ، دودھ دوہنے والا اور بیاہنے والا نر (راعی، مرعیٰ، حالب اور فحل) اس صورت کو "خلطۃ الجوار" کہتے ہیں[2]۔ ائمۂ ثلاثہؒ کے نزدیک "خلطۃ الجوار" کا بھی اسی طرح اعتبار ہے جس طرح

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) "مخافۃ کثرۃ الصدقۃ" یا "مخافۃ وجوب الصدقۃ" یعنی مالک کو کثرت صدقہ کے ڈر سے یا وجوب صدقہ کے ڈر سے جمع بین المتفرق اور تفریق بین المجتمع نہ کرنی چاہیئے۔ دیکھئے الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۳۴) اس سے متعلق کچھ مزید تفصیل آگے متن میں آئے گی ۱۲ از مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ھذا

[1] الخُلطۃ بالضم الشرکۃ و بالکسر العشرۃ کما فی لسان العرب، والصحیح ہہنا بالضم دون الکسر۔ المعارف (ج ۵ ص ۱۵۸) واضح رہے کہ "خلطۃ الشیوع" کو "خلطۃ الاشتراک" اور "خلطۃ الاعیان" بھی کہا جاتا ہے ۱۲ مرتب

[2] "خلطۃ الجوار" کو "خلطۃ الاوصاف" بھی کہتے ہیں۔ پھر امام احمدؒ کے نزدیک "خلطۃ الجوار" کے اعتبار کے لئے چھ اوصاف میں اشتراک ضروری ہے:

(۱) المسرح (المرعیٰ یعنی چراگاہ، وقیل طریقہ الی المرعیٰ، وقیل الموضع الذی تجتمع فیہ لتسریح)

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

"خلطۃ الشیوع" کا، چنانچہ "خلطۃ الجوار" کی صورت میں بھی زکوٰۃ دونوں اشخاص کے مجموعی مال پر واجب ہوگی۔

دوسری طرف یہ بات ذہن میں رکھئے کہ مجموعے پر زکوٰۃ واجب ہونے کی صورت میں بعض مرتبہ مقدار واجب انفرادی وجوب کے مقابلے میں کم ہوجاتی ہے، اور بعض مرتبہ زیادہ ہوجاتی ہے، اب ائمہ ثلاثہؒ فرماتے ہیں کہ حدیث کے مذکورہ بالا جملے کا مطلب یہ ہے کہ "زکوٰۃ زیادہ واجب ہونے کے خوف سے نہ دو آدمی مال کے اندر خلطۃ الشیوع یا خلطۃ الجوار پیدا کرکے اسے اکٹھا کریں، اور نہ اسے علیحدہ کریں، بلکہ جس حالت پر ہے اسی حالت پر رہنے دیں"۔

---

(۲) المراح (مویشیوں کے رہنے کی جگہ، باڑہ) (۳) المحلب (الاناء الذی یحلب فیہ اللبن۔ ولا یشترط خلط اللبن، وقال ابو اسحاق المروزی یشترط فیحلب احدھما فوق اللبن الآخر، قال صاحب البیان: ہو اصح الوجوہ الثلاثۃ وفی وجہ یشترط ان یحلبا معاً ویخلطا اللبن ثم یقتسمانہ) (۴) المشرب (کالبئر والنہر والحوض والعین، او کانت المیاہ مختلفۃ بحیث لا تختص غنم احدھما بشیٔ) (۵) الفحل (الذکر من الحیوان) (۶) الراعی۔

ومثلہ مذہب مالک مع اختلاف بعض اصحابہ فی مراعاۃ بعضہا او جمیعہا حتی قال بعض اصحابہ باشتراط الراعی والمرعیٰ فقط۔

امام شافعیؒ وغیرہ نے خلطۃ الجوار کی تاثیر کیلئے نو شرطیں مقرر کی ہیں "الاتحاد فی المرعیٰ" (اگر یہ لفظ مرعیٰ بالالف المقصورہ ہو تو اس کے معنی چراگاہ کے ہوں گے ایسی صورت میں اگلی شرط مسرح سے غالباً طریق الی المرعیٰ" مراد ہوگا۔ اور اگر یہ لفظ "مرعیٌ" بروزن "مرمیٌ" ہو تو اس کے معنی گھاس اور چارہ کے ہوں گے۔ واللہ اعلم۔ مرتب) والمسرح[۲] والمراح[۳] والفحل[۴] والراعی[۵] والمشرب[۶] والمحلب[۷] والحالب[۸] والکلب[۹]۔

علامہ نوویؒ نے شرح المہذب میں ایک شرط اور بیان کی ہے یعنی "نیۃ الخلطۃ[۱۰]" اس طرح یہ کل دس شرائط ہوجاتی ہیں جن کو علامہ بنوریؒ نے دو شعروں میں جمع کردیا ہے:

مراح ومرعی ثم راع ومحلب ۔ وکلب وفحل ثم حوض وحالب
فہذی ثمان قیل تسع لمسرح ۔ وقصد لخلط زید فیہا فیحسب

ثم ہذہ شروط مختصۃ بخلطۃ الجوار ولتاثیر نفس الشرکۃ فی ایجاب الزکوٰۃ ثلاثۃ شروط اخریٰ "کون الشریکین من اہل الزکوٰۃ، وکون المال المشترک نصابا، ومضی حول کامل علیہما۔

یہ تمام تفصیل عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۱، باب ما کان من خلیطین فانہما یتراجعان بینہما بالسویۃ) اور معارف السنن

[illegible]

مثلاً اگر دو آدمیوں کی چالیس چالیس بکریاں ہوں تو الگ الگ ہونے کی صورت میں ہر شخص پر ایک بکری واجب ہوگی ، اور مشترک ہونے کی صورت میں مجموعے (یعنی اسّی) پر صرف ایک واجب ہوگی ۔ اب اگر دو آدمی جن کے درمیان نہ خلطۃ الشیوع ہے نہ خلطۃ الجوار، زکوٰۃ کم کرنے کی نیت سے آپس میں شرکت پیدا کرلیں تو یہ ناجائز ہے ، اور اسی کے بارے میں آپؐ کا ارشاد ہے کہ لَا یُجْمَعُ بَیْنَ مُتَفَرِّقٍ ۔

اس کے برعکس اگر دو آدمیوں کے پاس دو سو دو (۲۰۲) بکریاں مشترک ہوں تو ان کے مجموعے پر تین بکریاں واجب ہوتی ہیں ۔ اب اگر یہ شرکت کو ختم کرکے آدھی آدھی تقسیم کرلیں تو ہر ایک کے پاس ایک سو ایک (۱۰۱) بکریاں ہوں گی ، اور ہر شخص کے ذمّے صرف ایک ایک بکری واجب ہوگی ، لہذا اگر اس غرض کے لئے جانوروں کو تقسیم کیا جائے کہ زکوٰۃ کم آئے گی تو یہ ناجائز ہے ، اور اس کے بارے میں آپؐ کا ارشاد ہے : وَلَا یُفَرَّقُ بَیْنَ مُجْتَمِعٍ ۔

یہ ساری تفصیل ائمہ ثلاثہؒ کے مسلک کے مطابق ہے ۔ ائمہ ثلاثہؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے ، وہ فرماتے ہیں کہ اگر خلطۃ الشیوع یا خلطۃ الجوار زکوٰۃ کی مقدار واجب میں مؤثر نہ ہوتے تو جمع و تفریق سے منع نہ کیا جاتا ۔

اس کے برعکس حنفیہؒ کے نزدیک نہ خلطۃ الشیوع کا اعتبار ہے ، اور نہ خلطۃ الجوار کا ، بلکہ ہر صورت میں زکوٰۃ ہر شخص کے اپنے حصے پر واجب ہوگی مجموعے پر نہیں ۔ چنانچہ اگر اسّی بکریاں دو افراد کے درمیان نصف نصف مشترک ہوں (خواہ ملکاً و شیوعاً ، خواہ جواراً) تو ہر شخص پر ایک ایک بکری الگ واجب ہوگی ۔

حنفیہؒ کا استدلال ابوداؤد[1] میں حضرت علی بن معاویہؓ کی مرفوع حدیث سے ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ "وفی الغنم فی کل أربعین شاۃ شاۃٌ ، فإن لم یکن إلا تسع وثلاثون فلیس علیك فیھا شیء" ، نیز ابوداؤد ہی کے مذکورہ باب میں حضرت صدیق اکبرؓ کا وہ مکتوب[2] مروی ہے جو انہوں نے حضرت انسؓ کو مصدّق بناتے وقت دیا تھا ، اس میں الفاظ یہ ہیں کہ "فإن[3] لم تبلغ سائمۃ الرجل أربعین ، فلیس فیھا شیء" ، ان دونوں احادیث میں انتالیس بکریوں

---

[1] (ج۱ ص ۲۲۰ و ۲۲۱) باب فی زکوٰۃ السائمۃ ۱۲م

[2] ابوداؤد (ج۱ ص ۲۱۸ و ۲۱۹) باب فی زکوٰۃ السائمۃ ۱۲م

[3] ابوداؤد (ج۱ ص ۲۱۹) ۱۲م

پر زکوٰۃ کی مطلقاً نفی کی گئی ہے، خواہ حالت اشتراک کی ہو یا انفراد کی۔ اب اگر دو آدمیوں کے درمیان اسّی بکریاں مشترک ہوں تو امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک مجموعے پر ایک بکری واجب ہوجائیگی۔ حالانکہ کوئی شخص انتالیس[۲۹] سے زائد کا مالک نہیں، اور اس سے حدیثِ مذکور کے اطلاق کی نفی ہوگی۔

جہاں تک حدیثِ باب کے زیرِ بحث جملے "لا یجمع بین متفرق الخ" کا تعلق ہے حنفیہؒ کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ "کوئی شخص زکوٰۃ کم کرنے کی غرض سے نہ متفرق اموال کو جمع کرے، اور نہ اکٹھے اموال کو متفرق کرے، اس لئے کہ ایسا کرنے سے زکوٰۃ کی مقدارِ واجب پر کوئی فرق نہ پڑے گا، بلکہ زکوٰۃ ہر شخص کے اپنے حصے پر واجب ہوگی"۔ گویا حنفیہؒ کے نزدیک تقدیرِ عبارت یوں ہے: "لا یجمع بین متفرق، ولا یفرق بین مجتمع مخافۃ الصدقۃ، فإن ذلک لا یؤثر فی تغییر الزکوٰۃ"۔

تنبیہ:۔ یہاں یہ واضح رہے کہ اس حدیث کے تحت "معارف السنن" میں جو بحث آئی ہے اس سے بظاہر یوں محسوس ہوتا ہے کہ حنفیہؒ کے نزدیک خُلطۃ الشیوع معتبر ہے، خُلطۃ الجوار معتبر نہیں، گویا ائمہ ثلاثہؒ سے حنفیہؒ کا اختلاف صرف خُلطۃ الجوار میں ہے، خُلطۃ الشیوع میں نہیں۔ لیکن یہ بات درست نہیں، واقعہ یہ ہے کہ یہ مسلک حضرت عطاءؒ اور حضرت طاؤسؒ کا ہے۔ کما نقلہ الخطابی فی معالم السنن[۳]۔ حنفیہ کے نزدیک نہ خُلطۃ الشیوع کا اعتبار ہے۔ اور نہ خلطۃ الجوار کا۔ اس کی تصریح حنفیہؒ کی تمام کتب فقہ، مثلاً شامی[۴] اور بدائع الصنائع میں موجود ہے کہ اگر اسّی بکریاں دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہوں تو ہر شخص پر ایک ایک بکری واجب ہوگی۔ مجموعے پر ایک بکری نہ ہوگی۔ یہ اس بات کی صریح دلیل ہے کہ حنفیہؒ کے نزدیک خلطۃ الشیوع بھی معتبر نہیں۔ چنانچہ حضرت مولانا بنوری صاحب قدس سرہٗ نے بھی اس بحث کے آخر میں "بحث و تنبیہ" کے زیرِ عنوان خود اپنی سابقہ بحث کے برخلاف یہ تحریر فرمادیا ہے کہ حنفیہ کی کتابوں

---

[۱] (ج ۵ ص ۱۸۴ تا ۱۸۹) ۱۲ م

[۲] مصنوع عندنا فی ذیل "المختصر" للمنذری (ج ۲ ص ۱۸۵) باب فی زکوٰۃ السائمۃ ۱۲ مرتب

[۳] (ج ۲ ص ۳۰۴) باب زکوٰۃ المال ۱۲ م

[۴] (ج ۲ ص ۲۹ فصل و نصاب الغنم فلیس فی اقل من حتم زکوٰۃ ۱۲ م [۵] معارف السنن (ج ۵ ص ۱۹۲) ۱۲ م

کی تحقیق کے بعد یہی نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ حنفیہؒ کے مسلک میں خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار دونوں کا اعتبار نہیں۔ لیکن چونکہ یہ تنبیہ بحث کے بالکل آخر میں ہے، اور ترددغ کی ساری بحث پہلے مفروضے پر مبنی ہے اس لئے اس سے غلط فہمی ہو جاتی ہے۔ اس موقع پر "معارف السنن"[1] کا مطالعہ کرتے وقت یہ بات ذہن میں رہنی چاہیئے۔

"وَمَا كَانَ مِنْ خَلِيطَيْنِ فَإِنَّهُمَا يَتَرَاجَعَانِ بِالسَّوِيَّةِ" اس جملے کی تشریح میں بھی ائمہ ثلاثہؒ اور حنفیہؒ کے اقوال مختلف ہیں۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار معتبر ہے، اس لئے اُن کے نزدیک اس کی تشریح یہ ہے کہ مثلاً خلطۃ الجوار کی صورت میں جب دو آدمیوں کی متمیز الملک اسّی بکریوں سے مُصدّق نے ایک بکری وصول کر لی تو ظاہر ہے کہ وہ بکری دونوں میں سے کسی ایک شخص کی ہوگی۔ اب وہ شخص جس کی بکری مصدّق نے لے لی ہے، آدھی بکری کی قیمت دوسرے شخص سے وصول کر لے گا۔

اور خلطۃ الشیوع کی صورت میں اُن کے نزدیک "تراجُع" کی صورت یہ ہے کہ مثلاً دو آدمیوں کے درمیان پندرہ اونٹ نصف نصف مشاعاً مشترک تھے، اور مُصدّق نے ان کے مجموعے سے تین بکریاں وصول کر لیں، اور یہ تینوں بکریاں کسی ایک شخص کی ملکیت سے وصول کر لی گئیں تو اب یہ شخص اپنے دوسرے شریک سے ڈیڑھ بکری کی قیمت وصول کرے گا۔

حنفیہؒ کے نزدیک خلطۃ الجوار کی صورت میں تو "تراجُع" کا کوئی سوال نہیں، اس لئے کہ دونوں کی املاک متمیز ہیں۔ اور ہر شخص کی ملک سے الگ زکوٰۃ وصول ہوگی۔ اور خُلطۃ الشّیوع کی صورت میں اگر دونوں کے حصے مساوی ہیں تو تراجُع صرف اس صورت میں ہو سکتا ہے جب زکوٰۃ کسی ایک شخص کی متمیز مِلک سے وصول کر لی گئی ہو، ورنہ نہیں۔ مثلاً دو آدمیوں کے درمیان پندرہ اونٹ مشاعاً مشترک ہوں تو حنفیہؒ کے نزدیک ہر شخص پر ایک بکری واجب ہوگی، (کیونکہ ہر شخص کا حصہ $7\frac{1}{2}$ اونٹ ہے جس پر ایک بکری واجب ہوتی ہے) اب اگر یہ دونوں بکریاں کسی ایک ہی شخص کی ملکیت سے وصول کر لی گئیں تو وہ شخص اپنے دوسرے شریک سے ایک بکری یا اس کی قیمت وصول کرے گا، اور اگر یہ بکریاں بھی نصف نصف مشترک تھیں تو تراجُع کا کوئی سوال نہیں۔

یہاں تک تو "تراجُع" کی صورتیں بالکل واضح ہیں۔ لیکن خلطۃ الشیوع کی صورت میں جب شریکوں

---

[1] (ج ۵ ص ۱۸۴ تا ص ۱۹۳) ۱۲ م

کے حصے متفاوت ہوں تو حنفیہؒ کے نزدیک "تراجُع" کی صورتیں قدرے دقیق ہیں۔ حنفیہؒ کے نزدیک اگرچہ اس صورت میں زکوٰۃ کا وجوب تو مجموعہ پر نہیں ہوتا، بلکہ ہر شخص پر اپنے حصّے کے حساب سے ہوتا ہے، لیکن مصدق کو شرعاً یہ اختیار ہے کہ وہ دونوں شریکوں کو تقسیم پر مجبور کرنے کے بجائے وصولیابی مشترک مال سے کرلے۔ علامہ کاسانیؒ نے بدائع الصنائع میں اس کی وضاحت یوں فرمائی ہے کہ اگر اسّی بکریاں دو آدمیوں کے درمیان اثلاثاً مشاع ہوں، یعنی مجموعے کے دو ثلث (⅔) زید کے ہوں، اور ایک ثلث (⅓) عمرو کا ہو، تو زید پر زکوٰۃ میں ایک بکری واجب ہے (کیونکہ اس کا حصہ چالیس بکریوں سے زائد ہے) اور عمرو پر کچھ واجب نہیں (کیونکہ اس کا حصہ کل ⅔ ۲۶ بکریوں کے برابر اور نصاب سے کم ہے) اس کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ مصدّق صرف زید سے اس کی تنہا مملوک بکری وصول کرے، لیکن اگر زید کے پاس کوئی غیر مشترک بکری نہیں ہے تو شرعاً مصدّق کے لئے جائز ہے کہ وہ ان مشترک بکریوں ہی میں سے ایک بکری لے جائے۔ اب اگر مصدّق ان اسّی بکریوں میں سے ایک بکری لے گیا تو عمرو کو حق ہوگا کہ وہ زید سے ایک ثلث بکری کی قیمت وصول کرلے۔ کیونکہ جو بکری مُصدّق لے گیا، مشاع ہونے کی وجہ سے اس کا ایک ثلث عمرو کی ملکیت تھا، اور عمرو پر زکوٰۃ واجب نہ تھی، لہٰذا اس کی ایک تہائی بکری زید کی زکوٰۃ کے حساب میں چلی گئی، جسے وہ زید سے وصول کرنے کا حق دار ہے۔

اسی طرح اگر زید اور عمرو کے درمیان ایک سو بیس بکریاں اثلاثاً مشاع ہوں، یعنی مجموعے کے دو ثلث زید کے ہوں، اور ایک ثلث عمرو کا، تو حنفیہ کے نزدیک دونوں پر ایک ایک بکری واجب ہے (کیونکہ زید کا حصہ اسّی کے برابر ہے، اور عمرو کا حصہ چالیس کے برابر، اور چالیس پر بھی ایک بکری واجب ہوتی ہے اور اسّی پر بھی) اس کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ مُصدّق زید اور عمرو دونوں سے ایک ایک ایسی بکری وصول کرے جس میں شرکت نہ ہو، لیکن اگر ان کے پاس غیر مشترک بکریاں نہیں ہیں تو مُصدّق کو شرعاً یہ اختیار ہے کہ وہ مشترک بکریوں ہی میں سے دونوں کی زکوٰۃ وصول کرلے۔ چنانچہ اگر مُصدّق ان مشترک بکریوں میں سے دو بکریاں لے گیا، تو اب زید کو یہ حق ہے کہ وہ عمرو سے ایک تہائی بکری کی قیمت وصول کرے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مشاع ہونے کی وجہ سے ہر ہر بکری ان دونوں کے درمیان اثلاثاً مشترک تھی، چنانچہ جو دو[1] بکریاں زکوٰۃ میں گئیں، اُن میں سے بھی ہر بکری کا دو تہائی زید کا اور ایک تہائی عمرو کا تھا۔ اس طرح زید کی ملکیت میں سے چار تہائی بکریاں چلی گئیں، جبکہ

---

[1] ج ۲ ص ۳۰، فصل واما نصاب الغنم الخ ۱۲م

اس پر صرف تین تہائی (یعنی ایک مکمل) بکری واجب تھی، اور عمرو کی ملکیت سے صرف دو تہائی بکری گئی، جبکہ اس پر بھی تین تہائی (یعنی ایک مکمل) بکری واجب تھی۔ لہٰذا عمرو ایک تہائی بکری کی قیمت زید کو ادا کرے گا۔[۱]

خلطۃ الشیوع کی صورت میں "تراجع" کی یہ تشکیل صرف حنفیہؒ کے مسلک پر درست ہو سکتی ہے، لیکن جو حضرات خلطۃ الشیوع کی صورت میں مجموعے پر زکوٰۃ واجب قرار دیتے ہیں، اُن کے مسلک پر ان شکلوں میں کوئی "تراجع" نہیں ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک شرکاء کے انفرادی وجوب کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

فافہم فان ھذا المقام من مزال الافہام، واللہ سبحانہ اعلم

کمپنی پر زکوٰۃ کا مسئلہ

مذکورہ بالا تفصیل سے ہمارے زمانے کی مشترک سرمایے کی کمپنیوں کا حکم بھی معلوم ہو سکتا ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ ہمارے زمانے میں "شرکت" کی ایک نئی قسم رائج ہے جسے "کمپنی" کہتے ہیں۔ پہلے "شرکت" محدود پیمانے پر صرف چند افراد کے درمیان ہوتی تھی، جو آپس میں ایک دوسرے کو جانتے تھے۔ لیکن اب کمپنیوں کا جو نظام رائج ہوا ہے، اس میں ہوتا یہ ہے کہ چند افراد یا اعلان کرتے ہیں کہ ہم فلاں کاروبار شروع کرنا چاہتے ہیں، اس میں اتنے سرمایے کی ضرورت ہوگی۔ جو شخص چاہے اس کاروبار میں ہمارے ساتھ حصہ لے کر شامل ہو جائے۔ اس غرض کے لئے وہ ایک حصے کی رقم بھی متعین کر دیتے ہیں، مثلاً کاروبار میں کل سرمایہ دس لاکھ روپے درکار ہے تو وہ کہتے ہیں کہ سو روپے کا ایک حصہ ہوگا، اور کل دس ہزار حصے ہوں گے۔ اب جو شخص جتنے حصص چاہے لے لے۔ چنانچہ بہت سے لوگ پیسے دے کر یہ حصے لے لیتے ہیں (ان حصوں کو عربی میں "اسہم" اور انگریزی میں "شیئرز" کہتے ہیں) اور کاروبار کا منافع ان حصص کے مالکان میں بقدر حصص تقسیم ہوتا ہے۔

---

[۱] مثلاً اگر دو بکریوں کی قیمت تیس تیس روپے کے حساب سے ساٹھ روپے ہو تو ان ساٹھ میں سے چالیس زید کے حصے کے ہوں گے اور بیس عمرو کے، پھر چونکہ عمرو کی جانب سے پوری ایک بکری زکوٰۃ میں ادا کی گئی جس کی قیمت تیس روپے تھی تو گویا اس کی جانب سے زکوٰۃ میں تیس روپے ادا کئے گئے جن میں سے صرف بیس اس کی ملکیت تھے اور دس زید کی۔ لہٰذا زید اب یہ دس روپے عمرو سے وصول کرے گا۔ ۱۲ مرتب

اسی طرح ایک کمپنی میں سینکڑوں افراد شریک ہوتے ہیں، جو بسا اوقات ایک دوسرے کو جانتے بھی نہیں ہیں۔ پھر چونکہ کمپنی کے مشترک امور کی انجام دہی کے لئے ان سب افراد کا جمع ہونا تقریباً ناممکن ہے۔ اس لئے عملی سہولت کی غرض سے آج کل کے قانون میں کمپنی کو "شخص قانونی" کہا جاتا ہے، یعنی یہ کمپنی قانونی اعتبار سے ایک فرد کے حکم میں ہوتی ہے، اور اس پر وہ تمام احکام عائد ہوتے ہیں جو ایک فرد پر ہوتے۔

پھر کمپنی کے یہ حصص بازار میں فروخت بھی ہوتے ہیں، اور کاروبار کے نفع بخش ہونے کے اعتبار سے ان حصوں کی بازاری قیمتیں گھٹتی بڑھتی بھی رہتی ہیں، بعض اوقات سو روپے کا حصہ ڈیڑھ سو میں فروخت ہوتا ہے، اور بعض اوقات اس کی قیمت کل اسّی روپے رہ جاتی ہے۔

شرکت کی اس نئی قسم سے متعلق فقہی طور پر کئی سوالات پیدا ہوتے ہیں:

ایک[۱] یہ کہ شریعت میں "شخصِ قانونی" معتبر ہے یا نہیں؟

دوسرے[۲] یہ کہ اس کمپنی پر بحیثیتِ کمپنی زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں؟

تیسرے[۳] یہ کہ کمپنی کے حصہ داروں پر انفرادی طور سے زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں؟

چوتھے[۴] یہ کہ اگر انفرادی حصوں پر زکوٰۃ واجب ہے تو حصے کی پوری قیمت پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا اس کے صرف اتنے حصے پر جو اموال قابل زکوٰۃ کے مقابل ہے؟

پانچویں[۵] یہ کہ اگر انفرادی حصوں کی قیمت پر زکوٰۃ واجب ہے تو زکوٰۃ میں حصے کی اصل قیمت معتبر ہوگی یا اُس وقت کی بازاری قیمت؟

ان سوالات کے جواب میں یہاں صرف اتنا خلاصہ سمجھ لیجئے کہ حنفیہؒ کے نزدیک چونکہ خلطۃ الشیوع معتبر نہیں ہے، اس لئے ان کے یہاں شرکت میں "شخص قانونی" کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اگرچہ وقف زمین کی زرعی پیداوار پر حنفیہؒ کے نزدیک جو عشر واجب ہے، اس کو زکوٰۃ کے معاملے میں "شخص قانونی" کی ایک مثال کہا جا سکتا ہے، لیکن مشترک مال پر "شخص قانونی" کی حیثیت سے زکوٰۃ کا وجوب حنفیہؒ کے نزدیک نہیں ہوتا، اس لئے کمپنی پر بحیثیت کمپنی ان کے اصول پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ البتہ حصہ داروں میں سے جو لوگ صاحب نصاب ہوں گے صرف ان کے انفرادی حصوں پر زکوٰۃ واجب ہوگی، غیر صاحب نصاب حصہ داروں کے حصوں پر زکوٰۃ نہ ہوگی

پھر چونکہ "کمپنی" کا شیئر دراصل پورے کاروبار کے مشاع حصے سے عبارت ہے اس لئے اس شیئر میں کچھ حصہ کاروبار کی عمارت، مشینری اور ان غیر نامی اثاثوں کا بھی ہے جن پر زکوٰۃ واجب

نہیں ہوتی، اور کچھ حصہ نقد رقم، مال تجارت، خام مال اور دوسرے نامی اثاثوں کا بھی ہے جو قابل زکوٰۃ ہیں۔ اس لئے اصولی طور پر ایک حصے کی پوری قیمت پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے، بلکہ اس شیئر کے بھی صرف اس حصے پر زکوٰۃ ہے جو نامی اثاثوں کے مقابل ہو، لہذا اصلاً ہر حصہ دار کو یہ حق ہے کہ وہ یہ معلوم کرے کہ کاروبار کا کتنا حصہ غیر نامی اثاثوں پر اور کتنا نامی اثاثوں پر مشتمل ہے؟ اور اسی تناسب سے اپنے شیئر کے صرف اتنے حصے کی زکوٰۃ ادا کرے جو نامی اثاثوں کے مقابل ہے، مثلاً کسی کاروبار کے نامی اثاثے پورے کاروبار کا ۷۵ فیصد ہیں، اور حصہ سو روپے کا ہے، تو ہر حصے کے صرف پچھتر روپے پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ لیکن چونکہ ہر حصہ دار کو اس بات کا معلوم کرنا اور اس کا حساب لگانا مشکل ہے، اس لئے احتیاط اسی میں ہے کہ پورے حصے کی قیمت کی زکوٰۃ ادا کردے۔

اب صرف یہ سوال رہ جاتا ہے کہ حصے کی اصل قیمت معتبر ہوگی، یا بازاری قیمت؟ سو چونکہ حصص کی قیمتوں میں اتار چڑھاؤ کاروبار کی مجموعی قیمت کے اعتبار سے ہوتا ہے، یعنی کاروبار میں نفع زیادہ ہوتا ہے تو حصص کی قیمت بڑھ جاتی ہے، نقصان ہوتا ہے تو گھٹ جاتی ہے، اس لئے ہر حصے کی وہ قیمت معتبر ہوگی جو وجوب زکوٰۃ کے دن بازار میں طے ہوئی ہو۔ اور اسی پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ مثلاً اگر سو روپے کا حصہ بازار میں ایک سو بیس روپے کا بک رہا ہے تو حصہ ایک سو بیس روپے ہی کا سمجھا جائے گا، اور اسی پر زکوٰۃ واجب ہوگی، اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی شخص نے سامان تجارت شروع میں ایک ہزار روپے میں خریدا ہو، اور سال کے ختم ہونے تک اس کی قیمت بارہ سو روپے ہوگئی ہو تو اب زکوٰۃ بارہ سو روپے پر آئے گی، نہ کہ ایک ہزار روپے پر۔

مصر کے بعض علماء مثلاً ابوزہرہ وغیرہ نے کمپنی کے حصص کے بارے میں یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ چونکہ حصص کی عام خرید و فروخت ہوتی ہے، اور اس کے لئے ایک مستقل مارکیٹ بازار حصص کے نام سے ہوتا ہے، اس لئے یہ حصص بذات خود "عروضِ تجارت" بن گئے ہیں، اور محض احتیاط کی بنا پر نہیں بلکہ اصل مسئلے کی رو سے ان کی پوری بازاری قیمت پر زکوٰۃ واجب ہے ——— یہ بات قابل غور ہے، لیکن حنفیہؒ کے عام اصول کے لحاظ سے حصص پر عروض تجارت کی حیثیت میں زکوٰۃ اس وقت واجب ہوگی جب کسی شخص نے ان کو تجارت کی نیت ہی سے خریدا ہو، ورنہ نہیں۔

یہ ساری تفصیل حنفیہؒ کے اصول کے مطابق تھی، لیکن شافعیہؒ اور حنابلہؒ کے اصول پر زکوٰۃ حصہ داروں کے انفرادی حصص پر نہیں، بلکہ کمپنی پر بحیثیتِ کمپنی واجب ہوگی، اس لئے کہ ان کے نزدیک "خلطۃ الشیوع" جس طرح سوائم میں معتبر ہے، اسی طرح نقود اور عروض تجارت میں بھی

معتبر ہے، جیسا کہ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے "شرح المہذب" (ص ۴۳۱ جلد ۵) میں اس کی تصریح فرمائی ہے۔ البتہ ان کے اصول کے مطابق کمپنی پر زکوٰۃ واجب ہونے کیلئے شرط یہ ہوگی کہ کمپنی کے تمام حصہ دار مسلمان ہوں، کیونکہ ان کا اصول یہ ہے کہ اگر شرکاء میں کوئی ایک بھی غیر مسلم ہو تو زکوٰۃ کے حق میں خلطۃ الشیوع معتبر نہیں ہوتا، کمافی شرح المہذب۔ لہٰذا اگر کسی کمپنی کے حصہ داروں میں غیر مسلم بھی شامل ہوں تو اُن کے اصول کے مطابق زکوٰۃ کمپنی پر بحیثیت کمپنی واجب نہ ہوگی۔ بلکہ حصہ داروں پر انفرادًا واجب ہوگی۔ اس صورت میں اُن کے اصول پر بھی وہی تفصیل ہوگی جو حنفیہؒ کے اصول پر ہوتی ہے۔

لیکن بہرصورت! اگر کمپنی کے تمام شرکاء مسلمان ہوں تو شافعیہ کے اصول کے مطابق زکوٰۃ کمپنی پر بحیثیت کمپنی واجب ہوگی۔ اگرچہ بعض حصہ دار انفرادی طور پر صاحب نصاب نہ ہوں، اس لئے کہ شافعیہؒ اور حنابلہؒ کے نزدیک "خلطۃ شیوع" کی صورت میں اگر شرکاء کا انفرادی حصہ نصاب تک نہ پہنچتا ہو، لیکن مجموعہ نصاب تک پہنچ جائے تب بھی مجموعے پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ البتہ مالکیہؒ کے نزدیک چونکہ "خلطۃ الشیوع" کے معتبر ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ ہر شریک کا انفرادی حصہ نصاب تک پہنچتا ہو (کمافی شرح المہذب) اس لئے اگر کمپنی کے کچھ حصہ دار صاحب نصاب نہ ہوں تو ان کے نزدیک کمپنی پر بحیثیت کمپنی زکوٰۃ نہ ہوگی، بلکہ صرف صاحب نصاب حصہ داروں پر انفرادًا زکوٰۃ آئے گی۔

اس سے واضح ہوگیا کہ زکوٰۃ کے معاملہ میں شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسلمانوں کی کمپنی "شخص قانونی" کی حیثیت رکھتی ہے، یعنی کمپنی تقدیرًا ایک شخص کے حکم میں ہے۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ موجودہ قوانین کے تحت "شخص قانونی" کا اعتبار اس حد تک کیا جاتا ہے کہ سرکاری ٹیکس عائد کرتے وقت اُس کو حصہ داروں کے علاوہ ایک مستقل وجود قرار دیا جاتا ہے، لہٰذا کمپنی پر بحیثیت کمپنی الگ ٹیکس عائد ہوتا ہے۔ اور ہر حصہ دار پر اس کے حصے کے لحاظ سے الگ ٹیکس لگایا جاتا ہے، لیکن چونکہ زکوٰۃ کے معاملے میں "ثِنیٰ" [۳] "یعنی ایک ہی شخص پر ایک ہی سال میں ایک ہی مال کے اعتبار سے

---

[۱] (ج ۵ ص ۴۰۹) ۱۲

[۲] (ج ۵ ص ۴۰۷) ۱۲

[۳] اَلثِّنیٰ: دہرائی ہوئی بات، اس کی جمع ثِنْیَۃٌ آتی ہے ۱۲ م

دو مرتبہ زکوٰۃ عائد کرنا بنص حدیث ممنوع [1] ہے، اس لئے ثُ فقیہ کے نزدیک جب زکوٰۃ کمپنی پر ادا ہوگی تو اسی سال کمپنی کے حصہ داروں پر اپنے حصص کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، کیونکہ کمپنی کے ذیل میں ان کے حصص کی زکوٰۃ ایک مرتبہ نکل گئی، اب دوبارہ حصص پر وجوب نہ ہوگا۔

واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔

بَابُ مَاجَاءَ فِیْ زَکٰوۃِ الْبَقَرِ

فی ثلاثین من البقر تبیع [2] او تبیعۃ وفی کل أربعین مسنّۃ [3] [4]

ائمۂ اربعہ اور جمہورِ علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ بقر اگر تیس سے کم ہوں تو ان پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور تیس پر ایک تبیعہ ہے اور چالیس پر ایک مسنّہ ہے پھر مزید تعداد بڑھنے پر بھی ہر تیس پر ایک تبیعہ اور ہر اربعین پر ایک مسنّہ ہے۔

پھر ائمۂ ثلاثہؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک چالیس سے زائد پر مزید کوئی زکوٰۃ نہیں یہاں تک کہ عدد ساٹھ تک پہنچ جائے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کی اس بارے میں تین روایات ہیں۔ پہلی روایت میں چالیس کے بعد کسور میں بھی اس کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہے۔ لہٰذا جب چالیس پر ایک گائے زیادہ ہوگی تو اس زائد پر ربع عشر مسنّہ (یعنی مسنّہ کا چالیسواں حصہ) اور دو زائد ہونے پر نصفِ عشر مسنّہ (مسنّہ کا بیسواں حصہ) اور تین زائد ہونے پر ثلاثۃ ارباع عشر مسنّہ (یعنی مسنّہ کے دسویں حصہ کے تین چوتھائی) واجب ہوں گے وھکذا۔ وھذہ روایۃ الاصل۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ چالیس سے زائد پر مزید کچھ واجب نہ ہوگا یہاں تک کہ عدد پچاس تک پہنچ جائے

---

[1] بخاری میں طلحہ بن عبیداللہ کی روایت میں حضرت ضمام بن ثعلبہؓ کے بارے میں مروی ہے " وذکر لہٗ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الزکوٰۃ، قال ہل علی غیرہا؟ قال: لا، الا ان تطوع (ج ۱ ص ۱۲) باب الزکوٰۃ من الاسلام ۱۲

[2] ہو الذی دخل فی السنۃ الثانیۃ وقیل استوفاہا ودخل فی الثالثۃ، وسمی بذلک لانہ یتبع امہ۔ بذل السرمی (ص ۹۰) بزیادۃ من المرتب ۱۲

[3] وہو البقر الذی دخل فی الثالثۃ ۱۲ مرتب

[4] شرح باب از مرتب ۱۲

پھر پچاس پر رُبع مسنّہ یا ثُلث تبیع کا اضافہ ہو جائے گا ــــ امام ابو حنیفہؒ کی تیسری روایت صاحبینؒ کے مطابق ہے[۱]۔

پھر ظاہریہ کے نزدیک بقر اگر پچاس سے کم ہوں تو ان پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور پھر ہر پچاس پر ایک بقرہ ہے۔ جبکہ حضرت سعید بن المسیبؒ اور امام زہریؒ کے نزدیک بقر کا نصاب اونٹ کی طرح پانچ ہی سے شروع ہو جاتا ہے[۲] اور پانچ پر ایک بکری واجب ہوتی ہے دس پر دو، پندرہ پر تین اور بیس پر چار اور پچیس پر ایک بقرہ۔ پھر جب عدد چھہتر ہو جائے تو اس میں دو بقرہ، یہاں تک کہ عدد ایک سو بیس تک پہنچ جائے اور اس سے زائد ہونے پر ہر چالیس پر ایک بقرہ ہے۔ واللہ اعلم۔

عن معاذ بن جبلؓ قال: بعثني النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن فأمرني أن آخذ من كل ثلاثين بقرة تبيعًا أو تبيعة ومن كل أربعين مسنّة "ومن كل حالمٍ دينارًا[۳]" "ومن كل حالمٍ دينارًا" کا مطلب یہ ہے کہ ہر بالغ ذمّی سے ایک دینار بطورِ جزیہ وصول کیا جائے۔

جزیہ[۴] اور اس کی قسمیں

واضح رہے کہ جزیہ کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو کفار پر ان کی

---

[۱] ان ائمہ کی تفصیل اور دلائل کیلئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۲، ص ۴۹۹ و ۵۰۰) باب صدقۃ السوائم فصل فی البقر ۱۲ مرتب

[۲] غالباً ان حضرات کا استدلال حضرت جابر بن عبداللہ کے اثر سے ہے جو ان کے مسلک کے مطابق مروی ہے لیکن امام بیہقیؒ نے اس کو موقوف اور منقطع قرار دیا ہے۔ دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۹۹) باب کیف فرض صدقۃ البقر، نیز دیکھئے زیلعی اور اس کی تعلیقات (ج ۲ ص ۳۴۸) باب صدقۃ السوائم، فصل فی البقر ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۳] قال شیخ الانورؒ: وفی روایۃ "اثنا عشر درہمًا" ولا تعارض فیہا، فان الدرہم نوعان۔ نوع یکون عشرۃ منہ دینارًا ونوع یکون اثنا عشر منہ دینارًا۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۹۵) ۱۲ مرتب

[۴] جزیہ وہ رقم جو غیر مسلموں کو اسلامی حکومت میں سکونت اختیار کرنے کیلئے سالانہ ادا کرنی پڑتی ہے اس کا مادہ "جزی یجزی" ہے جس کے معنی ادا کرنے کے آتے ہیں۔ جزیہ کی حقیقت یہ ہے کہ اسلام نے حکومت اسلامیہ کی حفاظت اور نظام اسلامی کی بقاء کی ذمہ داری ہر مسلمان پر عائد کی ہے، چنانچہ خلیفۂ اسلام بوقتِ ضرورت اس ذمہ داری کو پورا کرنے کیلئے ہر بالغ مرد اور عورت کو فوجی مقاصد کیلئے طلب کر سکتا ہے لیکن غیر مسلموں پر جو نظام اسلامی کی حقانیت پر عقیدہ نہیں رکھتے اسلام نے اس کی مدافعت کیلئے تلوار اٹھانے کی ذمہ داری عائد نہیں کی، لیکن جب وہ اسلامی نظام کے ماتحت امن و اطمینان کی زندگی بسر کریں اور تقریباً ان تمام حقوقِ شہریت سے استفادہ کریں جن سے مسلمان استفادہ کرتے ہیں تو لازم تھا کہ وہ اس کا کچھ معاوضہ بھی ادا کریں یہی معاوضہ

رضامندی سے مقرر کیا جاتا ہے اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ امام کی رائے کے سپرد ہے جتنا مناسب سمجھے مقرر کردے، اس جزیہ کو جزیۂ صلح کہا جاتا ہے۔ دوسری قسم کا جزیہ وہ ہے جو قہراً اور غلبۃً مقرر کیا جاتا ہے جبکہ مسلمان کفار پر غلبہ حاصل کر لیتے ہیں، اس جزیہ کی مقدار متعین ہے یعنی مالدار آدمی پر چار درہم ماہانہ کے اعتبار سے اڑتالیس درہم سالانہ، اور متوسط الحال پر اس کا آدھا یعنی دو درہم ماہانہ کے اعتبار سے چوبیس درہم سالانہ، اور غریب آدمی پر اس کا بھی نصف یعنی ایک درہم ماہانہ کے اعتبار سے بارہ درہم سالانہ۔

حدیث باب میں جس جزیہ کا ذکر ہے اس کا تعلق پہلی قسم یعنی جزیۂ صلح سے ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ بعض روایات میں یہاں پر "من کل حالمٍ وحالمةٍ دیناراً" کے الفاظ آئے ہیں[1] حالانکہ عام حالات میں عورت پر جزیہ (یعنی دوسری قسم کا جزیہ) کسی کے نزدیک بھی واجب نہیں ہوتا لہٰذا اس حدیث کو جزیۂ صلح پر محمول کئے بغیر چارہ نہیں[2]۔

"او عدلَه معافر[3]" یعنی ہر بالغ ذمی سے ایک دینار بطورِ جزیہ لیا جائے یا اس کے برابر (یعنی قیمت کے برابر) کپڑے لے لئے جائیں[4]، یہ اس بات پر دال ہے کہ جزیہ اور صدقہ وغیرہ میں اگر دراہم کے بجائے کوئی اور چیز ان کی مساوی قیمت کی دی جائے تو درست ہے[5] امام بخاری کا مسلک[6] بھی یہی ہے۔ ابن رشید فرماتے ہیں" وافق البخاری فی ھذہ المسئلة الحنفیة مع کثرة

---

[1] نصب الرایہ (ج ۳ ص ۴۴۵ و ۴۴۶) کتاب السیر باب الجزیۃ ۱۲ مرتب

[2] تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۱۹۴ و ۱۹۵) ۱۲ م

[3] قال المصنف: یقال: عِدل: بالکسر ای زنة، وبالفتح ای مثل۔ ومنه: "اَوْ عَدْلُ ذٰلِکَ صِیَامًا" وقال غیرہ: ہما لغتان بمعنی (ای المثل) وقیل: بالکسر من الجنس، وبالفتح من غیر الجنس، وقیل: بالعکس۔ ہدی الساری مقدمہ فتح الباری (ص ۱۵۰) ۱۲ مرتب

[4] توب یمنی وقیل: المعافر اسم قبیلة فی الیمن تنسب الیها الثیاب، والمراد ہنا الاول ووقع تفسیرہ فی روایة ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲۲ باب فی زکوة السائمة) م، "ثیاب تکون بالیمن" ربما یکون ہذہ التسمیة مجازٌ۔ والثانی ذکرہ فی النہایة واکتفی به وقال: المیم زائدة اھ کذا فی "المعارف" (ج ۵ ص ۱۹۶) ۱۲ مرتب

[5] چنانچہ علامہ بنوری فرماتے ہیں "ہذا یدل علی جواز دفع القیمة فی الصدقة" معارف السنن (ج ۵ ص ۱۹۵) ۱۲ مرتب

[6] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۹۴) باب العرض فی الزکاة ۱۲ م

[7] فتح الباری (ج ۳ ص ۲۴۶) باب العرض فی الزکاة ۱۲ م

مخالفتہ لہ، لکن قادہ إلی ذلک الدلیل"۔ چنانچہ امام بخاریؒ نے طاؤسؒ سے نقل کیا ہے "قال معاذ لأهل الیمن: ائتونی بعرض ثیاب خمیص[2] أو لبیس فی الصدقة مکان الشعیر والذرة (مکئی) أهون علیکم وخیر لأصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینة"۔

جمہور کے نزدیک زکوٰۃ وصدقات میں قیمت دینا جائز نہیں۔ جانبین کے دلائل واجوبہ کی تفصیل کے لیے دیکھیے فتح الباری[3] وعمدۃ القاری[4]۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ أَخْذِ خِيَارِ الْمَالِ فِي الصَّدَقَةِ

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعث معاذاً الی الیمن[5] فقال: انک تأتی قوماً اهل کتاب فادعهم الی شهادة أن لا إله الا الله وأنی رسول الله، فإن هم اطاعوا لذلک فاعلمهم ان الله افترض علیهم خمس صلوات الخ"

کیا کفار فروع کے بھی مخاطب ہیں؟

احناف وشوافع کا اس پر اتفاق ہے کہ کفار مخاطب بالایمان بھی ہیں اور مخاطب بالعقوبات (ای الحدود والقصاص) والمعاملات بھی۔ پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب کافر مشرف باسلام ہو جائے تو پچھلی نمازوں اور دوسرے فرائض وواجبات کی قضاء اس کے ذمہ واجب نہیں ____ البتہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ کفار حالتِ کفر میں صلوٰۃ وصوم اور زکوٰۃ وحج جیسے فرائض کے مکلف اور مخاطب ہیں یا نہیں؟ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک وہ ان عبادات کے مکلف اور مخاطب ہیں والیہ ذهب العراقیون من اصحابنا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ان حضرات کے نزدیک

---

[1] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۹۴) باب العرض فی الزکاۃ ۱۲ م

[2] ذکرہ ابو عبیدة بالسین المهملة وفسرہ بالثوب الصغیر، ہدی الساری (ص ۱۱۲) ۱۲ م

[3] (ج ۳ ص ۲۴۶ تا ۲۴۸) باب العرض فی الزکاۃ ۱۲ م

[4] (ج ۹ ص ۴ تا ۶) باب العرض فی الزکاۃ ۱۲ م

[5] یمن کے دو ضلعے تھے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ۹ھ میں غزوۂ تبوک سے واپسی پر ایک ضلع پر حضرت معاذ بن جبلؓ کو اور دوسرے ضلع پر حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو گورنر بنا کر بھیجا، دوسرے قول کے مطابق یہ واقعہ ربیع الثانی سنہ ۱۰ھ میں پیش آیا، پھر یہ دونوں حضرات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں مدینہ طیبہ واپس آسکے۔ دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۲۳۵) باب وجوب الزکاۃ ۱۲ مرتب

کفار کو ان عبادات کے ترک کرنے پر آخرت میں عذاب دیا جائے گا جو عقوبتِ کفر سے زائد ہوگا۔[1]

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حنفیہ کے اس بارے میں تین اقوال ہیں۔ عراقیین کے نزدیک وہ اعتقاداً بھی مخاطب ہیں اور اداءً بھی، لہذا قیامت کے دن ان کو ان عبادات پر عدم اعتقاد اور ان کی عدم ادائیگی دونوں حیثیتوں سے عذاب دیا جائے گا۔ جبکہ مشائخ ماوراءالنہر کی ایک جماعت کے نزدیک وہ اعتقاداً مخاطب ہیں، اداءً نہیں، لہذا ان کو عدم اعتقاد کی حیثیت سے تو عذاب دیا جائے گا عدم ادائیگی کی حیثیت سے نہیں۔ جبکہ حنفیہ ہی میں سے ایک جماعت کا کہنا یہ ہے کہ کفار عبادات کے مخاطب ہی نہیں، نہ عقیدۃً اور نہ ہی عملاً، ان حضرات کے نزدیک کفار کو عدم ایمان پر تو عذاب دیا جائے گا لیکن عبادات کی عدم ادائیگی اور ان پر عدم اعتقاد کی وجہ سے کوئی عذاب نہ ہوگا ــــ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں " والمختار قول العراقیین واختارہ صاحب " البحر" فی شرح " المنار" اھ[2]

حدیثِ باب میں " فإن ھم أطاعوا لذلك فأعلمھم أن الله افترض علیھم " سے بعض حنفیہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ کفار فروع کے مخاطب نہیں ہیں جبکہ شافعیہ کا کہنا یہ ہے کہ اس حدیث میں شرائع کی ترتیب کو بیان کیا جارہا ہے کہ کافر کو سب سے پہلے توحید اور رسالت کے بارے میں بتلایا جائے پھر فروع واحکام اس کے سامنے ذکر کئے جائیں۔ واللہ اعلم

ان الله افترض علیھم صدقة اموالھم تؤخذ من اغنیائھم وترد علی فقرائھم۔ بعض[3] حضرات نے " وترد علی فقرائھم " کے جملہ سے استدلال کرکے کہا ہے کہ آیتِ[4] مصارف میں اصنافِ ثمانیہ میں سے ہر صنف کو زکوٰۃ کی ادائیگی واجب نہیں ہے، حنفیہ کا مسلک

---

[1] واما مرتد اذا اسلم فقیل : یجب علیہ قضاء الصلوات الفائتة حالة الارتداد، وقیل : لا ـ المعروف (ج ۵ ص ۱۹۸) ۱۲ مرتب

[2] وفی المسئلة " تفصیل وبحث ـ وراجع للبسط عمدة القاری (ج ۸ ص ۲۳۶ ، باب وجوب الزکاة) ومعارف السنن (ج ۵ ص ۹۸ الی ۲۰۰) ۱۲ مرتب

[3] واستدل ابن الجوزی فی " التحقیق " علی ذلک بحدیث معاذؓ کما نقل الزیلعی فی نصب الرایة (ج ۲ ص ۳۹۷) باب من یجوز دفع الصدقات الیہ ومن لایجوز وللشیخ ابن الھمام فی فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۹) باب من یجوز الخ ۱۲ مرتب

[4] إِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسٰکِیْنِ وَالْعٰمِلِیْنَ عَلَیْھَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُھُمْ وَفِی الرِّقَابِ وَالْغٰرِمِیْنَ وَفِیْ سَبِیْلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِیْلِ فَرِیْضَةً مِّنَ اللهِ وَاللهُ عَلِیْمٌ حَکِیْمٌ ـ سورۂ توبہ آیت نمبر ۶۰ ۱۲ مرتب

بھی یہی ہے ۔ نیز احناف اس کے بھی قائل ہیں کہ ایک صنف کے بھی کسی ایک فرد کو دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی[1] جبکہ شافعیہ اس بات کے قائل ہیں کہ زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے اصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کے کم از کم تین افراد کو دینا ضروری ہے ۔ مالکیہ و حنابلہ اس بارے میں تو حنفیہ کے ساتھ متفق ہیں کہ کسی ایک صنف کو دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی ، البتہ اس صنف کے افراد کے تعدّد کے وہ بھی قائل ہیں ۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ " إِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَاءِ " الآیۃ ، میں " ل " کے ذریعہ جو اضافت ہو رہی ہے وہ بیان استحقاق کے لئے ہے لہذا اصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کو زکوٰۃ کی ادائیگی ضروری ہوگی ، پھر چونکہ بیان اصناف کے وقت جمع کے صیغے استعمال کئے گئے ہیں اور جمع کا اقل فرد تین ہے لہذا ہر صنف کے بھی کم از کم تین افراد کو زکوٰۃ ادا کرنا ضروری ہوگا[2]

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آیت میں " ل " کے ذریعہ ہونے والی اضافت اثبات استحقاق کے لئے نہیں ہے بلکہ بیان مصارف کے لئے ہے ۔ وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ اللہ تعالیٰ کا حق ہے نہ کہ بندوں کا ، البتہ علتِ فقر کی وجہ سے اصنافِ مذکورہ مصارف بن گئیں ، اور بحیثیتِ مصارف تمام اصناف کو زکوٰۃ کی ادائیگی ضروری نہ ہوگی ۔ پھر چونکہ " لِلْفُقَرَاءِ " وغیرہ تمام اصناف میں " الف لام " جنسی ہے اس لئے اس نے ان تمام کی جمعیت کو باطل کر دیا لہذا کسی ایک مصرف کے بھی کم از کم تین فرد کو زکوٰۃ

---

[1] وفی " المغنی " لابن قدامۃ (ج ۲ ص ۶۶۸) یجوز ان یقتصر علی صنف واحد من الاصناف الثمانیۃ ویجوز ان یعطیہا شخصاً واحداً وہو قول عمر وحذیفۃ وابن عباس ، وبہ قال سعید بن جبیر والحسن والنخعی وعطاء ، والیہ ذہب الثوری وابو عبید واصحاب الرأی ۔ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] پھر شافعیہ کے نزدیک اگر کسی شہر میں تمام اصناف نہ پائی جا رہی ہوں تو جتنی اصناف بھی موجود ہوں صرف انہیں کو زکوٰۃ کی ادائیگی درست ہے ، کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۰۱) نقلاً عن " الأم " (ج ۲ ص ۶۸)

واضح رہے کہ امام شافعیؒ کے مسلک میں دو باتیں ہیں ، ایک تقسیم علی الاصناف کلّہا ، دوسری صرفہا الی ثلثۃ من کل صنف ، پہلی بات سے متعلق تفصیل اور حنفیہ کے جواب کیلئے دیکھئے ہدایہ (ج ۱ ص ۲۰۴ و ۲۰۵ ، باب من یجوز دفع الصدقات الیہ ومن لایجوز) اور فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۸) ۔ اور دوسری بات سے متعلق تشریح کیلئے دیکھئے شرح وقایہ اور اس کے حواشی (ج ۱ ص ۲۳۶ و ۲۳۷ ، کتاب الزکوٰۃ ، باب المصارف) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

کی ادائیگی ضروری[1] نہ ہوگی[2]۔

کیا غیر مسلموں کو زکوٰۃ دیجا سکتی ہے؟

پھر حدیث باب کے مذکورہ جملے یعنی "تؤخذ من اغنیائھم وترد علی فقرائھم"[3] سے اشارۃ النص[4] کے طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ صرف مسلمان ہی کو دیجا سکتی ہے غیر مسلموں کو نہیں۔ چنانچہ جمہور فقہاء کا یہی مسلک ہے[5]۔

---

[1] وتوضیحہ ان اصل اللام ان تکون للعہد الخارجی ، فان لم یکن فالاستغراق ، فان لم یکن فالجنس ، سواء کانت داخلۃ علی المفرد والجمع ، واذا حملت اللام علی الجنس فی الجمع یبطل معنی الجمعیۃ ویراد بہ نفس الجنس ، وقد تحقق ذلک فی کتب الاصول بما لا مزید علیہ . اذا تمہد ہذا فنقول : اللام الداخلۃ علی "الصدقات" و "الفقراء" وغیرہ فی آیۃ المصارف لا یمکن حملہا علی العہد وہو ظاہر لعدم معہودیتہ ، ولا یمکن حملہا علی الاستغراق فانہ یستلزم حرجًا بینًا وتکلیفا بما لیس فی وسع احد (لانہ ان اریدہذا فلا بُدّ ان یرد ان جمیع الصدقات التی فی الدنیا لجمیع الفقراء الی آخرہ ، فلا یجوز ان یحرم واحد ولیس ہذا فی وسع احد علا انہ ان ارید جمیع الصدقات لجمیع ہولاء لا یجب ان یعطی کل صدقۃ جمیع الاصناف ولا ان یعطی ثلاثۃ من کل صنف ، فصار کقولہ "الصدقۃ للفقیر والمسکین الی آخرہ ، شرح وقایہ (ج ۱ ص ۲۳۷ ، کتاب الزکوٰۃ ، باب المصارف) فلا بد ان یراد بہا الجنس ، فاذن یکون معناہ جنس الصدقۃ لجنس الفقیر وجنس المسکین ، وقس علیہ ، فلا جمعیۃ ہہنا حتی یقولوا انہ لا یصرف الی اقل من ثلاثۃ لئلا یفوت مؤدی (معنی) الجمعیۃ ، کذا فی حواشی شرح الوقایۃ لعبد الحی اللکھنوی (ج ۱ ص ۲۳۷ ، کتاب الزکوٰۃ) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] شروع باب سے یہاں تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ اسیفی

[3] اسی مضمون کی ایک روایت آگے " باب ما جاء ان الصدقۃ تؤخذ من الاغنیاء فترد علی الفقراء " کے تحت مروی ہے "عن عون بن ابی جحیفۃ عن ابیہ قال قدم علینا مصدق النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاخذ الصدقۃ من اغنیائنا فجعلہا فی فقرائنا و کنت غلامًا یتیمًا فاعطانی منہا قلوصًا " لمبی ٹانگوں والی اونٹنی یا جوان اونٹنی ۔ جمع ، قلائص ۔ م) سنن ترمذی (ج ۱ ص ۸۱) ۱۲ مرتب

[4] اعلم ان الحکم المستفاد من اللفظ اما ان یکون ثابتًا بنفس اللفظ أولا ۔ والاول ان کان اللفظ مسوقًا لہ فہو بعبارۃ والا فہو الاشارۃ ، والثانی ان کان الحکم مفہومًا منہ لغۃ فہی الدلالۃ أو شرعًا فہو الاقتضاء والا فہو التمسکات الفاسدۃ کمفہوم المخالفۃ ۔ کذا فی تسہیل الوصول الی علم الاصول (ص ۱۱) الرابع تقسیم اللفظ باعتبار ادراک السامع المعنی من ، منظ ۱۲ مرتب

[5] چنانچہ علامہ ابن قدامہ حنبلیؒ فرماتے ہیں " لا نعلم بین اہل العلم خلافا فی ان زکوٰۃ الاموال لا تعطی لکافر ولا مملوک ، قال ابن المنذر : أجمع کل من نحفظ عنہ من اہل العلم ان الذمی لا یعطی من زکوٰۃ الاموال شیئًا ، ولان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لمعاذ : اعلمہم ان علیہم صدقۃ تؤخذ من اغنیائہم وترد فی فقرائہم " فخصہم بصرفہا الی فقرائہم کما خصہم بوجوبہا علی اغنیائہم ۔ المغنی (ج ۲ ص ۵۲۵ ، کتاب الزکوٰۃ ، مسئلہ ۱۷۱۲) ۱۲ مرتب

البتہ صدقات نافلہ ذمیوں کو دے جا سکتے ہیں لقولہ تعالیٰ " لَا يَنْهٰكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ لَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ وَلَمْ يُخْرِجُوْكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ اَنْ تَبَرُّوْهُمْ وَتُقْسِطُوْٓا اِلَيْهِمْ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ "[۱] ــــــ نیز امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک صدقۃ الفطر بھی ذمیوں کو دیا جا سکتا ہے اگرچہ افضل یہ ہے کہ مسلمانوں کو دیا جائے[۲]۔

لیکن زکوٰۃ جمہور کی طرح حنفیہ کے نزدیک بھی ذمیوں کو نہیں دی جا سکتی البتہ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ ذمیوں کو بھی زکوٰۃ دی جا سکتی ہے[۳]۔

ان کا استدلال قرآن کریم کے عموم سے ہے کہ " اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَاۗءِ "[۴] میں مسلمان کی کوئی قید نہیں ہے۔

نیز مصنف[۵] ابن ابی شیبہ میں حضرت جابر بن زید سے مروی ہے " قال سئل عن الصدقۃ فیمن توضع ؟ فقال فی اهل المسکنۃ من المسلمین واهل ذمتهم وقال : وقد کان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم یقسم فی اهل الذمۃ من الصدقۃ والخمس "۔

اور ابن[۶] ابی شیبہؒ ہی نے حضرت عمرؓ سے " اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَاۗءِ " کی تفسیر میں ان کا یہ قول روایت کیا ہے کہ " هم زمنٰی[۷] اهل الکتاب "۔

---

[۱] سورۂ ممتحنہ آیت ۸ پ ۲۸۔ ترجمہ: اللہ تعالیٰ تم کو ان لوگوں کے ساتھ احسان اور انصاف کا برتاؤ کرنے سے منع نہیں کرتا جو تم سے دین کے بارے میں نہیں لڑے اور تم کو تمہارے گھروں سے نہیں نکالا (مراد وہ کافر ہیں جو ذمی یا مصالح ہوں یعنی محسنانہ برتاؤ ان سے جائز ہے) اللہ تعالیٰ انصاف کا برتاؤ کرنے والوں سے محبت رکھتے ہیں۔ معارف القرآن (ج ۸ ص ۴۰۲) ۱۲ مرتب

[۲] البتہ امام ابویوسفؒ، امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک صدقات وغیرہ ذمیوں کو نہیں دیے جا سکتے۔ مسئلہ کی تفصیل اور دلائل کیلئے دیکھئے " بدائع الصنائع " (ج ۲ ص ۴۹) فصل واما الذی یرجع الی المؤدی الیہ ۱۲ مرتب

[۳] کما فی حواشی کنز الدقائق (ص ۶۴، باب المصرف، رقم الحاشیۃ ۷ علی قولہ: " لا الی ذمی ") للشیخ محمد احسن الصدیقی النانوتویؒ نقلاً عن فتح اللہ المعین علی شرح ملا مسکین ۱۲ مرتب

[۴] سورۂ توبہ پ ۱۰ آیت ۶۰ ۔ ۱۲ مرتب

[۵] (ج ۳ ص ۱۷۸) ما قالوا فی الصدقۃ فی غیر اہل الاسلام ۱۲م

[۶] (ج ۳ ص ۱۷۸) ۱۲م

[۷] " زمنٰی " جمع " زمین " لنجا (اپاہج) ۱۲م

نیز امام ابو یوسفؒ نے کتاب الخراج میں نقل کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک بوڑھے کتابی کا نفقہ بیت المال سے مقرر فرمایا اور آیت " إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ " سے استدلال کر کے فرمایا : وھذا من مساکین اھل الکتاب ۔

ان دلائل کی بنا پر حضرت محمد بن سیرینؒ اور امام زہریؒ بھی ذمیوں کو زکوٰۃ دینے کے جواز کے قائل تھے ۔ کما فی شرح المھذب للنوویؒ ۔

اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے امام زفرؒ کا مسلک نقل کر کے فرمایا ہے " وھو القیاس ، لان المقصود إغناء الفقیر المحتاج عن طریق التقرب وقد حصل " لیکن پھر امام زفرؒ کی تردید کرتے ہوئے حدیث باب سے استدلال کیا ہے ۔

بہرحال ! جمہور کا مفتیٰ بہ مسلک یہی ہے کہ غیر مسلموں کو زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی اور حدیث باب ان کی دلیل ہے ۔ اگرچہ اس معاملے میں امام زفرؒ کے دلائل بھی کافی مضبوط ہیں ، لیکن امت کے سواد اعظم کا اتفاق اُن کے مقابلے میں مضبوط تر ہے ۔ واللہ اعلم

" فإن ھم اطاعوا لذلك فإیاك وكرائم اموالھم [1] " حدیث کا یہی جزء ترجمۃ الباب سے مطابقت رکھتا ہے ، جس کا مطلب یہ ہے کہ ساعی کو چاہئے کہ زکوٰۃ میں لوگوں کا بہترین اور منتخب مال نہ لے [2] (اِلّا یہ کہ اصحاب اموال اپنی خوشی سے دیں) بلکہ متوسط درجہ کا لے ۔ چنانچہ پچھلے سے پیوستہ باب میں امام زہریؒ کا قول گزر چکا ہے " إذا جاء المصدق قسم الشاء اثلاثا ، ثلث خیار ، ثلث اوساط و ثلث شرار واخذ المصدق من الوسط " اس میں بکری کا ذکر

---

[1] کرائم جمع کریمۃ ، وہی النفیسۃ من المال ۱۲ مرتب

[2] اسی طرح مصدق کو چاہئے کہ زکوٰۃ میں انتہائی گھٹیا مال بھی نہ لے ، چنانچہ پیچھے ترمذی میں " باب ما جاء فی زکوٰۃ الابل والغنم " کے تحت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گزر چکا ہے " ولا یؤخذ فی الصدقۃ ہرمۃ ولا ذات عیب " یعنی زکوٰۃ میں بڑی عمر کا (جو اپنی کبرسنی کی وجہ سے ضعیف اور لاغر ہو چکا ہو) اور عیب دار جانور نہ لیا جائے ۱۲ مرتب

بطور مثال ہے ورنہ تمام اموال کا یہی حکم ہے ۔

"واتق دعوة المظلوم فإنها ليس بينها وبين الله حجاب" اس سے سرعت اجابت مراد ہے ورنہ کوئی شئے بھی اللہ تعالیٰ سے محجوب نہیں ۔ واللہ اعلم

وطالع لفوائد الحدیث ومعانیہ ولأبحاثہ ومسائلہ عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَدَقَةِ الزَّرْعِ وَالثَّمَرِ وَالْحُبُوبِ [1] [2]

لیس فیما دون خمسة ذود[3] صدقة ولیس فیما دون خمسة أواق[4] صدقة ولیس فیما دون خمسة أوسق[5] صدقة "

---

[1] (ج ۸ ص ۲۳۴ تا ۲۳۸) باب وجوب الزکوٰۃ ۱۲ م

[2] الحبوب جمع حَبّ (دانہ) ۱۲ مرتب

[3] الذود بفتح المعجمة وسکون الواو وبعدها مهملة بمعنى الدفع ۔ اس کی جمع " أذواد " آتی ہے ، اونٹوں کے ایک گلّے پر بولا جاتا ہے جو تین سے لیکر دس اونٹوں پر مشتمل ہو ، اور معنی اشتقاقی کے ساتھ اس کی مناسبت یہ ہے کہ اس کے ذریعہ فقر دور ہو جاتا ہے ، خاص طور سے عربوں کیلئے پہلے زمانے میں سب سے قیمتی مال سمجھا جاتا تھا ۔ پھر بعض حضرات نے اس لفظ کو واحد قرار دیا ہے اور بعض نے اس کو جمع کہا ہے ، اس لئے کہ خمس کی تمیز جمع آتی ہے ۔ پھر " خمسة ذود " کو بعض حضرات نے تاء مدورہ کے ساتھ پڑھا ہے اور بعض نے بغیر تاء کے ، لیکن تاء کے ساتھ پڑھنا قابل غور ہے اس لئے کہ " ذود " کا لفظ مذکر و مؤنث دونوں پر بولا جاتا ہے جیسا کہ " ثلاثمائة " میں " مائة " کا لفظ مذکر اور مؤنث دونوں پر بولا جاتا ہے اور خود اس کے لئے عدد " ثلاث " مثلاً مذکر لایا جاتا ہے ۔ پھر " خمس ذود " یا " خمسة ذود " میں روایت مشہورہ اضافت کے ساتھ ہے ورنہ روی بتنوین " خمس " یعنی " خمسٌ ذودٌ " یا " خمسةٌ ذودٌ " اس صورت میں " ذود " " خمس " سے بدل واقع ہوگا ۔ واللہ اعلم ۔

تفصیل کیلئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۲۵۸) باب ما أدی زکاتہ فلیس بکنز اور فتح الباری (ج ۳ ص ۲۵۵ ، قبیل باب زکاۃ البقر) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[4] " أواق " " اوقیہ " کی جمع ہے ، اور اوقیہ چالیس درہم کے برابر ہوتا ہے اس حساب سے " خمسة أواق " دو سو درہم کے برابر ہوتے ہیں ۔ درہم کے بارے میں تفصیل " باب ما جاء فی زکاۃ الذہب والورق " کے تحت گذر چکی ہے ۱۲ مرتب

[5] " اوسق " وسق کی جمع ہے ، اور وسق ایک پیمانہ ہے جو ساٹھ صاع کے برابر ہوتا ہے اور حنفیہ کے نزدیک وہ صاع جو احکام شرعیہ میں معتبر ہے وہ صاع عراقی ہے جو آٹھ رطل کا ہوتا ہے ـــــ (باقی حاشیہ بر صفحۂ آئندہ)

اس حدیث کی بنا پر ائمہ ثلاثہؒ اور صاحبینؒ اس بات کے قائل ہیں کہ زرعی پیداوار کا نصاب پانچ وسق یعنی تین سو صاع ہے جس کے تقریباً پچیس[۲۵] من بنتے ہیں[لہ]، اس سے کم میں ان حضرات کے نزدیک عُشر واجب نہیں۔

لیکن امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک زرعی پیداوار کا کوئی نصاب مقرر نہیں بلکہ اس کی ہر قلیل و کثیر مقدار پر عُشر واجب ہے۔

امام صاحب کی دلیل اوّل تو آیت قرآنی ہے "وَاٰتُوۡا حَقَّهٗ يَوۡمَ حَصَادِهٖ[ٹو]" اس میں زرعی پیداوار پر جس حق کا ذکر کیا گیا ہے وہ مطلق ہے اور اس میں قلیل و کثیر کی کوئی تفریق نہیں۔

(تتمہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) درمختار میں ہے کہ وہ "صاع" جو احکام شرعیہ میں معتبر ہے وہ پیمانہ ہے جس میں ایک ہزار چالیس درہم کے برابر ماش و مسور سما جائے، علامہ شامیؒ نے اس قول کی شرح میں لکھا ہے کہ "صاع" چار "مُد" کا اور "مُد" دو "رطل" کا اور "رطل" نصف "من" (اس سے حجازی "من" مراد ہے جو تقریباً ایک سیر کا ہوتا ہے)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع رحمۃ اللہ علیہ نے "اوزانِ شرعیہ" میں ثابت کیا ہے کہ نصف صاع بحساب مثقال ڈیڑھ سیر تین چھٹانک کا ہوتا ہے (گویا پورا صاع تین سیر چھ چھٹانک کا ہوا) اور درہم کے حساب سے نصف صاع ڈیڑھ سیر تین چھٹانک ڈیڑھ تولہ کے مساوی ہے (اس حساب سے پورا صاع تین سیر چھ چھٹانک تین تولہ کا بنتا ہے، گویا پچھلے حساب پر تین تولے کا اضافہ ہے) اور "مُد" کے حساب سے نصف صاع پونے دو سیر تین ماشے کا ہوتا ہے (اس حساب سے پورا صاع ساڑھے تین سیر چھ ماشے کا ہوتا ہے)

حضرت مفتی صاحبؒ کی اس تحقیق کی روشنی میں ایک وسق تین سیر چھ چھٹانک والے ساٹھ صاع کے حساب سے پانچ من ڈھائی سیر کا بنتا ہے اور پانچ وسق پچیس من ساڑھے بارہ سیر کے بنتے ہیں ـــــ اور تین سیر چھ چھٹانک تین تولہ والے ساٹھ صاع کے حساب سے ایک وسق پانچ من چار سیر تین پاؤ کا بنتا ہے اور پانچ وسق پچیس من تیئیس[۲۳] سیر تین پاؤ کے برابر ہوتے ہیں ـــــ اسی طرح ساڑھے تین سیر چھ ماشے والے ساٹھ صاع کے اعتبار سے ایک وسق پانچ من دس سیر چھ چھٹانک کے برابر ہوتا ہے اور پانچ وسق چھبیس من ساڑھے گیارہ سیر چھ چھٹانک کے برابر ہوتے ہیں۔ فاغتنم ہذا ایہا الطالب وکن من الشاکرین ۱۲ مرتب عفی عنہ

ـــــ حاشیہ صفحہ ھٰذا ـــــ

[لہ] اس سے متعلقہ تفصیل ہم پچھلے حاشیہ میں بیان کر چکے ہیں ۱۲ م

[ٹو] سورۂ انعام آیت [۱۴۱] پ[۸] ـ ۱۲ م

دوسری دلیل صحاح[1] کی معروف حدیث ہے "فیما سقت السماء والعیون أو کان عثریا العشر" (اللفظ للبخاری) اور "ما أخرجته[2] الارض ففیه العشر" ان میں بھی ہر قسم کی زرعی پیداوار پر قلیل وکثیر کی تفریق کے بغیر عشر واجب کیا گیا ہے، نیز ابو مطیع بلخیؒ "عن أبی حنیفة عن أبان بن أبی عیاش عن رجل عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" کی سند سے نقل کرتے ہیں "فیما[3] سقت السماء العشر وفیما سقی بنضح[4] أو غرب[5] نصف العشر فی قلیله وکثیره" اس میں تصریح ہے کہ "ما سقت السماء" میں عشر واجب ہے خواہ مقدار کم ہو یا زیادہ، اس روایت میں اگرچہ صحابی کا نام مذکور نہیں لیکن صحابی کی جہالت اوّل تو مضر نہیں ہوتی دوسرے علامہ زبیدیؒ نے "عقود الجواهر المنیفة" میں ثابت کیا ہے[6] کہ یہ صحابی حضرت انسؓ ہیں، چنانچہ ابن خسرو نے اس کو حضرت انسؓ سے مرفوعاً نقل کیا ہے[7] ـــــ اس روایت پر ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ ابو مطیع بلخی ضعیف[8] ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ اول تو وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں[9] اور ان کی حدیث قابل استدلال ہے دوسرے وہ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کر رہے ہیں

---

۱ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۰۱، کتاب الزکوٰۃ باب العشر فیما یسقی من ماء السماء والماء الجاری) وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۱۶، فی اوائل کتاب الزکوٰۃ، ولفظہ "فیما سقت الانهار والغیم العشور) وسنن نسائی (ج ۱ ص ۳۴۴، باب ما یوجب العشر وما یوجب نصف العشر) سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲۵، باب صدقة الزرع) سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۰، باب صدقة الزروع والثمار) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲ نصب الرایة (ج ۲ ص ۳۸۴) باب زکوٰۃ الزروع والثمار، علامہ زیلعیؒ اس روایت کو ذکر کر کے فرماتے ہیں قلت: غریب بہذا اللفظ ومعناه ما اخرجه البخاری (یعنی "فیما سقت السماء") ۱۲ مرتب

۳ نصب الرایة (ج ۲ ص ۳۸۵) باب زکوٰۃ الزروع والثمار، بحوالہ "التحقیق" لابن الجوزی ۱۲ مرتب

۴ النضح: حوض ۱۲ م

۵ الغرب: بڑا ڈول ۱۲ م

۶ و ۷ کما نقل فی معارف السنن (ج ۵ ص ۲۰۳) ۱۲ م

۸ فقال ابن معین: لیس بشیئ، وقال احمد رضی اللہ عنہ: لاینبغی ان یروی عنہ، وقال ابوداؤد: ترکوا حدیثہ، نصب الرایة (ج ۲ ص ۳۸۵) باب زکوٰۃ الزروع والثمار ـ ۱۲ مرتب

۹ وثقہ العقیلی فقال: کان مرجئاً صالحاً فی الحدیث الا ان اہل السنة امسکوا عن روایتہ ـ کما فی "اللسان" معارف السنن (ج ۵ ص ۲۰۳) ۱۲ مرتب

لہذا امام ابو حنیفہؒ تک اس حدیث کی سند میں کوئی سقم نہیں[1] ــــــ اس کے علاوہ حضرت عمر بن[2] عبد العزیزؒ، حضرت مجاہدؒ[3]، ابراہیم نخعیؒ[4] اور امام زہریؒ[5] کا مسلک بھی یہی ہے کہ ہر قلیل و کثیر مقدار پر عشر واجب ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیثِ مذکور ان کو صحیح سند سے پہنچی ہوگی۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کی متعدد توجیہات کی گئی ہیں بعض حضرات نے کہا کہ اس حدیث میں صدقہ سے مراد زکوٰۃ ہے[6] اور یہ اس زرعی پیداوار کا بیان ہے جو تجارت کے لئے حاصل کی گئی ہو، ایسی پیداوار کے بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ جب وہ دو سو درہم کی قیمت کو پہنچ جائے تو اس کا چالیسواں حصہ بطور زکوٰۃ دیا جاتا ہے اور اس زمانے میں چونکہ پانچ وسق دو سو درہم کے مساوی ہوتے تھے اس لئے پانچ وسق کو نصاب بنا دیا گیا لیکن یہ تاویل بہت بعید ہے[7]۔

---

[1] اور درس ترمذی جلد اول میں "احادیث کی تصحیح و تضعیف کے اصول و قواعد" کے تحت پانچویں قاعدہ میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ یہ عین ممکن ہے کہ کسی متقدم مثلاً امام ابو حنیفہؒ کو ایک حدیث بالکل صحیح سند سے پہنچی بعد میں اس کی سند میں کوئی ضعیف راوی آگیا جس کی وجہ سے بعد کے لوگوں نے اُسے ضعیف قرار دے دیا، ظاہر ہے کہ یہ تضعیف اس متقدم مثلاً امام ابو حنیفہؒ پر حجت نہیں ہو سکتی ۱۲ مرتب

[2] عبد الرزاق عن معمر عن سماک بن الفضل قال: کتب عمر بن عبد العزیز ان یؤخذ مما انبتت الارض من قلیل أو کثیر العشر۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۱۲۱ رقم ۷۱۹۶، باب الخضر۔ و مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳۹) "فی کل شیئ أخرجت الارض زکاۃ"۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] "عبد الرزاق عن معمر قال بلغنی ذلک (ای مثل اثر عمر بن عبد العزیز) عن مجاہد" مصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۱۲۱ رقم

[4] عبد الرزاق عن ابی حنیفۃ عن حماد عن ابراہیم قال: فی کل شیئ انبتت الارض العشر۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۱۲۱ رقم ۷۱۹۵) واخرجہ ابن ابی شیبۃ فی "مصنفہ" (ج ۳ ص ۱۳۹) فی کل شیئ اخرجت الارض زکاۃ۔ وفیہ: فی کل شیئ اخرجت الارض زکاۃ حتی فی عشر دستجات (کلمۃ فارسیۃ اصلہا دستہ جات) بقل (وفی نسخۃ زیادہ: "دستجۃ بقل")

[5] عن الزہری انہ کان لا یوقت فی الثمر شیئاً وقال: العشر و نصف العشر۔ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳۹، فی کل شیئ اخرجت الارض زکاۃ) ۱۲ مرتب

[6] جیسا کہ حدیث کے شروع کے دو جملوں میں بھی بالاتفاق زکوٰۃ مراد ہے یعنی "لیس فیما دون خمسۃ ذود صدقۃ" اور "لیس فیما دون خمسۃ اواق صدقۃ"

[7] اس لئے کہ زرعی پیداوار میں اجناس مختلف ہوتی ہیں اور یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ تمام اجناس میں پانچ وسق کی قیمت دو سو درہم ہوا کرتی تھی کیونکہ یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ گندم اور چاول کی قیمتوں میں کوئی فرق نہ ہو ۱۲ از استاذ محترم دام اقبالہم۔ (حاشیہ برصفحہ آئندہ)

دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ حدیثِ باب میں "مصدّق" کا دائرۂ اختیار بیان کیا گیا ہے یعنی پانچ وسق سے کم کی زکوٰۃ مصدِّق وصول نہیں کرے گا بلکہ اس کو مالک خود اپنے طور پر ادا کرے گا۔

تیسری توجیہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمائی ہے کہ حدیثِ باب میں "عرایا"[1] کا بیان ہے، یعنی کسی شخص نے اگر کوئی کھجور کا درخت کسی فقیر کو دے دیا اور بعد میں اس درخت کے پھل کے عوض پانچ وسق کھجوریں علیحدہ سے دیدیں تو اب درخت کے پھل میں سے پانچ وسق کی مقدار تک صدقہ واجب نہیں ہوگا[2]۔

یہ تو تطبیق کی وجوہ تھیں اور اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو باب زکوٰۃ میں تعارض کے وقت امام ابو حنیفہؒ ان ادلّہ کو ترجیح دیتے ہیں جو انفع للفقراء ہوں کیونکہ احتیاط اسی میں ہے[3]۔ واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)
ش اور بعض روایات سے اس کی تردید بھی ہوتی ہے "عن ابی سعید الخدری عن، النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لاتوخذ الصدقۃ من الحرث حتی یبلغ حصادہ خمسۃ اوسق"۔ "عن جابر قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لازکوٰۃ فی شئ من الحرث حتی یبلغ خمسۃ أوساق، فاذا بلغ خمسۃ اوساق ففیہ الزکاۃ"۔ دونوں روایات کیلئے دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۹۸) باب لیس فی الخضراوات صدقۃ۔ نیز حافظ زیلعیؒ نے دارقطنی کے حوالے سے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت نقل کی ہے "لایحل فی البر والتمر زکوٰۃ حتی تبلغ خمسۃ اوسق" نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۸۴) باب زکوٰۃ الزروع والثمار ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ھذا

[1] "عرایا" "عریۃ" کی جمع ہے اس کے معنی عطیہ کے ہیں اور اس سے مراد وہ اشجار ونخلات ہیں جن کو لوگ مساکین وفقراء کے سپرد کر دیتے ہیں کہ تم ان درختوں کی نگہداشت بھی کرو اور ان کے پھلوں کو بھی کھاؤ۔ پھر اگر یہ مالک اپنی کسی مصلحت کی وجہ سے یہ درخت پھلوں سمیت واپس لے لیں تو ایسا کرنا درست ہے ایسی صورت میں ان مالکوں کو چاہئے کہ ان کھجوروں وغیرہ کے عوض میں علیحدہ سے کھجوریں دے دیں۔ اب حضرت شاہ صاحبؒ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی مالک نے درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کے بدلے میں پانچ وسق کھجوریں علیحدہ سے دیدیں تو اب مالک کے ذمہ اس درخت کے پھل میں سے پانچ وسق کی مقدار تک صدقہ واجب نہیں ہوگا۔ [illegible] ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] وقرینتہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رخص فی العریۃ فی الوسق والوسقین والثلاثۃ والاربعۃ وقال: فی کل عشرۃ اقناء قنو (کھجور کا گچھا) یوضع فی المسجد للمساکین" شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۱۷۳، باب العرایا) بروایۃ جابر بن عبداللہ۔

اور مکحول شامی سے مرسلاً مروی ہے "خففوا فی الصدقات فان فی المال العریۃ والوصیۃ" طحاوی (ج ۲ ص ۱۷۵) ۱۲ م

[3] قیاس سے بھی مسلک حنفیہ کی تائید ہوتی ہے، امام طحاویؒ اور جصاصؒ فرماتے ہیں کہ اس پر اتفاق ہے کہ عشر میں حولانِ حول کا کوئی اعتبار نہیں لہذا رکاز اور اموالِ غنیمت کی طرح مقدار کا اعتبار بھی ساقط ہونا چاہئے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۰۵) ۱۲ مرتب

بَابُ مَاجَاءَ لَيْسَ فِي الْخَيْلِ وَالرَّقِيقِ صَدَقَةٌ

"لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي فَرَسِهِ وَلَا عَبْدِهِ صَدَقَةٌ" جو گھوڑے اپنی سواری کیلئے ہوں ان پر باتفاق زکوٰۃ نہیں اور جو گھوڑے تجارت کیلئے ہوں ان پر باجماع زکوٰۃ ہے[1]، (جو قیمت کے اعتبار سے ادا کی جائے گی) البتہ جو گھوڑے تناسل کیلئے ہوں اور سائمہ (چرنے والے) ہوں ان کے بارے میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ[2] کے نزدیک ان پر زکوٰۃ نہیں۔ وہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں نیز اُن کا استدلال حضرت علیؓ کی حدیثِ مرفوع سے بھی ہے جو پیچھے گذر چکی ہے[3] "قد عفوت عن صدقة الخيل والرقيق"۔

امام ابوحنیفہؒ[4] کے نزدیک ایسے گھوڑوں پر زکوٰۃ واجب ہے۔ وہ صحیح مسلم[5] کی معروف حدیث[6] سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں "الخيل ثلاثة: هي لرجل وزر وهي لرجل ستر وهي لرجل أجر فأما التي هي له وزر فرجل ربطها رياءً وفخراً ونواءً على أهل الاسلام فهي له وزر وأما التي هي له ستر فرجل ربطها في سبيل الله ثم لم ينس حق الله في ظهورها ولا رقابها فهي له ستر وأما التي هي له أجر الخ" اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں کی تین قسمیں بیان فرمائیں، ایک وہ جو آدمی کیلئے وبال ہے، دوسری وہ جو آدمی کیلئے ڈھال ہے،

---

[1] نقلہ ابن المنذر وغیرہ، حکاہ الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص ۲۵۸) باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقۃ ۱۲ مرتب

[2] اس لئے ہی المکتفیۃ بارعی اکثر العام المعد للدر والنسل۔ اللباب (ج ۱ ص ۱۴۱، باب زکوٰۃ الخیل ۱۲ مرتب

[3] حضرت سعید بن المسیبؒ، حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ، مکحولؒ، عطاءؒ، شعبیؒ، حسن بصریؒ، حکمؒ، ابن سیرینؒ، سفیان ثوریؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ، زہریؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک بھی ائمہ ثلاثہ کے مطابق ہے۔ عینی (ج ۹ ص ۳۶) باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقۃ ۱۲ مرتب

[4] ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۷) باب ماجاء فی زکوٰۃ الذہب والورق ۱۲ م

[5] ابراہیم نخعیؒ حماد بن ابی سلیمانؒ، امام زفرؒ کا مسلک بھی یہی ہے کہ خیل متناسلہ پر زکوٰۃ واجب ہے، نیز شمس الائمہ سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ حضرت زید بن ثابتؓ کا مسلک بھی یہی ہے۔ عینی (ج ۹ ص ۳۶) باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقۃ ۱۲ مرتب

[6] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۱۶، ۳۱۷) باب اثم مانع الزکوٰۃ ۱۲ م

تیسری وہ جو آدمی کیلئے باعث اجر و ثواب ہے۔ اس میں دوسری قسم کی تشریح کرتے ہوئے ارشاد ہے کہ یہ وہ گھوڑے ہیں جن کو آدمی اللہ کے واسطے پالے، پھر ایسے گھوڑوں کے بارے میں حدیث میں اللہ تعالیٰ کے دو حقوق کا ذکر ہے ایک حق گھوڑوں کی "ظہور" میں ہے اور وہ حق یہ ہے کہ کسی شخص کو سواری کیلئے عاریۃً دے دیا جائے، اور دوسرا حق "رقاب" میں ہے جو سوائے زکوٰۃ کے اور کیا ہو سکتا ہے؟

نیز حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے اپنے زمانہ میں گھوڑوں پر زکوٰۃ مقرر کی تھی اور ہر گھوڑے سے ایک دینار وصول فرمایا کرتے تھے[۱] چنانچہ امام صاحبؒ کے نزدیک زکوٰۃ اسی طرح واجب ہوتی ہے کہ ہر گھوڑے پر ایک دینار دیا جائے البتہ اگر چاہے تو گھوڑے کی قیمت لگا کر اس کا چالیسواں حصہ ادا کرے[۲]۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب امام ابوحنیفہؒ کی جانب سے یہ ہے کہ "لیس علی المسلم فی فرسہ" میں "فرس" سے کوتل گھوڑے مراد ہیں چنانچہ ایسے گھوڑوں پر زکوٰۃ کے ہم بھی قائل نہیں[۳]

---

[۱] عن الزہری ان السائب بن یزید اخبرہ قال: رأیت أبی یقوم الخیل ویدفع صدقتہا الی عمر بن الخطاب"۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۶۰) باب الخیل السائمۃ ہل فیہا صدقۃ ام لا؟

وروی ابو عمر بن عبد البر باسنادہ أن عمر بن الخطاب قال یعلی بن امیۃ تاخذ من کل اربعین شاۃ شاۃ ولا تأخذ من الخیل شیئاً، خذ من کل فرس دیناراً، فضرب علی الخیل دیناراً دیناراً۔ عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۳۷) باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقۃ:

وقال ابو عمر: الخبر فی صدقۃ الخیل عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ صحیح من حدیث الزہری عن السائب بن یزید، وقال ابن رشد المالکی فی "القواعد": قد صح عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ کان یأخذ الصدقۃ عن الخیل"۔ (حوالۂ بالا)

عن جابرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: فی الخیل السائمۃ فی کل فرس دینار تؤدیہ۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۲۶، رقم ۲) باب زکوٰۃ مال التجارۃ وسقوطہا عن الخیل والرقیق:

یہ روایت اپنے ضعف کے باوجود پچھلے دلائل کی روشنی میں قابل استدلال ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۲] اس تخییر کی تشریح کیلئے دیکھئے ہدایہ جلد اول باب صدقۃ السوائم، فصل فی الخیل، نیز دیکھئے عنایہ علی ہامش فتح القدیر (ج ۱ ص ۵۰۲) ۱۲ مرتب

[۳] حضرت علیؓ کی حدیث کا جواب بھی یہی ہے ۱۲ م

حدیثِ باب کی اسی قسم کی تفسیر حضرت زید بن ثابتؓ سے بھی منقول ہے[1]۔

واضح رہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کے خلاف کوئی نیا فیصلہ نہیں فرمایا بلکہ واقعہ یہ تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عام طور سے گھوڑے رکوب ہی کے لئے ہوتے تھے اس لئے تناسل کے گھوڑوں کا حکم اس دور میں مشہور نہ ہو سکا، حضرت عمرؓ کے دور میں چونکہ اس کی بہت سی نظیریں پیش آئیں اس لئے انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے حکم کو جو آں سمیت اب تک تھوڑے سے لوگوں کو معلوم تھا اعلان کرکے نافذ فرمادیا۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي زَكٰوةِ الْعَسَلِ

عن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: فی العسل فی کل عشرۃ أزق زق[2]: اس حدیث کی بنا پر امام ابوحنیفہؒ، صاحبینؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ اس

---

[1] صاحب ہدایہ فرماتے ہیں "وتاویل مارویاہ (ای محمد بن الحسن وابو یوسف) فرس الغازی وہو المنقول عن زید بن ثابت" ہدایہ جلد اول، فصل فی الخیل۔

اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے صاحبِ "عنایۃ" فرماتے ہیں:-

" فان ہذہ المحادثۃ وقعت فی زمن مروان رحمہ اللہ فشاور الصحابۃ فروی ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ: لیس علی الرجل فی عبدہ ولا فی فرسہ صدقۃ، فقال مروان لزید بن ثابت: ماتقول یا ابا سعید؟ فقال ابو ہریرۃ عجبًا من مروان احدثہ بحدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو یقول: "ماتقول یا ابا سعید" فقال زید: صدق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانما اراد بہ فرس الغازی، واما ما حبس لطلب نسلہا ففیہا الصدقۃ، فقال: کم؟ فقال: "فی کل فرس دینار أو عشرۃ دراہم" عنایہ علی ہامش فتح القدیر (ج ۱ ص ۵۰۲) فصل فی الخیل۔

حضرت زید بن ثابتؓ کی یہ تفسیر غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے حدیثِ مرفوع کے درجہ میں ہے۔

اس کے علاوہ حدیث باب "لیس علی المسلم فی فرسہ ولا عبدہ صدقۃ" میں "عبد" سے مراد بالاتفاق عبید خدمت ہیں، پس جب "عبد" مخصوص بعبید الخدمت ہے تو مناسب یہ ہے کہ "فرس" بھی مخصوص بخیل الخدمۃ والرکوب ہو۔ کذا قال الشیخ البنوریؒ فی "المعارف" (ج ۵ ص ۲۱۶) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] ہو بفتح الہمزۃ وضم الزاء المعجمۃ جمع "زق" وہو ظرف من جلد ۱۲ مرتب

بات کے قائل ہیں کہ شہد میں عشر واجب[1] ہے جبکہ شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک شہد پر عشر نہیں[2]۔

حدیث باب کو شافعیہ وغیرہ نے "صدقۃ[3] بن عبداللہ" کی وجہ سے ضعیف اور ناقابلِ استدلال قرار دیا ہے[4]۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو "صدقۃ بن عبداللہ" متکلم فیہ[5] راوی ہیں چنانچہ جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہیں بعض حضرات نے ان کی توثیق بھی کی ہے[6]، اس کے علاوہ اس حدیث کے متعدد شواہد بھی موجود ہیں جس کی وجہ سے یہ روایت "حسن" کے درجہ میں آجاتی ہے چنانچہ

---

[1] امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے۔ نیز مکحولؒ، زہریؒ، اوزاعیؒ اور مالکیہ میں سے ابن وہبؒ وغیرہ کا مسلک بھی یہی ہے۔ معالم السنن للخطابی فی ذیل مختصر سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۲۰۹، باب زکوٰۃ العسل رقم ۱۵۳۵) وحاشیۃ الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۳۶)۔ نیز امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "والعمل علی ہذا عند اکثر اہل العلم" واضح رہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عسل میں وجوب عشر جب ہے جبکہ وہ عشری زمین سے لیا گیا ہو، مزید تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۱۸) ۱۲ مرتب

[2] ابن ابی لیلیٰ، سفیان ثوریؒ اور ابو ثورؒ وغیرہ کا مسلک بھی یہی ہے نیز یہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے بھی مروی ہے۔ معالم للخطابی (ج ۲ ص ۲۰۹) ۱۲ مرتب۔

[3] صدقۃ بن عبداللہ السمین ابو معاویۃ أو ابو محمد الدمشقی ضعیف من السابعۃ (طبقۃ کبار اتباع التابعین) مات سنۃ ست وستین۔ "ت" (ترمذی) "س" (نسائی) "ق" (سنن ابن ماجہ)۔ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۳۶۶ حرف الصاد رقم ۸۳) ۱۲ مرتب

[4] قال البیہقیؒ: تفرد بہ ہکذا صدقۃ بن عبداللہ السمین وہو ضعیف، قد ضعفہ احمد بن حنبل ویحیی بن معین وغیرہما۔ قال ابوعیسی الترمذیؒ: سألت محمد بن اسمٰعیل البخاری عن ہذا الحدیث فقال: ہو عن نافع عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مرسل اھ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۱۲۶) باب ما ورد فی العسل۔

علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۵ ص ۲۱۶) میں تحریر فرماتے ہیں "صدقۃ بن عبداللہ السمین الدمشقی وہو ضعیف عند الاکثر، غیر أنہ وثقہ ابوحاتم ودحیم وابوزرعۃ۔ انظر "المیزان" و"التہذیب" ومثلہ یتحمل خصوصاً اذا کانت لہ شواہد، وقول البخاری "لا یصح فی ہذا الباب شیئ" لا یلزم منہ ان لا یحتج بہ لان للاحتجاج یکفی "الحسن" ولا یشترط لہ الصحیح (ملخصاً) ۱۲ مرتب

[5] چنانچہ علامہ ہیثمیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں "وفیہ کلام کثیر وقد وثقہ ابوحاتم وغیرہ" مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۷۷ باب زکوٰۃ العسل) ۱۲ مرتب

[6] اس کی تفصیل پچھلے حاشیہ میں بیان کی جا چکی ہے ۱۲ م

ابن ماجہ[1] میں حضرت ابو سیارہ متعیؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں "قلت یا رسول اللہ ! إن لی نحلاً (شہد کی مکھیاں)، قال : أدّ العشر" نیز ابن ماجہ[2] ہی میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت ہے[3] " عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ اخذ من العسل العشر " نیز مصنف عبدالرزاق[4] میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے فرماتے ہیں "کتب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی اھل الیمن ان یؤخذ من اھل العسل العشور" ان روایات کی اسناد اگرچہ کلام سے خالی نہیں[5]

---

[1] (ص ۱۳۱) باب زکوٰۃ العسل، وأخرجہ عبدالرزاق فی مصنفہ (ج ۴ ص ۶۳ رقم ۶۹۷۳) باب صدقۃ العسل، وابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۳ ص ۱۴۱) فی العسل ہل فیہ زکوٰۃ ام لا ؟ ۱۲ مرتب

[2] حوالۂ بالا ۱۲

[3] یہ روایت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے مروی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ صحیفۂ صادقہ کی روایت ہے ۱۲ مرتب

[4] (ج ۴ ص ۶۳ رقم ۶۹۷۲) باب صدقۃ العسل ۱۲م

[5] چنانچہ ابو سیارہ متعی کی روایت کے بارے میں امام بیہقیؒ فرماتے ہیں " وہذا أصح ما روی فی وجوب العشر فیہ (ای فی العسل) وہو منقطع، قال ابو عیسی الترمذی : سألت محمد بن اسمٰعیل البخاری عن ہذا فقال : ہذا حدیث مرسل (المراد بالمرسل ہہنا المنقطع لا المرسل الاصطلاحی بالمعنی المعروف ـــ مرتب) وسلیمان بن موسیٰ لم یدرک احداً من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ـــــ بیہقی (ج ۴ ص ۱۲۶) باب ما ورد فی العسل ـــــ

دوسری روایت ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کی ہے جو محمد بن یحییٰ حدثنا نعیم بن حماد حدثنا ابن المبارک حدثنا اسامۃ بن زید عن عمرو بن شعیب الخ کی سند سے مروی ہے، اس کی سند پر کوئی کلام مرتب کی نظر سے نہیں گزرا چنانچہ حافظ زیلعیؒ نے بھی یہ روایت ابن ماجہ ہی کے حوالہ سے ذکر کی ہے اور سند پر کوئی کلام نہیں کیا، دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۹۰) باب زکوٰۃ الزروع والثمار ـــــ بلکہ امام ابوداؤدؒ نے "عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ" ہی کے طریق سے روایت ذکر کی ہے قال : جاء ہلال احد بنی متعان الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعشور نحل لہ وکان سألہ ان یحمی وادیاً یقال لہ سلبۃ فحمی لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذلک الوادی فلما ولّی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کتب سفیان بن وہب الی عمر بن الخطابؓ یسألہ عن ذلک، فکتب عمرؓ إن أدّی إلیک ما کان یؤدّی إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من عشور نحلہ فاحم لہ سلبۃ والا فانما ہو ذباب غیث یأکلہ من یشاء " سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲۶، باب زکوٰۃ العسل) ـــــ علامہ عثمانیؒ اعلاء السنن (ج ۹ ص ۶۷، باب زکوٰۃ العسل، میں سنن ابی داؤد کی اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں "فالحدیث

لیکن ان کی کثرت اس پر دال ہے کہ شہد پر عشر لینا بے اصل نہیں، دوسرے حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

مرفوعاً سالم عن الجرح وصحیح بسکوت ابی داؤد علیہ وتحسین ابن عبد البر لہ (فی الاستذکار ج ۳ ص ۲۸۹) وصحح عند النسائی فی المجتبیٰ فانہ لم یدخل فیہ الا ما صح عندہ کما مر فی کتاب الصلاۃ من ہذا الکتاب ــــــ ابوداؤد کی مذکورہ روایت عمرو بن الحارث کے طریق سے مروی ہے لیکن یہی روایت عبد الرحمن بن الحارث اور ابن لہیعہ کے طریق سے بھی مروی ہے کما نقل الحافظ عن الامام الدارقطنی فی "التلخیص" (ج ۲ ص ۱۶۸، تحت رقم ۸۲۹، باب زکوٰۃ المعشرات) اور حافظ ان دونوں کے بارے میں لکھتے ہیں "عبد الرحمن وابن لہیعۃ لیسا من اہل الاتقان (اس اعتبار سے عمرو بن شعیب والی روایت بھی کلام سے خالی نہیں رہتی لیکن آگے خود حافظ فرماتے ہیں "لکن تابعہما عمرو بن الحارث احد الثقات (عند ابی داؤد) وتابعہما اسامۃ بن زید عن عمرو بن شعیب عند ابن ماجہ وغیرہ. کما مضی اھ ــــ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حافظ کے نزدیک وجوب عشر فی العسل کے بارے میں عمرو بن شعیب والی روایت قابل استدلال ہے۔ بہرحال یہ روایت حنفیہ کی ایک مضبوط دلیل ہے۔ واللہ اعلم

استاذ محترم دام اقبالہم نے وجوب عشر فی العسل پر استدلال کیلئے تیسری روایت حضرت ابوہریرہؓ کی ذکر کی ہے جو عبد اللہ بن محرر کے طریق سے مروی ہے لیکن امام بیہقیؒ نقل کرتے ہیں " قال البخاری وعبد اللہ بن محرر متروک الحدیث " سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۱۲۶، باب ما ورد فی العسل) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

ــــــ حاشیہ صفحہ ھذا ــــــ

لہ عن سعد بن ابی ذباب انہ قدم علی قومہ فقال لہم فی العسل زکوٰۃ فانہ لا خیر فی مال لا یزکی قال: قالوا: فکم تری؟ قلت: العشر فأخذ منہم العشر فقدم بہ علی عمر واخبرہ بما فیہ قال فاخذہ عمر وجعلہ فی صدقات المسلمین مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۴۲، فی العسل ہل فیہ زکاۃ أم لا؟) علامہ ہیثمی نے یہ روایت مسند بزار اور معجم طبرانی کبیر کے حوالہ سے نقل کی ہے اور کہا ہے " وفیہ منیر بن عبد اللہ وہو ضعیف " مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۷۷، باب زکوٰۃ العسل) حضرت سعد بن ابی ذباب کی مذکورہ روایت کیلئے دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص ۳۹۰ و ۳۹۱) باب زکوٰۃ الزروع والثمار ــــــ نیز عطاء خراسانی فرماتے ہیں " ان عمر أتاہ ناس من اہل الیمن فسألوہ وادیاً فاعطاہم ایاہ فقالوا یا امیر المؤمنین إن فیہ نحلاً کثیراً، قال فإن علیکم فی کل عشرۃ أفراق فرقاً " مصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۶۳ رقم ۶۹۷۰ باب صدقۃ العسل) واخرجہ ابن ابی شیبۃ عن ابن المبارک عن عطاء الخراسانی مختصراً فی المصنف (ج ۳ ص ۱۴۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

عمر بن عبدالعزیزؒ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ شہد پر عُشر وصول کیا کرتے تھے[1]۔ اس سے بھی وجوب عشر کی احادیث کی تائید ہوتی ہے جبکہ شافعیہؒ اور مالکیہؒ کے پاس عدم وجوب عشر پر کوئی حدیث موجود نہیں[2] واللہ اعلم[3]۔

---

[1] شہد پر عشر وصول کرنے سے متعلق حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی کوئی صریح روایت مرتب کو نہ مل سکی، بلکہ اس کے برخلاف ثابت ہے چنانچہ نافعؒ فرماتے ہیں " سألنی عمر بن عبدالعزیز عن العسل أفیہ صدقۃ؟ فقلت: لیس بارضنا عسل ولکن سألت المغیرۃ بن حکیم عنہ فقال: لیس فیہ شئ قال عمر بن عبدالعزیز: ہو عدل مامون صدق، مصنف عبدالرزاق (ج ۴ ص ۶۱ رقم ۶۹۶۶) باب صدقۃ العسل، نیز دیکھئے (ص ۶۰ رقم ۶۹۶۵) اور دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۴۲ من قال لیس فی العسل زکوٰۃ)۔

البتہ علامہ ابن قدامہؒ نے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا مسلک یہی لکھا ہے کہ وہ شہد میں اخذِ عشر کے قائل تھے، المغنی (ج ۲ ص ۷۱۳) باب زکوٰۃ الزروع والثمار۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] البتہ مصنف ابن ابی شیبہ میں طاؤس سے مروی ہے " أن معاذاً لما أتی الیمن أتی العسل وأوقاص الغنم فقال: لم أومر فیہا بشئ (ج ۳ ص ۱۴۳ من قال لیس فی العسل زکوٰۃ)۔

حافظ ابن حجرؒ "التلخیص الحبیر" (ج ۲ ص ۱۶۷ رقم ۸۳۹ باب زکوٰۃ المعشرات) میں اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں" (اخرجہ) ابوداؤد فی المراسیل والحمیدی فی مسندہ وابن ابی شیبۃ والبیہقی من طریق طاؤس عنہ وفیہ انقطاع بین طاؤس ومعاذ، لکن قال البیہقی ہو قوی لان طاؤس کان عارفاً بقضایا معاذ، وعن علی و ابن عمر أنہ لا زکوٰۃ فیہ، اما علی فرواہ یحیی بن آدم فی الخراج وفیہ انقطاع وأما ابن عمر فلم رہ موقوفاً عنہ وسیأتی مرفوعاً عنہ بخلاف ذلک اھ ــــــ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[3] پھر جو حضرات شہد میں وجوب عشر کے قائل ہیں ان میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی ہر قلیل و کثیر مقدار میں عشر واجب ہے، امام احمدؒ اور امام زہری کے نزدیک نصاب عسل دس "فرق" ہے (ایک فرق تین صاع کے برابر ہوتا ہے مزید تفصیل کیلئے دیکھئے " المغنی لابن قدامہ" (ج ۲ ص ۷۱۴ و ۷۱۵) اور صاحبینؒ سے مروی ہے کہ عسل کا نصاب پانچ "وسق" ہے (پھر صاحبینؒ کے مسلک میں مزید تفصیل ہے جو عینی (ج ۹ ص ۷۱) میں دیکھی جاسکتی ہے)

اس مسئلہ کی تفصیل اور دلائل کیلئے دیکھئے " المغنی (ج ۲ ص ۷۱۴ و ۷۱۵) باب زکوٰۃ الزروع والثمار، اور عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۷۱) باب العشر فیما یسقی من ماء السماء و بالماء الجاری ۱۲ مرتب عفی عنہ

⁂ ⁂ ⁂

بَابُ مَا جَاءَ لَا زَكوٰةَ عَلَى الْمَالِ الْمُسْتَفَادِ حَتّٰى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ

قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم: من استفاد مالاً فلا زکوٰۃ علیہ حتی یحول علیہ الحول۔ مال مستفاد اصطلاح شرع میں اس مال کو کہتے ہیں جو نصابِ زکوٰۃ کے مکمل ہو جانے کے بعد اثنائے سال میں حاصل ہوا ہو، پھر اس کی اوّلاً دو صورتیں ہیں:-

ایک یہ کہ مال مستفاد مال سابق کی جنس سے نہ ہو مثلاً کسی کے پاس سونا چاندی بقدر نصاب تھا اور سال کے دوران اس کے پاس پانچ اونٹ بھی آگئے اس کے بارے میں اتفاق ہے کہ ایسے مال مستفاد کو مال سابق میں ضم نہیں کیا جائے گا بلکہ دونوں کا سال الگ الگ شمار ہوگا۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ مالِ مستفاد مالِ سابق کی جنس سے ہو، پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں:

ایک یہ کہ مال مستفاد مالِ سابق کی جنس سے ہونے کے ساتھ ساتھ مال سابق کی نماء بھی ہو مثلاً بکریاں پہلے سے موجود تھیں دورانِ سال ان کے بچے پیدا ہو گئے، یا مال تجارت موجود تھا دورانِ سال اس پر نفع حاصل ہوا، اس کے بارے میں اتفاق ہے کہ ایسے مال مستفاد کو مالِ سابق میں ضم کیا جائے گا اور دونوں کا سال ایک شمار ہوگا اور مال مستفاد کی زکوٰۃ بھی مال سابق کے ساتھ ہی ادا کی جائے گی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مال مستفاد مالِ سابق کی جنس سے تو ہو لیکن اس کی نماء نہ ہو بلکہ ملک کے کسی سببِ جدید کی وجہ سے وہ مال حاصل ہوا ہو مثلاً کسی شخص کے پاس نقد روپیہ موجود تھا دوران سال کچھ اور روپیہ ہبہ، وصیت، یا میراث کے ذریعہ حاصل ہو گیا[1] اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ[2] اور امام اسحاق کے نزدیک اس قسم کے مال مستفاد کو مال سابق میں ضم نہیں کیا جائیگا

---

[1] ان صورتوں کی تمامتر تفصیل کیلئے دیکھئے "بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع" (ج ۲ ص ۱۳ و ۱۴) کتاب الزکوٰۃ، فصل واما الشرائط التی ترجع الی المال، اور "المغنی لابن قدامہ" (ج ۲ ص ۶۲۶) باب صدقۃ الغنم، فصل حکم المستفاد من مال الزکاۃ اشتراط الحول ۱۲ مرتب

[2] البتہ امام مالکؒ کی دوسری روایت حنفیہ کے مطابق ہے چنانچہ حافظ زیلعیؒ نے اس مسئلہ میں امام مالکؒ کے دو قولوں کا حوالہ دیا ہے، نصب الرایہ (ج ۲ ص ۳۳۰، کتاب الزکوٰۃ، احادیث المال المستفاد)۔ (باقی حاشیہ برصفحۂ آئندہ)

بلکہ اس کا سال الگ شمار ہوگا لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس قسم کے مال مستفاد کو بھی مالِ سابق میں ضم کیا جائے گا اور اس کی زکوٰۃ بھی مال سابق کے ساتھ ادا کی جائے گی۔

ائمۂ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیثِ باب سے ہے یعنی "من استفاد مالاً فلا زکوٰۃ فیہ حتی یحول علیہ الحول عند ربّہ"۔

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث دو طرح مروی ہے مرفوعاً بھی اور موقوفاً بھی (کما فی الباب) طریق مرفوع عبدالرحمٰن[1] بن زید بن اسلم کے ضعف کی وجہ سے ضعیف ہے اور دوسرا طریق جو موقوف ہے اگرچہ صحیح سند سے مروی ہے اور قابل استدلال ہے لیکن وہ ہمارے نزدیک پہلی قسم پر محمول ہے یعنی دوران سال اگر کچھ مال حاصل ہو اور وہ مالِ سابق کی جنس سے نہ ہو ایسی صورت میں حولانِ حول سے قبل زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، اس کے علاوہ حدیث باب کے عموم پر ائمۂ ثلاثہ بھی عامل نہیں کیونکہ مال مستفاد کی دوسری قسم (جو مال سابق کی جنس سے بھی ہو اور مال سابق کی نماء بھی ہو) کو وہ بھی مال سابق کے ساتھ ضم کرنے کے قائل ہیں، تو جس طرح انہوں نے حدیث باب کے عموم سے دوسری قسم کو خاص کیا ہے اسی طرح احناف مالِ مستفاد کی تیسری قسم کو بھی مستثنیٰ کر کے اس کو پہلی قسم کے ساتھ مخصوص قرار دیتے ہیں کیونکہ اگر اس تیسری قسم کے مال کو مالِ سابق کے ساتھ ضم نہ کیا جائے اور اس کے حق میں نئے سال کا اعتبار کیا جائے تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ ہر درہم و دینار کا الگ سال شمار ہو اور اگر کسی شخص کو روزانہ کچھ رقم حاصل ہو تو وہ ہر روز کی رقم کا علیحدہ حساب رکھے اور اس میں سخت حرج[2] ہے۔ و الحرج مدفوع شرعاً۔

بلکہ قواعد ابن رشد میں امام مالکؒ کا مسلک صراحۃً "الوجوب فی المال مستفاد قبل الحول وان لم یکن الاصل نصاباً" نقل کیا گیا ہے، معارف السنن (ج ۵ ص ۲۲۳) ابن عربی مالکیؒ نے بھی امام مالکؒ کا مسلک حنفیہ کے مطابق نقل کیا ہے۔ عارضۃ الاحوذی (ج ۳ ص ۱۲۵ و ۱۲۶)۔ لیکن علامہ ابن قدامہؒ نے امام مالکؒ کا مسلک یہ نقل کیا ہے یعنی مال مستفاد کا تعلق سوائم سے ہو تو حنفیہ کے مطابق اور اگر اس کا تعلق اثمان سے ہو تو شافعیہ و حنابلہ کے مطابق۔ المغنی (ج ۲ ص ۶۲۷) باب صدقۃ الغنم، فصل حکم المستفاد من مال الزکوٰۃ اثناء الحول ۱۲ مرتب عفی عنہ

[1] عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم العدوی مولاہم ضعیف من الثامنۃ مات سنۃ ثنتین وثمانین، ت (ترمذی)، ق (السنن، ابن ماجہ)، تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۴۸۰ رقم ۹۴۱) ۱۲ مرتب

[2] اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "انّ الدین یسر" (بخاری ج ۱ ص ۱۰، کتاب الایمان، باب الدین یسر) کے خلاف ہے ۱۲ مرتب

بَابُ مَا جَاءَ لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ جِزْيَةٌ

قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم : لا يصلح قبلتان في أرض واحدة ؛ حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں[1] کہ یہ حکم جزیرۂ عرب کے ساتھ مختص ہے لہذا ایسے تمام افراد جن کا قبلہ مسلمانوں کے قبلہ سے مختلف ہو ان کو جزیرۂ عرب میں ٹھہرنے کی اجازت نہیں چنانچہ حضرت عمرؓ نے یہود کو جزیرۂ عرب سے نکال دیا تھا۔[2]

"لا يصلح قبلتان في أرض واحدة" کا ایک مطلب "لا يستقيم دينان في أرض واحدة" بھی بیان کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کا فر دار الحرب میں اسلام لے آئے تو اس کو دار الاسلام کی طرف ہجرت کر لینی چاہئے اور یا یہ مطلب ہے کہ ذمیوں کو دار الاسلام میں اپنے مذہب اور اس کی شان و شوکت کو ظاہر کرنے اور اپنے دین کی تبلیغ و اشاعت کی اجازت نہیں۔[3] واللہ اعلم

"وليس على المسلمين جزية" اس بارے میں اختلاف ہے کہ جزیہ تمام غیر مسلموں سے لیا جائے گا یا صرف اہل کتاب سے ، امام شافعیؒ کے نزدیک جزیہ صرف اہل کتاب کے ساتھ مخصوص ہے مگر وہ مجوس کو بھی اہل کتاب کے حکم میں شامل قرار دیتے ہیں ۔ امام مالکؒ کے نزدیک سوائے مرتد کے ہر کافر سے جزیہ پر مصالحت ہو سکتی ہے اور امام ابو حنیفہؒ کا مسلک صاحب روح المعانی[4] نے یہ بیان کیا ہے کہ جزیہ اہل کتاب سے تو سب سے لیا جائے گا لیکن مشرکین میں یہ تخصیص ہے کہ مشرکین عجم اور مجوس سے تو لیا جائے گا مگر مشرکین عرب سے قبول نہیں کیا جائے گا[5] کیونکہ ان کا کفر بہت سخت ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم انہی کے درمیان مبعوث ہوئے اور آپ انہی کی قوم کے ایک فرد تھے ، پھر آپ کے مخاطبین اولین بھی یہی مشرکین تھے اور قرآن کریم بھی انہی کی زبان میں اترا ، ان تمام امور کا تقاضا یہی ہے کہ وہ ایمان

---

[1] الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۳۷) ۱۲ م

[2] تفصیل کیلئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۴۴۹ ، باب اخراج الیہود من جزیرۃ العرب کتاب الجہاد) اور اسکی شروح ۱۲ م

[3] کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۲۶) بحوالہ قوت المغتذی ۱۲ مرتب

[4] (ج ۶ جزء ۱۰ ص ۷۹ سورۂ توبہ آیت ۲۹) ۱۲ م

[5] بلکہ جزیرۂ عرب میں اہل ذمہ کو بھی رہنے نہیں دیا جائے گا اور نہ ہی وہاں ان سے جزیہ قبول کیا جائے گا ، بلکہ صرف دو ہی صورتیں ہیں جنگ یا اسلام ، دیکھئے "کوکب" (ج ۱ ص ۲۳۷) اور "معارف" (ج ۵ ص ۲۲۴) ۱۲ مرتب

قبول کرتے اگر وہ اب بھی ہٹ دھرمی سے باز نہیں آتے تو ان کی دو ہی صورتیں ہیں "جنگ" یا "اسلام"۔

پھر اس پر اتفاق ہے کہ اہلِ جزیہ میں سے اگر کوئی اسلام لے آئے تو اس پر سے جزیہ ساقط ہو جائے گا البتہ جس شخص پر جزیہ واجب ہو چکا ہو اور پھر وہ اسلام لے آئے اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ اور ابن شبرمہؒ کے نزدیک ایسے شخص سے وہ واجب شدہ جزیہ وصول کیا جائے گا جبکہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک جزیہ نہیں لیا جائے گا، حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب[1] "لیس علی المسلمین جزیۃ" اور معجم طبرانی اوسط میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیثِ مرفوع "من[2] أسلم فلا جزیۃ علیہ" اس بارے میں جمہور کا مستدل ہیں[3]۔

امام شافعیؒ کے نزدیک حدیث باب کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان پر ابتداءً جزیہ نہیں لگایا جا سکتا لیکن جمہور کا کہنا یہ ہے کہ مسلمان پر ابتداءً جزیہ عائد نہ ہونا تو بدیہیات میں سے تھا اسے بتانے کی ضرورت نہ تھی۔ لہٰذا حدیثِ باب کا اصل منشا یہی ہے کہ ذمی کے مسلمان ہونے کے بعد اس پر جزیہ عائد نہیں کیا جا سکتا۔

لیس علی المسلمین جزیۃ عشور" یہاں جزیۂ عشور سے عام جزیہ یعنی جزیۂ رقبہ ہی مراد ہے، جیسا کہ حدیث کے ٹکڑے "انما العشور علی الیهود والنصاریٰ" کے ساتھ اس کے تقابل سے ظاہر ہو رہا ہے[4]۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَاجَاءَ فِیْ زَکٰوۃِ الْحُلِیِّ[5]

خطبنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا معشر النساء تصدقن ولو من

---

[1] جو سنن ابی داؤد میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "لیس علی مسلم جزیۃ" (ج۲ ص ۴۳۲ کتاب الخراج والفئ والامارۃ، باب فی الذمی یسلم فی بعض السنۃ ہل علیہ جزیۃ؟) ابوداؤد میں اسی مقام پر اس حدیث کی تفسیر سفیان ثوریؒ سے ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "اذا اسلم فلا جزیۃ علیہ" ۱۲ مرتب

[2] نصب الرایۃ (ج ۳ ص ۴۵۳) کتاب السیر، باب الجزیۃ ۱۲ م

[3] جزیہ سے متعلق کچھ بحث "باب ماجاء فی زکوٰۃ البقر" کے تحت حواشی میں گزر چکی ہے فلیراجع، نیز ملاحظہ فرمائیے علامہ رشید رضا مصری کی تفسیر "المنار" جلد ۱۰ فصل فی حقیقۃ الجزیۃ والمراد منہا۔ اور قاموس القرآن (ص ۱۹۴ تا ص ۱۹۶) ۱۲ مرتب

[4] مزید تشریح کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۲۶ و ۲۲۷) ۱۲ م [5] اس لفظ کو "حاء" کے ضمہ اور کسرہ دونوں طرح پڑھا

حلیکن فانتکن أکثر اھل جھنم یوم القیامۃ " ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک استعمالی زیور پر زکوٰۃ نہیں[1] جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک زیور خواہ استعمالی ہی کیوں نہ ہو اس پر زکوٰۃ واجب ہے[2]
امام ترمذیؒ نے اس باب میں دو حدیثیں ذکر کی ہیں، یہ دونوں روایات حنفیہ کی دلیل بن سکتی ہیں۔ پہلی روایت حضرت زینب امرأۃ عبداللہ کی ہے یعنی "یا معشر النساء تصدقن ولو من حلیکن الخ" لیکن اس سے استدلال صریح نہیں کیونکہ اس میں صدقۂ نافلہ بھی مراد لیا جاسکتا ہے۔
دوسری روایت "عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ" کے طریق سے مروی ہے "ان امرأتین أتتا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفی ایدیھما سواران من ذھب فقال لھما: أتؤدیان زکاتہ فقالتا: لا! فقال لھما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: أتحبان أن یسورکما اللہ بسوارین من نار؟ قالتا: لا! قال: فأدیا زکوتہ" لیکن اس پر امام ترمذی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ حدیث ابن لہیعہ[3] اور مثنیٰ بن الصباح سے مروی ہے اور یہ دونوں ضعیف ہیں پھر فرماتے ہیں "ولا یصح فی ھذا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم شیٔ"؛
لیکن امام ترمذیؒ کا یہ ارشاد ان کے اپنے علم کے مطابق ہو ورنہ اس باب میں متعدد صحیح احادیث موجود ہیں،[4]

---

[1] وروی ذلک عن ابن عمرو جابر وانس وعائشۃ واسماء رضی اللہ عنہم، وبہ قال القاسم والشعبی، وقتادۃ ومحمد بن علی وعمرۃ وابو عبید واسحاق وابو ثور۔ المغنی (ج ۳ ص ۱۱) باب زکوٰۃ الذہب والفضۃ ۱۲ مرتب

[2] وروی ذلک عن عمر بن الخطاب وعبداللہ بن مسعود وعبداللہ بن عمرو (المغنی ج ۳ ص ۱۱ میں عبداللہ بن عمر کی جگہ عبداللہ بن عمرو بن العاص کا نام مذکور ہے اور غالباً یہی راجح ہے اس لئے کہ پچھلے حاشیہ میں حضرت ابن عمر کا مسلک ائمۂ ثلاثہ کے مطابق ذکر کیا گیا ہے) وعبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم، وبہ قال سعید بن المسیب وسعید بن جبیر وعطاء ومحمد بن سیرین وجابر بن زید ومجاہد والزہری وسفیان الثوری وطاؤس ومیمون بن مہران والضحاک وعلقمۃ والاسود وعمر بن عبدالعزیز وذر الہمدانی والاوزاعی وابن شبرمۃ والحسن بن حی۔ وقال ابن المنذر وابن حزم: الزکاۃ واجبۃ بظاہر الکتاب والسنۃ، وکان الشافعیؒ یفتی فی العراق علی انہا لا تجب الزکاۃ فیہا وتوقف بمصر وقال: ہذا مما استخیر اللہ فیہ، وعن جابر أنہ کان یری الزکاۃ فی کثیر الحلی دون قلیلہا۔ عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۳۳) باب الزکاۃ علی الاقارب۔ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[3] چنانچہ امام ترمذیؒ نے یہ روایت ابن لہیعہ ہی کے طریق سے ذکر کی ہے ۱۲ م

[4] ہذا الطریق اخرجہ احمد رضی اللہ عنہ فی مسندہ۔ انظر نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۷۱، فصل فی الذہب، احادیث زکوٰۃ الحلی) ۱۲ مرتب

اول تو یہی[1] حدیث جسے امام ترمذیؒ نے ضعیف قرار دیا ہے سنن ابی[2] داؤد میں صحیح سند کے ساتھ آئی ہے" حدثنا ابو کامل وحمید بن مسعدة المعنی ان خالد بن الحارث حدثہم نا حسین عن عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ أن امرأة اتت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ومعہا ابنة لہا وفی ید ابنتہا مسکتان[3] (حلقتان، سواران) غلیظتان من ذھب فقال لہا: أتعطین زکاة ھذا؟ قالت: لا! قال: ایسرك ان یسورك اللہ بہما یوم القیامة سوارین من نار، قال: فخلعتہما وألقتہما الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقالت: ھما للہ ولرسولہ " اس کی سند میں نہ ابن لہیعہ ہے اور یہ مثنی بن الصباح، حافظ منذریؒ مختصر سنن ابی داؤد میں فرماتے ہیں "اسنادہ لا مقال فیہ[4]" اور ابن القطانؒ اپنی کتاب (الوھم والایہام) میں فرماتے ہیں: " اسنادہ صحیح[5] "

نیز ابوداؤد[6] ہی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے " قالت: کنت ألبس

---

[1] دونوں روایات کو ایک حدیث یا ایک واقعہ قرار دینا بظاہر مشکل معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ ترمذی کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دو کنگن ان دو عورتوں نے پہن رکھے تھے اور زکوٰۃ کی ادائیگی کے سلسلہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خطاب اور عدم ادا زکوٰۃ کی صورت میں عذاب کی وعید دونوں کیلئے تھی جبکہ سنن ابی داؤد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کنگن بیٹی نے پہن رکھے تھے اور آپ کا خطاب بھی صرف اسی سے تھا۔ اس لئے بظاہر دونوں واقعات علیحدہ علیحدہ معلوم ہوتے ہیں اگرچہ دونوں ہی روایات عمرو بن شعیب کے طریق سے مروی ہیں واللہ اعلم ۱۲ مرتب

[2] (ج ۱ ص ۲۱۸) باب الکنز ما ہو؟ وزکوٰۃ الحلی، واخرجہ النسائی مسنداً ومرسلاً فی سننہ (ج ۱ ص ۳۴۳، باب زکوٰۃ الحلی) والبیہقی فی سننہ الکبری (ج ۴ ص ۱۴۰، باب سیاق اخبار وردت فی زکوٰۃ الحلی) ۱۲ مرتب

[3] (قال المنذری) المسکة محرکة واحدة المسک وہو اسورة من ذبل (جلد السلحفاة البریة او البحریة تتخذ منہ السوار والامشاط) أو قرن، أو عاج (ناب الفیل، ولا یسمی غیرنا بہ عاجا) فاذا کانت من غیر ذلک اضیفت الیہ۔ الترغیب والترہیب (ج ۱ ص ۵۵۶) الترہیب من منع الزکاة وما جاء فی زکاة الحلی ۱۲ مرتب

[4] کما نقل الزیلعیؒ فی "نصب الرایة" (ج ۲ ص ۳۷۰) فصل فی الذہب، احادیث زکوٰۃ الحلی۔ ولکن ما وجدناہ فی مظانہ من "المختصر" (المکتبة الاثریة۔ سانگلہ ہل باکستان) مع انہ قد ذکر الحدیث فی "مختصرہ" (ج ۲ ص ۱۷۵، باب الکنز ما ہو؟)

[5] زیلعی (ج ۲ ص ۳۷۰) ۱۲ م

[6] (ج ۱ ص ۲۱۸) باب الکنز ما ہو وزکوٰۃ الحلی ۱۲ مرتب

اوضاحًا[1] من ذهب، فقلت یارسول الله! أكنزهو؟ فقال: مابلغ ان تؤدی زكاته فزُكِّيَ فليس بكنز[2]؛ امام ابوداؤد نے اس پر سکوت کیا ہے جو ان کے نزدیک حدیث کے "صحیح" یا کم از کم "حسن" ہونے کی دلیل ہے[3]۔

تیسری روایت حضرت عائشہؓ کی ہے اور یہ بھی ابوداؤدؒ ہی میں مروی ہے "عن عبدالله بن شدّاد بن الهاد أنه قال دخلنا على عائشة زوج النبی صلی الله علیه وسلم فقالت: دخل علیّ رسول الله صلی الله علیه وسلم فرأى فی یدی فتخات[4] من ورق فقال: ماهذا یا عائشة؟ فقلت: صنعتهن أتزین لك یارسول الله! قال: أتؤدين زكاتهن؟ قلت: لا! اوماشاء الله، قال: هوحسبك من النار[5]"

یہ تینوں روایات مسلکِ حنفیہ پر صراحۃً دلالت کرنے کے ساتھ قوی اور نہایت صحیح ہیں۔ لہٰذا امام ترمذیؒ کا یہ فرمانا کہ اس باب میں کوئی حدیث صحیح نہیں ان کا تسامح ہے[6]۔

دوسری طرف کوئی ایسی[7] روایت موجود نہیں جو زیورات کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ کرنے پر صراحۃً دلالت کرتی ہو۔ لہٰذا اس باب میں حنفیہ کا مسلک نہایت قوی اور مضبوط ہے۔ وباللہ التوفیق۔

---

[1] اوضاح: جمع "وضح" بفتحتين، نوع من الحلی من الفضة يجعل فی القوائم الذی يقال له فی الاردية: "پازیب"۔ والمراد فی الحدیث الحلی من الذهب لأنه نسب إليه ۱۲ مرتب

[2] اس روایت کی مکمل تحقیق کیلئے دیکھئے "نصب الرایۃ" (ج ۲ ص ۳۷۱ و ۳۷۲) احادیث زکوٰۃ الحلی ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص ۲۱۸) باب الکنز ماہو و زکوٰۃ الحلی ۱۲ م

[4] الفتخات: بالخاء المعجمة جمع "فتخة" وہی حلقة (چھلّا) لافص (نگینہ) لها تجعلها المرأة فی اصابع رجليها وربما وضعتها فی يدها۔ وقال بعضهم: ہی خواتم كبار كان النساء يتختمن بها۔ الترغيب والترهيب (ج ۱ ص ۵۵۶) الترهيب من منع الزكوة وماجاء فی زكوة الحلی ۱۲ مرتب

[5] واخرجه الحاكم فی "المستدرك" (ج ۱ ص ۳۸۹) وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، والدارقطنی فی سننه (ج ۲ ص ۱۰۵ وص ۱۰۶، رقم ۱ باب زكوة الحلی) وراجع للتحقيق "نصب الراية" (ج ۲ ص ۳۷۱) ۱۲ مرتب

[6] وجوب زکوٰۃ فی الحلی کے بارے میں مزید احادیث نبویہ نیز صحابۂ کرام وتابعین عظام کے آثار اور ان تمام کی تحقیق کیلئے دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۷۲ تا ۳۷۴) احادیث زکوٰۃ الحلی ۱۲ مرتب

[7] جبکہ ائمۂ ثلاثہ کے مسلک کو ثابت کرنے کیلئے استثناء کا اثبات بھی ضروری ہے اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدری کی حدیث

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بَابُ مَاجَاءَ فِی زَکوٰۃِ الْخَضْرَاوَاتِ

عن معاذؓ أنه کتب الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یسألہ عن الخضراوات وھی البقول فقال: لیس فیھا شیئ[۱]: اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہؒ اور صاحبینؒ یہ کہتے ہیں کہ ترکاری وغیرہ پر عُشر واجب نہیں، ان کے نزدیک عُشر صرف ان چیزوں پر ہے جو سڑنے والی نہ ہوں۔[۲] ان کے برخلاف امام ابو حنیفہؒ ترکاریوں پر وجوبِ عشر کے قائل ہیں (لیکن امام صاحبؒ کے نزدیک یہ وجوبِ عشر دیانۃً ہے فیما بینہٗ و بین اللہ اور عامل کی جانب سے اس کی ادائیگی کا مطالبہ نہیں ہوگا۔ مرتب)

امام صاحبؒ کا استدلال ارشاد باری تعالیٰ "وَاٰتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ"[۳] کے اطلاق سے ہے جس میں ترکاریاں بھی شامل ہیں، نیز اگلے باب (باب ماجاء فی الصدقۃ فیما یسقی بالأنھار وغیرھا) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت بھی ان کا مستدل ہے یعنی

نوٹ: "لیس فیما دون خمسۃ اوراق من الورق صدقۃ" (اخرجہ البخاری فی صحیحہ ج ۱ ص ۱۹۶، باب لیس فیما دون خمسۃ ذود صدقۃ۔ ومسلم فی صحیحہ ج ۱ ص ۳۱۵، کتاب الزکوٰۃ۔ وآخرون) اپنے عموم کے ساتھ زیورات کے اندر بھی زکوٰۃ کے وجوب پر دال ہے بشرطیکہ وہ زیورات نصاب کی مقدار کو پہنچ گئے ہوں اور اس عموم سے زیورات کو خاص کرنے کیلئے لامحالہ دلیل کی ضرورت ہوگی اور ایسی کوئی صحیح صریح دلیل ائمہ ثلاثہ کے پاس موجود نہیں البتہ علامہ ابن الجوزیؒ نے "التحقیق" میں عافیۃ بن ایوب عن لیث بن سعد عن ابی الزبیر کے طریق سے حضرت جابرؓ کی حدیث مرفوع ذکر کی ہے یعنی "لیس فی الحلی زکوٰۃ" لیکن یہ روایت ضعیف ہے تحقیق کیلئے دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۷۴) نیز آثارِ صحابہ کیلئے دیکھئے (ص ۳۷۵) نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۱۳۸) باب من قال لا زکوٰۃ فی الحلی ۱۲ مرتب عفی عنہ

حاشیہ صفحہ ھذا

۱ خضروات جمع خضرار، سبزی ترکاری ۱۲ م

۲ اور نہ سڑنے والی چیزوں میں بھی زکوٰۃ کا وجوب مطلقاً نہیں ہے بلکہ ان کا نصاب مقرر ہے۔ اور نصاب کی تفصیل "باب ماجاء فی صدقۃ الزرع والتمر والحبوب" میں گذر چکی ہے ۱۲ مرتب

۳ سورۂ انعام، پارہ ۸ آیت ۱۴۱: اور اس میں جو حق (شرع سے) واجب ہے وہ اس کے کاٹنے کے دن (مسکینوں کو) دیا کرو ۱۲ مرتب

"فیما سقت السماء والعیون العشر وفیما سقی بالنضح (حوض) نصف العشر" نیز بخاری[1] میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فیما سقت السماء والعیون او کان عثریا[2] العشر وما سقی بالنضح نصف العشر" ان دونوں روایات میں کلمہ "ما" عام ہے جو ہر قسم کی پیداوار کو شامل ہے، اور "عثری" سے مراد وہ درخت ہیں جو کسی نہر وغیرہ کے کنارے یا ان کے قریب ہوتے ہیں اور زمین سے خود بخود پانی چوس لیتے ہیں اور انہیں سیراب کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، یہ لفظ "عاثور" سے نکلا ہے جس کے معنیٰ "کاریز" کے ہیں[3] ــــ نیز امام عبدالرزاق نے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے نقل کیا ہے "کتب عمر بن عبدالعزیز أن یؤخذ مما انبتت الارض من قلیل او کثیر العشر[4]" اس کے علاوہ مصنف[5] ابن ابی شیبہ میں ابراہیم نخعیؒ سے مروی ہے "فی کل شیٔ اخرجت الارض زکوٰۃ حتی فی عشر دستجات بقل دستجۃ بقل"

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے اس کا ایک جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہ حسن بن عمارہ کی وجہ سے ضعیف ہے، لیکن یہ جواب حنفیہ کے اصول پر درست نہیں کیونکہ حسن بن عمارہ اکثر حنفیہ کے نزدیک مقبول ہیں کما مر فی مبحث القراءۃ خلف الامام[6]۔ لہذا صحیح بات یہ ہے کہ حدیث میں مطلق وجوب عشر کی نفی مقصود نہیں بلکہ اس میں حکومت کو عشر وصول کرنے سے روکا جا رہا ہے کہ خضراوات وغیرہ

---

[1] (ج ۱ ص ۲۰۱) باب العشر فیما یسقی من ماء السماء والماء الجاری ۱۲ م

[2] بالمہملۃ والمثلثۃ المفتوحتین وکسر الراء وشدۃ التحتیۃ وہو ما یشرب بعروقہ من غیر سقی قالہ الخطابیؒ قیل: ما یسیل الیہ ماء المطر وقیل ما سقی بالعاثور، والعاثور شبہ نہر یحفر فی الارض یسقی بہ البقول والنخل والزرع۔ کذا فی حاشیۃ الشیخ احمد علی السہارنفوری علی صحیح البخاری (ج ۱ ص ۲۰۱، باب العشر فیما یسقی من ماء السماء الخ) باحالۃ "العینی" و "اللمعات" ۱۲ مرتب

[3] مزید تحقیق کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۳۴ و ۲۳۵) باب ما جاء فی الصدقۃ فیما یسقی بالانہار وغیرہا ۱۲ م

[4] مصنف عبدالرزاق (ج ۴ ص ۱۲۱ رقم ۷۱۹۶) باب الخضر، نیز دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳۹ فی کل شیٔ أخرجت الارض زکاۃ) ۱۲ مرتب

[5] (ج ۳ ص ۱۳۹، فی کل شیٔ اخرجت الارض زکاۃ) ۱۲ م

[6] دیکھئے احناف کی مستدل احادیث "حضرت جابرؓ کی حدیث" ۱۲ م

کی زکوٰۃ وصول کرنے کا اختیار مصدق کو نہیں دیا جائے گا اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ آپؐ نے یہ ارشاد حضرت معاذؓ کے جواب میں فرمایا تھا (کما ھو مصرح فی حدیث الباب) جو یمن کے حاکم تھے۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكٰوةِ مَالِ الْيَتِيْمِ[1]

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خطب الناس فقال: ألا من ولی یتیماً لہ مال فلیتجر فیہ ولا یترکہ حتی تأکلہ الصدقۃ۔ اس حدیث کی بنا پر ائمہ ثلاثہ اس بات کے قائل ہیں کہ نابالغ کے مال میں بھی زکوٰۃ واجب ہے[2]۔ ان حضرات کا استدلال حضرت عائشہؓ کے اثر سے بھی ہے "عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبیہ انہ قال کانت عائشۃ

---

[1] المراد من الیتیم ھھنا الصبی الذی لم یبلغ الحلم وان لم یمت ابواہ، کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۳۶) ۱۲ مرتب

[2] اس بارے میں ان کا استدلال حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت عائشہؓ کے آثار سے بھی ہے، تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۳۶ تا ۲۳۹) ونصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۲ و ۳۳۳) ۱۲ مرتب

[3] مؤطا امام مالکؒ (ص ۲۸۲) زکوٰۃ اموال الیتامیٰ والتجارۃ لہم فیہا۔

ان حضرات کا استدلال حضرت عمرؓ کے اثر سے بھی ہے "عن سعید بن المسیب ان عمر بن الخطابؓ قال: ابتغوا بأموال الیتامیٰ لا تأکلھا الصدقۃ"، سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۱۰، باب وجوب الزکاۃ فی مال الصبی والیتیم رقم ۴) امام بیہقیؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "ھذا اسناد صحیح ولہ شواہد عن عمرؓ"۔ لیکن صاحب "جوہر نقی" علامہ ابن الترکمانی فرماتے ہیں "قلت: کیف یکون صحیحاً ومن شرط الصحۃ الاتصال وسعید ولد لسنتین مضتین من خلافۃ عمرؓ ذکرہ مالکؒ وانکر سماعہ منہ، وقال ابن معین: رآہ وکان صغیراً ولم یثبت سماعہ منہ، واسند البیہقی فی کتاب المدخل عن مالک انہ سئل ھل ادرک ابن المسیب عمر، قال: لا ولکنہ ولد فی زمانہ، فلما کبر اکب علی المسئلۃ عن شانہ حتی کأنہ رآہ۔ ولہذا لم یخرج الشیخان لابن المسیب عن عمر شیئاً" ــــ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۱۰۷، باب من تجب علیہ الصدقۃ) ــــ ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کے اثر سے بھی ہے "أنہ کان یزکی مال الیتیم" نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۳) احادیث زکوٰۃ مال الیتیم او الصغیر ــــ نیز مصنف عبد الرزاق میں حضرت جابر بن عبد اللہ کا اثر ہے ابو الزبیر فرماتے ہیں "أنہ سمع جابر بن عبد اللہ یقول فیمن یلی مال الیتیم قال جابر: یعطی زکوٰتہ" (ج ۴ ص ۶۶ رقم ۶۹۸۱) باب صدقۃ مال الیتیم والالتماس فیہ واعطاء زکوٰتہ۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

تلبنی أنا وأخالی یتیمین فی حجرها وکانت تخرج من اموالنا الزکوٰۃ "۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور عبداللہ بن المبارکؒ کے نزدیک صبی کے مال پر زکوٰۃ نہیں، ان حضرات کا استدلال نسائیؒ[1] اور ابوداؤد[2] وغیرہ[3] کی معروف روایت سے ہے "رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتی یستیقظ وعن الصغیر حتی یکبر وعن المجنون حتی یعقل او یفیق" (اللفظ للنسائیؒ) اس میں نابالغ کو صراحۃً غیر مکلف قرار دیا گیا ہے لہٰذا اس پر نماز وغیرہ دوسرے واجبات کی طرح زکوٰۃ بھی واجب نہ ہوگی اس کے علاوہ امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا یہ قول نقل کیا ہے "لیس فی مال الیتیم زکوٰۃ"[4] اس روایت میں اگرچہ لیث بن ابی سُلیم آئے ہیں جو بعض حضرات کے نزدیک ضعیف[5] ہیں لیکن ان کے بارے میں صحیح یہ ہے کہ وہ رواۃ حسان میں سے ہیں چنانچہ

---

[1] (ج ۲ ص ۱۰۳) کتاب الطلاق، باب من لایقع طلاقہ من الازواج ۔ عن عائشۃ مرفوعاً ۱۲ مرتب

[2] (ج ۲ ص ۶۰۳) کتاب الحدود، باب فی المجنون یسرق أو یصیب حداً ۔ عن عائشۃ مرفوعاً وعن علیؓ موقوفاً ومرفوعاً ۱۲م

[3] صحیح بخاری (ج ۲ ص ۷۹۴) کتاب الطلاق، باب الطلاق فی الاغلاق والکرہ والسکران والمجنون الخ، عن علیؓ موقوفاً و(ج ۲ ص ۱۰۰۶) کتاب المحاربین من اہل الکفر والردۃ، باب لایرجم المجنون والمجنونۃ، عن علی موقوفاً ــ وجامع ترمذی (ج ۱ ص ۲۰۵) ابواب الحدود، باب ما جاء فیمن لایجب علیہ الحد، عن علی مرفوعاً ــ وسنن ابن ماجہ (ص ۱۴۷) ابواب الطلاق، باب طلاق المعتوہ والصغیر والنائم ۔ عن عائشۃ وعلیؓ مرفوعاً ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] واثر ابن مسعودؓ اخرجہ ابو عبید فی کتاب الاموال (ص ۴۵۲)، کما نقل فی "بغیۃ الالمعی" علی ذیل "الزیلعی" (ج ۲ ص ۳۳۴) وابن ابی شیبۃ فی مصنفہ (ج ۳ ص ۱۵۰، من قال لیس فی مال الیتیم زکوٰۃ حتی یبلغ) والبیہقی فی سننہ (ج ۴ ص ۱۰۸، باب من تجب علیہ الصدقۃ) کلہم من طریق لیث بن ابی سلیم عن مجاہد عن ابن مسعود ۱۲ مرتب

[5] چنانچہ امام بیہقیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں "وقد ضعفہ اہل العلم بالحدیث" سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۱۰۸، باب من تجب علیہ الصدقۃ)

اور حافظ ابن حجرؒ ان کا اس طرح تذکرہ کرتے ہیں "اللیث بن أبی سلیم بن زُنیم بالزاء والنون مصغراً، واسم ابیہ ایمن، وقیل غیر ذلک، صدوق، اختلط اخیراً ولم یتمیز حدیثہ فترک، من السادسۃ، مات سنۃ ثمان واربعین (برمز) خت (ای اخرج احادیثہ البخاری فی صحیحہ معلقاً) م (مسلم) ۴ (اصحاب السنن الاربعۃ فی سننہم) تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۱۳۸، حرف اللام رقم ۹) ۱۲ مرتب

٭ ٭ ٭

خود امام ترمذیؒ نے "باب ماجاء فی التمتع" میں ان کی حدیث کو حسن قرار دیا ہے[1] نیز ابواب الدعوات[2] میں بھی ان کی تحسین کی ہے[3]۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ مثنی بن الصباح کی وجہ سے ضعیف ہے[4] جیسا کہ امام ترمذیؒ نے ان کے ضعف کا اعتراف کیا ہے[5]۔ اور اگر بالفرض اس حدیث کو صحیح مان بھی لیا جائے تب بھی یہ ممکن ہے کہ اس حدیث میں یتیم سے مراد وہ لڑکا ہو جو بالغ تو ہو چکا ہو لیکن سمجھ بوجھ کی کمی کی وجہ سے مال اس کے حوالہ نہ کیا گیا ہو[6]۔ اس جیسی دوسری احادیث کا بھی یہی جواب ہے۔ واللہ اعلم (از استاذ محترم)

روایۃ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ!!

قولہ: وقد تکلم یحیی بن سعید فی حدیث عمرو بن شعیب وقال: ھو عندنا واہ: یحیی بن سعید کے مذکورہ قول کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں[7]:

"آن الحدیث بذلک السند واہ لا ان عمرو بن شعیب ضعیف فان الکلام فی اسنادہ

---

[1] دیکھئے ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۲) عن لیث عن طاؤس عن ابن عباسؓ قال: تمتع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ حدیث کے بعد آگے چل کر امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "حدیث ابن عباس حدیث حسن" ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے ترمذی (ج ۲ ص ۲۰۳) باب ماجاء ما یقول اذا نزل منزلاً ۱۲ مرتب

[3] نیز علامہ ہیثمیؒ لیث بن ابی سلیم کے بارے میں فرماتے ہیں "وھو ثقۃ ولکنہ مدلس" مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۶) باب فی المساجد المشرفۃ والمزینۃ۔

اس کے علاوہ جن محدثین نے ان کی تضعیف کی ہے وہ ان کے آخر عمر میں مختلط ہونے کی وجہ سے کی ہے اور امام ابوحنیفہؒ روایات کے معاملہ میں بہت محتاط تھے، لہذا ظاہر یہی ہے کہ انہوں نے اختلاط سے قبل کی روایت کو لیا ہوگا۔

حضرت ابن مسعودؓ کے اثر پر ایک اعتراض یہ بھی کیا گیا ہے کہ مجاہد کا سماع ابن مسعودؓ سے نہیں ہے علامہ بنوریؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے "اکثر روایتہ (مجاہد) عن الصحابۃ او کبار التابعین فالصحابۃ عدول ولیس فی التابعین الکبار کذوب فلا یضر الانقطاع فی مثلہ" کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۳۶ و ۲۳۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] حدیث باب اور بھی طرق سے مروی ہے اور یہ سب کے سب ضعیف ہیں دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص ۳۳۱) احادیث زکوٰۃ مال الیتیم والصغیر ۱۲

[5] نیز حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں "ضعیف اختلط بآخرہ" تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۲۸، رقم ۹۱۲) ۱۲ مرتب

[6] حدیث باب کی ایک اور توجیہ بھی کی گئی ہے جو "الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۳۷ و ۲۳۸) میں دیکھی جاسکتی ہے ۱۲ مرتب [7] معارف السنن (ج ۵ ص ۲۳۶)

"عن ابیہ عن جدہٖ" دون سائر اسانیدہٖ، فإن الشیخین قد اخرج لہ من غیر هذہ الطریق روایات"

عمرو بن شعیب کی جو روایت "عن ابیہ عن جدہٖ" کے طریق سے مروی ہو اس پر طویل کلام ہے[1] جس کا خلاصہ یہ ہے کہ محدثین کی ایک جماعت ایسی سند سے مروی روایت کو قابل استدلال نہیں سمجھتی ــــ ان حضرات محدثین کا کہنا یہ ہے کہ شعیب کا سماع اپنے دادا حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے نہیں ہے[2] ــــ لیکن یہ صحیح نہیں چنانچہ امام دارقطنی اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں؟ "وقد[3] روی عبید اللہ بن عمر العمری وهو من الائمة العدول عن عمرو بن شعیب عن ابیہ قال کنت جالسا عند عبد اللہ بن عمرو فجاء رجل فاستفتاہ فی مسئلة، فقال یا شعیب! إمض معہ إلی ابن عباس: فقد صح[4] بهذا سماع شعیب من جدہٖ عبد اللہ وقد اثبت سماعہ منہ احمد بن حنبل وغیرہ[5] ــــ نیز مستدرک حاکم[6] کی ایک روایت سے بھی شعیب کا سماع عبداللہ بن عمرو سے ثابت ہوتا ہے "عن عمرو بن شعیب عن أبیہ ان رجلاً أتی عبد اللہ بن عمرو یسألہ عن محرم الخ" امام حاکم اس روایت کو

---

[1] دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۱ و ۳۳۲) احادیث زکوٰۃ مال الیتیم ــــ اور معارف السنن (ج ۵ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) ۱۲ مرتب

[2] قال ابن حبان: لا یجوز الاحتجاج عندی بما رواہ عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ لان هذا الاسناد لا یخلو من ارسال او انقطاع وکلاهما لا یقوم بہ حجة فإن عمرو بن شعیب بن محمد بن عبداللہ بن عمرو بن العاص فاذا روی عن ابیہ عن جدہ فأراد (ای إن اراد) بجدہ محمداً فمحمد لا صحبة لہ وإن اراد عبداللہ فشعیب لم یلق عبداللہ ـ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۱) ۱۲ مرتب

[3] نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۱ و ۳۳۲) ۱۲ م

[4] غالباً یہ علامہ زیلعیؒ کا کلام ہے ۱۲ م

[5] وقال الدارقطنی: جدہ (ای جد عمرو بن شعیب) الادنی محمد ولم یدرک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وجدہ الأعلیٰ عمرو بن العاص ولم یدرکہ شعیب وجدہ الأوسط عبداللہ قد أدرکہ فاذا لم یسم جدہ احتمل ان یکون محمداً واحتمل ان یکون عمرواً فیکون فی الحالین مرسلاً، واحتمل أن یکون عبداللہ الذی ادرکہ فلا یصح الحدیث ولا یسلم من الإرسال إلا أن یقول فیہ عن جدہ عبداللہ بن عمرو ـ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۳۲) ۱۲ مرتب

[6] (ج ۲ ص ۶۵، کتاب البیوع) بکذا النقل فی المعارف (ج ۵ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) ۱۲ م

نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں " هذا احادیث تمامات رواته حافظ وهو كالذ بالیل فی صحة سماع شعیب اس محمد عن جده عبد الله بن عمرو اهـ "

یہی وجہ ہے کہ "عمرو بن شعیب الخ" کی سند سے مروی روایات کو اکثر محدثین نے صحیح اور قابل استدلال قرار دیا ہے چنانچہ حافظ عبد الغنی مصری اپنی سند سے امام بخاریؒ کے بارے میں نقل کرتے ہیں " أنه سئل أيحتج به؟ فقال: رأيت احمد بن حنبل وعلي بن المديني والحميدي و اسحاق بن راهويه يحتجون بـ "عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده" ما ترکه احد من المسلمين " اس کے بعد امام بخاریؒ نے فرمایا " من الناس بعدهم؟ " نیز حسن ابن سفیان، اسحاق بن راہویہ سے نقل کرتے ہیں " قال: عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده کأیوب عن نافع عن ابن عمر، وعد التشبیه فی نهایة الجلالة من مثل اسحاق رحمه الله)

بہرحال جمہور محدثین کے نزدیک ایسی تمام روایات صحیح اور مقبول ہیں اگرچہ بعض حضرات نے ان کی روایات کو "وجادة" قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ شعیب کا سماع اپنے دادا عبد اللہ سے ثابت نہیں بلکہ ان کے پاس اپنے دادا کا صحیفہ صادقہ موجود تھا اور وہ اس سے روایات بیان کرتے تھے۔ بہرحال جو بھی صورت ہو یہ روایات مقبول ہیں چنانچہ صحیفہ صادقہ کی روایات کئی مشہور کتبِ احادیث میں مروی ہیں[۳]۔ واللہ اعلم۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ اَنَّ الْعَجْمَاءَ جُرْحُهَا جُبَارٌ وَفِي الرِّكَازِ الْخُمُسُ

العجماء جرحها جبار[۴] "عجماء" کے معنی حیوان کے ہیں اور "جبار"

---

[۱] کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۳۸) ۱۲ مرتب

[۲] حوالۂ بالا ۱۲م

[۳] تفصیل کیلئے دیکھئے "کتابتِ حدیث عہدِ رسالت و عہدِ صحابہ میں" (ص ۶۹ تا ۷۷) ۱۲م

[۴] العجماء البهيمة وسميت العجماء لانها لا تتكلم ۱۲م

[۵] الجرح: الظاهر أنه بالفتح مصدر وبالضم اسم للمصدر ۱۲م

[۶] جبار بضم الجيم وتخفيف الباء الموحدة آخره راء، يعني ليس فيه ضمان ۔ المعارف (ج ۵ ص ۲۳۹) ۱۲م

کے معنی "ہدر" کے۔ اور مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی حیوان کسی کو زخمی کردے تو یہ زخم ہدر ہے اور اس کی دیت کسی پر واجب نہ ہوگی لیکن یہ حکم اس وقت ہے جبکہ حیوان کے ساتھ کوئی سائق نہ ہو، اور اگر کوئی سائق یا قائد ساتھ ہو تو مختلف حالات میں وہ ضامن ہوتا ہے جس کی تفصیل کتب فقہ میں موجود ہے۔ اور موٹر کا ڈرائیور ہر صورت میں ضامن ہوتا ہے۔ چاہے موٹر نے پیچھے سے نقصان پہنچایا ہو یا سامنے سے۔ تفصیل تکملہ فتح الملہم میں دیکھ لی جائے۔

پھر امام[1] شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ حیوان کا لگایا ہوا زخم اس وقت ہدر ہوگا جب اس نے دن کے وقت کسی کو زخمی کیا ہو اور اگر رات کے وقت زخمی کیا تو اس کا ضمان مالک پر آئے گا خواہ مالک جانور کے ساتھ نہ ہو کیونکہ رات کے وقت مالک کا فرض ہے کہ وہ جانور کو باندھ کر رکھے[2]

لیکن حنفیہ کے نزدیک دن اور رات کے حکم میں کوئی تفریق نہیں[3] چنانچہ حدیث باب کا عموم حنفیہ کی تائید کرتا ہے[4]

---

[1] ومذہب مالک کالشافعیۃ۔ کما نقل فی المعارف (ج ۵ ص ۲۴۰) ۱۲ م

[2] یہ تفصیل امام شافعیؒ نے ایک حدیث مرفوع سے اخذ کی ہے "عن ابن شہاب عن حرام بن سعید (لعلہ حرام بن سعد أو حرام بن ساعدۃ۔ کما فی التقریب ج ۱ ص ۱۵۷ رقم ۱۹۰) بن محیصۃ أن ناقۃ للبراء بن عازب دخلت حائط رجل فأفسدت فیہ فقضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن علی أہل الحوائط حفظہا بالنہار وأن ما أفسدت المواشی باللیل ضامن علی أہلہا" مؤطا امام مالکؒ (ص ۶۴۳) کتاب الأقضیۃ، باب القضاء فی الضواری والحریسۃ۔

سنن أبی داؤد میں یہ روایت اس طرح مروی ہے "عن حرام بن محیصۃ الانصاری عن البراء بن عازب قال کانت لنا ناقۃ ضاریۃ فدخلت حائطاً فأفسدت فیہ فکلّم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیہا فقضی ان حفظ الحوائط بالنہار علی أہلہا وأن حفظ الماشیۃ باللیل علی أہلہا، وأن علی أہل الماشیۃ ما أصابت ماشیتہم باللیل (ج ۲ ص ۵۰۲ و ص ۵۰۳، آخر حدیث فی کتاب البیوع، باب المواشی تفسد زرع قوم) نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۶۸، أبواب الاحکام، باب الحکم فیما أفسدت المواشی)۔

وأجاب عنہ الحنفیۃ بأن حرام بن محیصۃ مجہول ولم یسمع من البراء۔ کما فی المعارف (ج ۵ ص ۲۴۰) نقلاً عن فتح الباری (ج ۱۲ ص ۲۲۸)۔ (لیکن یہ جواب مخدوش ہے اس لئے کہ یہ روایت دوسری کتب حدیث کے علاوہ مؤطا امام مالک میں بھی مروی ہے ـــ کما مرّ) ۱۲ مرتب

[3] وقد ذکر الشیخ الانورؒ روایۃ للحنفیۃ عن "الحاوی القدسی" مثل قول الشافعی ـــ ولعل الحکم منوط بالعرف فلو جرت العادۃ بارسال المواشی لیلاً وحبسہا نہاراً انعکس الحکم۔ کما فی فتح الباری (ج ۱۲ ص ۲۲۹) دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۴۰ و ۲۴۱) ۱۲

والمعدن جبار " حنفیہ کے نزدیک اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کان میں گر کر ہلاک ہوجائے یا اس کو کوئی زخم آجائے تو اس کا خون ہدر ہے[1] اور صاحب معدن پر کوئی ضمان نہیں۔

لیکن امام شافعیؒ اس جملہ کا مطلب یہ بیان فرماتے ہیں کہ معدن[2] پر کوئی زکوٰۃ یعنی خمس وغیرہ نہیں ہے ، وسیأتی تفصیلہ۔

والبئر جبار " یعنی اگر کوئی شخص کنویں میں گر کر ہلاک یا زخمی ہوجائے تو وہ ہدر ہے بشرطیکہ یہ کنواں کسی نے اپنی مملوک زمین میں کھودا ہو (یا دوسرے کی زمین میں مالک کی اجازت سے کھودا ہو یا صحراء وغیرہ میں راستہ سے ہٹ کر ایسی زمین میں کھودا ہو جو کسی کی مملوک نہ ہو۔ مرتب)

وفی الرکاز الخمس " رکاز لغۃً[3] مرکوز کے معنی میں ہے اور ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو زمین میں گاڑی یا دفن کی گئی ہو۔ اس میں مدفون خزانہ باتفاق داخل ہے چنانچہ اگر کسی شخص کو کہیں سے مدفون خزانہ ہاتھ آجائے تو بالاتفاق اس کا خمس بیت المال کو دینا واجب ہے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ مدفون خزانہ مسلمانوں سے پہلے کا فروں کی ملکیت رہا ہوگا۔ لہذا وہ مال غنیمت کا ایک جزء ہے جس میں خمس واجب ہوتا ہے[4]۔

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ " رکاز " کے لفظ میں معدن بھی شامل ہے یا نہیں ؟ ہمارے نزدیک شامل ہے لہذا " وفی الرکاز الخمس " کے جملہ سے جہاں دفینۂ جاہلیت میں خمس کا ثبوت ہوگا وہیں اس سے معدن پر بھی خمس کا واجب ہونا ثابت ہوگا۔

لیکن شافعیہؒ کہتے ہیں کہ رکاز میں معدن شامل نہیں لہذا اس پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور وہ حدیث باب کے گذشتہ جملہ " المعدن جبار " کے یہی معنی بیان کرتے ہیں کہ معدن پر کچھ واجب نہیں۔

---

[1] مثلاً : رجل استاجر حافراً لاستخراج المعدن فانہار علیہ فمات فدمہ ہدر لاضمان علیہ من القود والدیۃ۔ المعارف (ج ۵ ص ۲۴۱) ۱۲ مرتب

[2] معدن اسے کہتے ہیں جو مخلوق فی الارض ہو۔ اس سے متعلق تفصیل کیلئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۰۳) باب فی الرکاز الخمس ۱۲ مرتب

[3] یہ لفظ رَکَزَ یَرْکُزُ باب " نصر " سے ماخوذ ہے اس کے معنی ہیں غرز فی الارض ونصب فیہا ۱۲ م

[4] ہذا حینما یوجد فی الکنز سمۃ الکفر لکن إن وجد فیہ علامۃ الاسلام فہو فی حکم اللقطۃ ۱۲ مرتب

اس[1] معاملہ میں حنفیہ کا مسلک لغۃً، روایۃً اور درایۃً ہر اعتبار سے راجح ہے۔

لغۃً اس لئے کہ علامہ ابن منظور افریقیؒ نے لسان[2] العرب میں ابن الاعرابی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ لفظ "رکاز" کا اطلاق مدفون خزانہ کے علاوہ معدن پر بھی ہوتا ہے اور علامہ ابن الاثیر جزریؒ بھی اسی کے قائل ہیں[3]، نیز امام ابوعبید قاسم بن سلامؒ جو بڑے پایہ کے محدث بھی ہیں اور امامِ لغت بھی، انہوں نے بھی یہی قول اختیار کیا ہے اور اپنی "کتاب الاموال" میں اسی قول کو ترجیح دی ہے کہ معدن پر خمس واجب[4] ہے۔

اور روایۃً اس لئے راجح ہے کہ اول تو حدیثِ باب میں "وفی الرکاز الخمس" کا جملہ مسلک حنفیہ کی تائید کر رہا ہے، دوسرے امام ابوعبیدؒ نے کتاب[5] الاموال میں ایک روایت نقل کی ہے "عن عبد اللہ بن عمرو ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن المال یوجد فی الخرب العادی فقال فیہ وفی الرکاز الخمس"، اس حدیث میں رکاز سے مراد سوائے معدن کے اور کچھ نہیں ہو سکتا، کیونکہ مدفون خزانہ کا ذکر "فیہ" میں آچکا ہے اور رکاز کا اس پر عطف کیا گیا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے[6]، ثابت ہوا کہ "وفی الرکاز الخمس" میں رکاز سے مراد دفینہ نہیں بلکہ معدن ہے نیز علامہ عینیؒ نے امام ابویوسفؒ کے حوالے سے حضرت

---

[1] "مسئلۃ الرکاز" ہذہ اول مسئلۃ اعترض فیہا البخاریؒ علی ابی حنیفۃؒ وذکرہ بسط "وقال بعض الناس" قال الحافظؒ فی الفتح (ج۳ ص۲۸۸، باب فی الرکاز الخمس): قال ابن التین: المراد ببعض الناس ابو حنیفۃ قلت: وہذا اول موضع ذکرہ فیہ البخاری بہذہ الصیغۃ ویحتمل ان یرید بہ ابا حنیفۃ وغیرہ من الکوفیین ممن قال بذلک وراجع لمزید التفصیل المعارف للبنوریؒ (ج۵ ص۲۴۱ وما بعدہا) والعمدۃ للعینی (ج۹ ص۱۰۰) ۱۲ مرتب

[2] (ج۷ ص۲۲۳) کما نقل فی "المعارف" (ج۵ ص۲۴۵) ۱۲ م

[3] چنانچہ فرماتے ہیں "المعدن والرکاز واحد۔ کذا فی العینی (ج۹ ص۱۰۰) باب فی الرکاز الخمس ۱۲ م

[4] ورواہ (ابوعبید) فی کتاب الاموال عن علی والزہری (ص۳۳۰ و۳۳۱)۔ کذا فی "المعارف" (ج۵ ص۲۴۵ و۲۴٦) مزید تفصیل کیلئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج۹ ص۱۰۰) باب فی الرکاز الخمس ۱۲ مرتب

[5] (ص۳۳۰، کما نقل فی المعارف (ج۵ ص۲۴٦) ۱۲ م

[6] خود امام ابوعبید مذکورہ بالا حدیث کو اپنی کتاب میں ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں "فقد تبین لنا الآن ان الرکاز سوی المال المدفون لقولہ "فیہ وفی الرکاز الخمس"، فجعل الرکاز غیر المال فعلم بہذا انہ المعدن۔ معارف السنن (ج۵ ص۲۴٦) ۱۲ م

ابوہریرہؓ کی روایت نقل کی ہے[1] "قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی الرکاز الخمس قیل: وما الرکاز یا رسول اللہ؟ قال: الذھب الذی خلقہ اللہ تعالیٰ فی الارض یوم خلقت" یہی روایت بیہقیؒ نے "المعرفۃ" میں ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے "الرکاز الذھب الذی ینبت بالارض"[2] البتہ حضرت ابوہریرہؓ کی اس روایت کو امام بیہقیؒ نے عبداللہ بن سعید مقبری کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے[3]۔ لیکن مختلف آثار سے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کو قوت حاصل ہوجاتی ہے[4]۔

نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کو یمن کا گورنر بناتے وقت جو صحیفہ لکھ کر دیا، اس میں الفاظ یہ ہیں:۔ "وفی السیوب الخمس" اس کی تشریح کرتے ہوئے علامہ ابن اثیر جزریؒ لکھتے ہیں:۔ والسیوب الرکاز، وھو المال المدفون فی الجاھلیۃ، او المعدن، جمع سیب، وھو العطاء، لأنہ من فضل اللہ تعالیٰ علیٰ من اصابہ، وقیل: السیوب عروق من الذھب والفضۃ تسیب فی المعدن، ای تجری فیہ" (منال الطالب لابن الاثیرؒ۔ ص ۴۷) وراجع للحدیث غریب الحدیث لأبی عبید (ج ۱ ص ۲۱۱)۔

اور درایۃً حنفیہ کا مسلک اس لئے راجح ہے کہ کنز مدفون پر خمس واجب ہونے کی علت معدن میں بھی پائی جاتی ہے اور وہ علت یہ ہے کہ کنز مدفون (اِن وجد فیہ سمۃ کفر) کو مشرکین کا مال شمار کیا گیا ہے اور مالِ غنیمت میں شمار کرکے دوسرے غنائم کی طرح اس پر بھی خمس واجب کیا گیا ہے یہی علت معدن میں بھی موجود ہے۔

---

[1] عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۰۳) باب فی الرکاز الخمس ۱۲ م

[2] عینی (ج ۹ ص ۱۰۳) باب فی الرکاز الخمس، نیز امام دارقطنی نے "علل" میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے "الرکاز الذی ینبت علی وجہ الارض"۔ البتہ اس حدیث پر امام دارقطنی نے کلام کیا ہے۔

نیز حمید بن زنجویہ نسائیؒ نے اپنی کتاب الاموال میں حضرت علیؓ بن ابی طالب کے بارے میں نقل کیا ہے "انہ جعل المعدن رکازاً واوجب فیہ الخمس۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۰۳)

اس کے علاوہ مکحولؒ نقل کرتے ہیں "ان عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ جعل المعدن بمنزلۃ الرکاز فیہ الخمس"۔ امام بیہقیؒ نے اس پر انقطاع کا اعتراض کیا ہے ـــ دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۱۵۴) باب من قال المعدن رکاز فیہ الخمس۔ اگرچہ امام بیہقیؒ نے اس پر انقطاع کا اعتراض کیا ہے پھر بھی اس سے مسلک حنفیہ کی تائید بہرحال ہوجاتی ہے، بلکہ علامہ عینیؒ نے تو اسے بیہقی ہی کے حوالہ سے بغیر کسی کلام کے بطور تائید واستدلال ذکر کیا ہے۔ دیکھئے عمدہ (ج ۹ ص ۱۰۳) ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ وہ فرماتے ہیں "انما رواہ عبداللہ بن سعید المقبری وعبداللہ قد اتقی الناس حدیثہ فلا یجعل خبر رجل قد اتقی الناس حدیثہ حجۃ"۔ بیہقی (ج ۴ ص ۱۵۲) ۱۲ مرتب

[4] جس کی کسی قدر تفصیل پچھلے حاشیہ میں آچکی ہے ۱۲ م

امام شافعیؒ کے پاس اپنے مسلک پر استدلال کے لئے صرف ایک محتمل روایت ہے وہ ہے "المعدن جبارٌ" جس کا مطلب وہ یہ بتاتے ہیں کہ معدن پر زکوٰۃ نہیں [1] لیکن "المعدن جبارٌ" کی یہ تفسیر حدیث کے سیاق وسباق کے خلاف ہے کیونکہ اس جملہ سے پہلے بھی اور اس جملہ کے بعد بھی دیت کے احکام کا بیان ہو رہا ہے [2] جس کا تقاضا یہ ہے کہ "المعدن جبارٌ" کا بھی یہی مطلب ہو کہ معدن میں گر کر ہلاک یا زخمی ہونا ہدر ہے ۔ اس کے علاوہ بعض معدن ایسی ہیں جن پر امام شافعیؒ بھی وجوب خمس کے قائل ہیں ۔ مثلاً معدنِ ذہب اور معدن فضہ [3] ، گویا "المعدن جبارٌ" کی خود اپنی بیان کردہ تفسیر کے عموم پر شافعیہ کا عمل نہیں ہے ، اس کے برخلاف حنفیہ کی تفسیر کو اگر اختیار کیا جائے تو اس پر کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا ۔ اب صرف ایک سوال رہ جاتا ہے کہ "وفی الرکاز الخمس" کا ماقبل کے جملوں سے کیا ربط ہے ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جب آپؐ نے "المعدن جبار" فرمایا تو اس سے کسی کو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ اس کے معنی یہ ہوں کہ معدن پر کچھ واجب نہیں جیسے کہ امام شافعیؒ کو اسی معنی کا مغالطہ لگا ہے اس وہم کو دور کرنے کے لئے آپؐ نے "وفی الرکاز الخمس" کا اضافہ فرمایا ۔ واللہ سبحانہ اعلم ۔

فائدہ اسلام نے مقادیر زکوٰۃ کی تعیین میں اس بات کا خیال رکھا ہے کہ جس مال کے حصول میں جتنی دشواری ہو اس پر زکوٰۃ اتنی ہی کم واجب ہو ، چنانچہ سب سے سہل الحصول مال کنز مدفون یا معدن ہے ، لہٰذا اس پر سب سے زیادہ شرح عائد کی گئی ہے یعنی خمس [4] ، پھر اس سے کچھ زیادہ مشقت اس زرعی پیداوار کے حصول میں ہوتی ہے جو بارانی زمین میں اگائی گئی ہو چنانچہ اس پر

---

[1] ثم قال الشافعیۃ لو کان فی المعدن الخمس ایضا لوقع التعبیر بقولہ: "وفیہ الخمس" بالضمیر ، ولم تکن حاجۃ الی اعادۃ لفظ "الرکاز" ویقول الحنفیۃ: المعدن خاص لا یشتمل دفین الجاہلیۃ ، فکان حق التعبیر أن یقال: "وفی الرکاز الخمس" لکی یشتمل المخلوق والمدفون معًا ۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۴۳) ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ اس سے پہلے کا جملہ ہے "العجماء جرحہا جبار" یعنی جانور کا لگایا ہوا زخم ہدر ہے ۔ اور اس کے بعد کا جملہ ہے "البئر جبار" یعنی اگر کوئی شخص کنویں میں گر کر ہلاک یا زخمی ہو جائے تو وہ ہدر ہے ۱۲ مرتب

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے عینیؒ (ج ۹ ص ۱۰۳) ومعارف السنن (ج ۵ ص ۲۴۶) ۱۲ م

[4] کما فی حدیث الباب ۱۲ م

اس سے کچھ کم شرح یعنی عشر لگایا گیا[1]، پھر اس سے کچھ زیادہ مشقت اس زمین کی زرعی پیداوار میں ہوتی ہے جو کنویں وغیرہ سے سیراب کی جاتی ہے چنانچہ اس پر اس سے بھی کم شرح یعنی بیسواں حصہ مقرر کیا گیا[2] اور سب سے زیادہ مشقت نقد روپیہ کے حصول میں ہوتی ہے اس لئے اس پر سب سے کم شرح عائد کی گئی ہے یعنی چالیسواں حصہ[3]۔ واللہ اعلم

بَابُ مَاجَاءَ فِى الْخَرْصِ[4]

إذا خرصتم فخذوا: خرص کے لغوی معنی اندازہ لگانے کے ہیں، اور کتاب الزکوٰۃ کی

---

[1] چنانچہ پیچھے حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع روایت گذر چکی ہے "فیما سقت السماء والعیون العشر"۔ (ترمذی ج ۱ ص ۱۰۹، باب ماجاء فی الصدقۃ فیما یسقی بالانہار وغیرہا) ۱۲ م

[2] چنانچہ پیچھے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت مرفوعہ میں گزر چکا ہے" وفیما سقی بالنضح ففیہ نصف العشر" یعنی جسے ڈول وغیرہ سے سیراب کیا گیا ہو اس میں نصف عشر ہے۔ (ترمذی ج ۱ ص ۱۰۹، باب ماجاء فی الصدقۃ فیما یسقی بالانہار وغیرہا) ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ پیچھے حضرت علیؓ کی روایت مرفوعہ گذر چکی ہے" فاذا بلغت مائتین ففیہا خمسۃ دراہم (ترمذی ج ۱ ص ۱، باب ماجاء فی زکوٰۃ الذہب والورق) ۱۲ م

[4] اتفق کل من الائمۃ الاربعۃ علی عدم جواز الخرص فی المزارعۃ وعلی عدم الجواز فی المساقاۃ فلا یجوز الخرص بین المالک والمزارع ولا بین المالک والمساقی۔ وانما الخلاف فی الخرص علی ارباب الثمار، ببعث رجل من جہۃ بیت المال۔
فذہب الیہ الحجازیون مع الخلاف بینہم ایضاً علی وجوہ کثیرۃ۔
فقیل واجب وقیل مستحب۔ وہل یختص بالنخل؟ أو یلحق بہ العنب؟ أو یعم کل ما ینتفع بہ رطباً وجافاً؟ وہل یمضی قول الخارص أو یرجع ما آل إلیہ الحال بعد الجفاف؟ الاول قول مالک وطائفۃ، والثانی قول الشافعیؒ واتباعہ۔ وہل یکفی خارص واحد عارف ثقۃ أو لابد من اثنین، قولان للشافعی۔ وہل ہو اعتبار أو تضمین؟ کذلک قولان للشافعیؒ۔ وہل یحاسب اصحاب الزرع والثمار بما أکلوا قبل الجذاذ أم لا؟ وہل یؤخذ قدر العواری والضیف وما فی معناہ ام لا؟ وہل إذا غلط الخارص ماذا الحکم بہ؟ ہل یؤخذ بقولہ أم لا؟ وہل یلزم الخارص أن یترک الثلث او الربع ام لا؟ قیل بالاول قال احمدؒ واسحاقؒ واللیثؒ وبالثانی مالکؒ والشافعیؒ۔ فہذہ وجوہ ثمانیۃ خلافیۃ بین الفقہاء، راجع للتفصیل المعارف (ج ۵ ص ۲۴۷ و ۲۴۸) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

اصطلاح میں اس کا مطلب یہ ہے کہ حاکم کھیتوں اور باغوں میں پھلوں کے پکنے سے پہلے ایک آدمی بھیجے جو یہ اندازہ لگائے کہ اس سال کتنی پیداوار ہورہی ہے۔[1]

پھر امام احمدؒ کے نزدیک خرص کا حکم یہ ہے کہ اندازہ سے جتنی پیداوار ثابت ہو اتنی پیداوار کا عشر اسی وقت پہلے سے کٹے ہوئے پھلوں سے وصول کیا جاسکتا ہے۔

لیکن امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ محض اندازہ سے عشر نہیں وصول کیا جاسکتا بلکہ پھلوں کے پکنے کے بعد دوبارہ وزن کرکے حقیقی پیداوار معیّن کی جائے گی اور اُس سے عشر وصول کیا جائے گا مالکیہ کا مسلک بھی شافعیہ کے مطابق ہے اور امام ابوحنیفہؒ سے اس بارے میں کوئی روایت مروی نہیں لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ قواعد سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس بارے میں حنفیہ کا مسلک بھی شافعیہ کے مطابق ہے۔[5]

امام احمدؒ کا استدلال حدیث باب میں "إذا خرصتم فخذوا" کے الفاظ سے ہے، نیز اسی باب میں عتاب بن اسیدؓ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی زکوٰۃ الکرم انہا تخرص کما یخرص النخل ثم تؤدی زکوٰتہ زبیباً کما تؤدی زکوٰۃ النخل تمراً"۔

جمہور کا استدلال اُن احادیث سے ہے جن میں بیع مزابنہ[2] سے منع کیا گیا ہے اور یہ احادیث صحیح اور تقریباً مشہور کے درجہ میں[3] ہیں جبکہ اس باب کی بیشتر احادیث سنداً متکلم فیہ[4] ہیں لہذا

---

[1] قال ابن قدامۃ فی المغنی (ج ۲ ص ۷۰۶، باب زکوٰۃ الزروع والثمار، فصل الخرص) وشروعیتہ عند بدو الصلاح؛ وقال اہل الرأی: الخرص ظن وتخمین لا یلزم بہ حکم وانما کان الخرص تخویفاً للأکرۃ لئلا یخونوا، فاما أن یلزم بہ حکم فلا۔ ۱۲ مرتب

[2] مزابنہ درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کو کٹی ہوئی کھجوروں کے عوض میں فروخت کرنے کو کہتے ہیں ۱۲ م

[3] چنانچہ مزابنہ کی ممانعت کے بارے میں حضرت ابوسعید خدریؓ، حضرت انسؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایات صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۹۱، کتاب البیوع، باب بیع المزابنۃ) میں دیکھی جاسکتی ہیں، نیز ترمذی (ج ۱ ص ۱۸۱، ابواب البیوع، باب ماجاء فی النہی عن المحاقلۃ والمزابنۃ) میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے "نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المحاقلۃ والمزابنۃ"۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] دیکھئے ترمذی (ج ۱ ص ۸۰) اس موضوع سے متعلق احادیث اور ان کی اسناد کی تحقیق کا موقعہ نہ مل سکا۔ ۱۲ مرتب

[5] کذا یفہم من معارف السنن (ج ۵ ص ۲۲۷) ولکن ینبغی ان یلاحظ ما ذکرہ الخطابی فی معالم السنن (ج ۲ ص ۲۱۲) حیث ذکر أن مذہب الشافعیؒ ان المقدار المخروص ہو المعتبر، غیر أنہ یؤخذ عند الجذاذ فلیتنبہ ۱۲ از استاذ محترم زید مجدہم

ان کی وجہ سے مزابنہ کی صحیح اور صریح احادیث کو نہیں چھوڑا جا سکتا بالخصوص جبکہ وہ ایک اصلِ کلی[1] پر مشتمل ہوں۔

پھر خرص کا فائدہ صرف یہ ہے کہ حکومت کو پہلے سے اندازہ ہو جائے کہ اس سال کتنی پیداوار ہوئی ہے اور اس پر کتنا عشر واجب ہوگا نیز اس طرح مالکوں کے پیداوار کو چھپانے کا سدِ باب بھی ہو جاتا ہے۔

ودعوا الثلث فإن لم تدعوا الثلث فدعوا الربع : اس جملہ کا مطلب ہر فقیہ نے اپنے اپنے مسلک کے مطابق بیان کیا ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک اس کا مطلب[2] یہ ہے کہ جب خرص کے ذریعہ عشر وصول کیا جا رہا ہو تو اندازہ سے جتنی پیداوار ثابت ہوئی ہو عشر وصول کرتے وقت اس میں سے ایک تہائی یا ایک چوتھائی چھوڑ کر باقی کا عشر وصول کرنا چاہیئے کیونکہ ایک تو اندازہ میں غلطی کا احتمال ہے دوسرے یہ بھی ممکن ہے کہ پھلوں کے پکتے پکتے کچھ مقدار خراب ہو جائے لہٰذا احتیاطاً ایک تہائی یا ایک چوتھائی چھوڑ کر باقی سے عشر وصول کیا جائے گا۔

اور[3] ابن عربی مالکیؒ اس کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ جب خرص کے بعد پھل پک جائیں

---

[1] وہ یہ کہ بیع مزابنہ لازماً تخمینہ ہی سے ہو سکتی ہے جس میں تفاضل کا احتمال ہے جو ربا ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے اور خرص میں بھی یہی صورت ہے واللہ اعلم ۱۲ مرتب

[2] تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۵۰) ۱۲ مرتب

[3] ذکر الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص ۲۷۴، باب خرص التمر) عن مالکؒ والشافعیؒ أنہ لا یترک لہم شیئ فکانہما لم یریا العمل بہذا الحدیث (ای حدیث الباب)۔ قال الشیخ (الأنور) الشافعیؒ یری العمل لعلہ لم یقف علیہ الحافظؒ وذکرنا ہو المشہور عن الشافعیؒ کما یدل علیہ لفظہ فی الفتح، والقول بہ (ای قول العمل بحدیث الباب) حکاہ الماوردی، قال فی شرح المہذب (ج ۵ ص ۴۷۹) لکن فی حکایۃ الماوردی أنہ یترک الثلث أو الربع، کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۵۰)

جس کا مطلب یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی تخمینہ لگاتے ہوئے ایک تہائی یا چوتھائی کو عشر سے مستثنیٰ کر دیا جائے گا اگرچہ بقول حافظؒ امام شافعیؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ خرص کے وقت کسی مقدار کو مستثنیٰ نہیں کیا جائے گا ۱۲ مرتب

٭ ٭ ٭

اور عشر وصول کرنے کا وقت آجائے تو زمیندار یا کاشتکار نے جتنی مؤونت پیداوار کے لئے اٹھائی ہو اس کو مستثنیٰ کرکے باقی پر عشر لگایا جائے گا اور چونکہ اُس دور میں مؤونت عموماً پیداوار کا ثلث یا رُبع ہوتی تھی اس لئے اس مقدار کا ذکر کر دیا گیا۔

صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مؤونت کی مقدار تو عشر سے مستثنیٰ نہیں ہوتی البتہ اتنی مقدار مستثنیٰ ہوتی ہے جتنی مالکِ زرع اور اس کے اہل وعیال کے گذارہ کے لئے کافی ہو اور یہ مقدار چونکہ ثلث یا رُبع کے مساوی ہوتی تھی اس لئے خاص طور پر ثلث یا رُبع کا ذکر کر دیا گیا۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ پیداوار کی کوئی مقدار عشر سے مستثنیٰ نہیں لہٰذا ان کے نزدیک اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ جس وقت پیداوار کا اندازہ لگایا جا رہا ہو تو اندازہ لگانے میں حقیقی مقدار سے ایک تہائی یا ایک چوتھائی کم کا اندازہ لگانا چاہئے کیونکہ پھلوں کے پکنے تک اتنی مقدار کے سوکھ جانے یا جھڑ جانے کا احتمال ہے۔

مالکیہ میں سے ایک جماعت کے نزدیک حدیث باب کے مذکور بالا جملہ کا مطلب یہ ہے کہ ایک تہائی یا چوتھائی مقدار کے بارے میں مالک کو یہ اختیار ہے کہ وہ خود فقراء کو دے اور اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ اس مقدار کو بھی بیت المال کے سپرد کر دے۔ واللہ اعلم

بَابٌ فِي الْمُعْتَدِي فِي الصَّدَقَةِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: المعتدي في الصدقة كمانعها۔

صدقہ عامل اور مالک کے درمیان دائر ہوتا ہے، چنانچہ صدقہ سے متعلق ان دونوں کی کچھ ذمہ داریاں ہیں اب اگر عامل حق سے زائد طلب کرے یا عمدہ ترین چیز کا مطالبہ کرے تو ایسا عامل مانعِ[2] زکوٰۃ کے حکم میں ہے۔ چنانچہ مانعِ زکوٰۃ کی طرح یہ بھی گنہگار[3] ہوگا، حدیث باب میں

---

[1] خرص سے متعلق مباحث کی تفصیل کیلئے دیکھئے (۱) المغنی لابن قدامہ (ج۲ ص ۷۰۶ تا ۷۰۰) باب زکوٰۃ الزروع والثمار

(۲) فتح الباری (ج۳ ص ۳۷۱ تا ۳۷۴) باب خرص التمر

(۳) عمدۃ القاری (ج۹ ص ۶۴ تا ۶۹) باب خرص التمر ۱۲ مرتب

[2] مانعِ زکوٰۃ سے مراد وہ شخص ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہو چکی ہو لیکن وہ ادا نہ کرتا ہو ۱۲ م

[3] اس لئے کہ حدود اللہ سے تجاوز کرنے میں دونوں شریک ہیں ۱۲ م [4] شرح باب از مرتب ۱۲

« المعتدی فی الصدقة » سے یہی عامل مراد ہے۔

بعض حضرات نے کہا کہ " المعتدی فی الصدقة " سے مراد وہ عامل ہے جو صدقہ وغیرہ غیر مستحق پر خرچ کردیتا ہے لیکن پہلے والے معنی زیادہ انسب ہیں یعنی " من یاخذ ما لیس له حق " وجہ یہ ہے کہ حدیثِ باب میں عامل بغیر الحق کا تذکرہ ہے جس کا تقابل عامل بالحق کے ساتھ ہے اور عامل بالحق کا تذکرہ پچھلے باب میں حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے یعنی " العامل علی الصدقة بالحق کالغازی فی سبیل اللہ حتی یرجع إلی بیته " اس روایت میں عامل بالحق سے مراد " من یأخذ ما له حق " ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ حدیثِ باب میں " المعتدی " سے مراد " من یأخذ ما لیس له حق " ہو (تاکہ تقابل واضح ہوجائے) نہ کہ " الذی یعطیها غیر مستحقها " اس لئے کہ اگر " المعتدی " سے یہ دوسرے والے معنی مراد ہوں تو اس کا تعلق عامل اور فقیر سے ہوگا جبکہ عامل بالحق کا تعلق مالک سے ہے اس طرح تقابل درست نہ ہوسکے گا، اس کے برعکس اگر " المعتدی " کے معنی " من یأخذ ما لیس له حق " کے ہوں تو اس کا تعلق بھی عامل اور مالک سے ہوگا جیسا کہ عامل بالحق کا تعلق بھی مالک سے ہی قائم ہے۔

پھر حدیثِ باب میں " معتدی فی الصدقة " کو جو مانع زکوٰۃ کے مشابہ قرار دیا گیا ہے اس کی وجہ مشابہت یہ ہے کہ عامل اگر کبھی منتخب ترین مال زکوٰۃ میں وصول کرلے یا حق سے زیادہ لے لے تو اس میں اس کا خطرہ ہوتا ہے کہ مالک گھبرا کر اگلے سال زکوٰۃ ہی نہ ادا کرے اور زکوٰۃ کی وصولیابی سے عامل کی یہ زیادتی فقراء کی محرومی کا سبب بن جائے، ظاہر ہے کہ یہ محرومی عامل کی زیادتی کی وجہ سے ہوئی جس کی وجہ سے عامل مانع زکوٰۃ کے درجہ میں آجائے گا اور یہ کہنا درست ہوگا " المعتدی فی الصدقة کمانعها " واللہ اعلم[۲] (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَاجَاءَ فِي رِضَى الْمُصَدِّقِ

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: اذا اتاکم المصدق فلا یفارقنکم الا عن رضیً " اسلام نے زکوٰۃ کی ادائیگی اور اس کی وصولیابی کے سلسلے میں عامل اور مالک دونوں کو

---

[۱] یعنی " ... فی ... علی ... باِیْ " ...

[۲] اس باب کی تشریح عارضۃ الاحوذی (ج ۳ ص ۱۴۵ و ۱۴۶) اور معارف السنن (ج ۵ ص ۲۵۲) سے ماخوذ ہے۔ مرتب

کچھ آداب سکھائے ہیں، چنانچہ جہاں عامل کو ظلم و زیادتی سے رُکنے اور حق و انصاف کے ساتھ زکوٰۃ وصول کرنے کا حکم دیا گیا ہے[1] وہیں اصحاب اموال کو اس کی تلقین کی گئی ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی میں وسیع القلبی اور وسیع الظرفی کا مظاہرہ کریں اور مصدق یعنی عامل کو بہرصورت راضی رکھیں. کما یدل علیہ حدیث الباب۔

حدیثِ باب کا مطلب امام شافعیؒ نے یہ بیان کیا ہے " أن یوفوہ طائعین ویلقونہ بالترحیب لا أن یؤتوہ من أموالهم ما لیس علیهم[2] "

لیکن اس مضمون کی متعدد احادیث سے امام شافعیؒ کے بیان کردہ مطلب کی تردید ہوتی ہے چنانچہ سنن[3] ابی داؤد میں حضرت جابر بن عتیک سے مروی ہے " أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال سیأتیکم رکیب (سعاۃ وعمال الزکوٰۃ) مبغضون (ای الذین تبغضونهم) فإذا جاءوکم فرحبوا بهم (ای قولوا لهم مرحبًا) وخلوا بینهم وبین ما یبتغون (ای لا تمنعوهم) فإن عدلوا فلأنفسهم وإن ظلموا فعلیها وأرضوهم فإن تمام زکوٰتکم رضاهم الخ ___ اور جریر بن عبداللہ سے مروی ہے " قال[4]: جاء ناس یعنی من الأعراب إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقالوا إن ناسًا من المصدقین یأتونا فیظلمونا قال فقال أرضوا مصدقیکم قالوا یا رسول اللہ وإن ظلمونا؟ قال أرضوا مصدقیکم زاد عثمان " وإن ظلمتم " ___ نیز سنن ابی داؤد[5] میں بشیر بن الخصاصیۃ کی روایت ہے " قال: قلنا إن أهل الصدقۃ یعتدون علینا أفنکتم من أموالنا بقدر ما یعتدون علینا؟ فقال: لا "

یہ تمام روایات اس پر دال ہیں کہ ارباب اموال کو بہرصورت مصدق کو خوش رکھنا چاہئے

---

[1] چنانچہ پچھلے دو باب یعنی " باب ما جاء فی العامل علی الصدقۃ بالحق " اور " باب فی المعتدی فی الصدقۃ " انہی باتوں سے متعلق تھے ۱۲ مرتب

[2] کذا فی المعارف للبنوریؒ (ج ۵ ص ۲۵۵) ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص ۲۲۴، باب رضی المتصدق ۱۲ م

[4] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲۴) باب رضی المتصدق ۱۲ م

[5] (ج ۱ ص ۲۲۴) باب رضی المتصدق ۱۲ م

اور اس کی زیادتیوں کو برداشت کرنا چاہئے۔ غالبًا انہی روایات کی وجہ سے امام بیہقیؒ نے بھی اس سلسلہ میں امام شافعیؒ کا قول اختیار نہیں کیا بلکہ اس کی تردید کی ہے[2]۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب[5] ما جاء ان الصدقة تؤخذ من الاغنياء فترد على الفقراء

قدم علینا مصدق النبي صلى الله عليه وسلم فأخذ الصدقة من أغنيائنا فجعلها في فقرائنا ؛

ایک شہر سے دوسرے شہر زکوٰۃ کی منتقلی کا حکم

حدیثِ باب کا ظاہر اس پر دلالت کر رہا ہے کہ جس شہر اور جس علاقہ سے زکوٰۃ لی جائے اسی شہر اور اسی علاقہ کے فقراء پر صرف کی جائے کسی دوسرے شہر اور دوسری بستی میں نہ بھیجی جائے۔

پھر زکوٰۃ کی یہ منتقلی امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہی نہیں الا یہ کہ اس علاقہ میں کوئی مستحق زکوٰۃ نہ ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک بھی زکوٰۃ منتقل نہیں کی جائے گی اور اگر منتقل کردی گئی تو بھی درست ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک زکوٰۃ و صدقات کی منتقلی جائز ہے البتہ اولیٰ یہی ہے کہ ایک علاقہ کی زکوٰۃ بلاضرورت دوسرے علاقہ کی طرف منتقل نہ کی جائے، لیکن اگر دوسرے شہر کے فقراء کی احتیاج شدید ہو یا اس شخص کے اپنے اعزہ و اقرباء غریب اور مستحق زکوٰۃ ہوں اور وہ کسی دوسرے شہر یا ملک میں رہتے ہوں تو اپنی زکوٰۃ ان کو بھیج سکتا ہے بلکہ اس دوسری صورت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دوہرے اجر و ثواب کی بشارت دی ہے[3]، ایک اجر قرابت

---

[1] کما نقل فی المعارف (ج ۵ ص ۲۵۵) ۱۲ م

[2] واستصار الی الطیب فی شرحہ للشافعیؒ بحدیث من سئل نوتہب فلا یعطہ لیس بذاک فانہ لا یقادم تلک الروایات ولم اقف علی حال حدیثہ واللہ اعلم۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۵۷ و ۲۵۶) ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۹۸) باب الزکوٰۃ علی الزوج والایتام فی الحجر، کتاب الزکوٰۃ و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۲۳) باب فضل النفقۃ والصدقۃ علی الاقربین الخ ۱۲ مرتب

[5] شرح باب از مرتب ۱۲

٭ ٭ ٭

کی اور دوسرا اجر صدقہ کی۔ واللہ اعلم۔[1]

"کنت غلاما يتيما فأعطاني منها قلوصا"، قلوص بفتح القاف جوان اونٹنی لمبی ٹانگوں والی اونٹنی یا وہ اونٹنی جس پر پہلی مرتبہ سواری کی جائے، جمع قلائص۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب من تحل له الزكوة

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من سأل الناس وله مايغنيه جاء يوم القيامة ومسئلته في وجهه خموش[2] او خدوش او كدوح، قيل يارسول الله! ومايغنيه؟ قال خمسون درهما أو قيمتها من الذهب؟

جس شخص کے پاس بقدر نصاب مال موجود ہو اور وہ مال نامی بھی ہو تو اس پر سال گزرنے پر زکوٰۃ واجب ہے اور ایسے شخص کیلئے زکوٰۃ لینا جائز نہیں۔

اور جس شخص کے پاس مال تو بقدر نصاب ہو لیکن وہ نامی نہ ہو ایسے شخص پر زکوٰۃ واجب نہیں لیکن اس کے لئے زکوٰۃ لینا بھی جائز نہیں، اور اس پر قربانی اور صدقۃ الفطر واجب ہے۔

اور جس شخص کے پاس مال غیر نامی بھی بقدر نصاب نہ ہو اس کے لئے زکوٰۃ وصول کرنا

---

[1] اعلم ان حدیث معاذ (جو پیچھے "باب ماجاء فی کراہیۃ اخذ خیار المال فی الصدقۃ" کے تحت گزر چکی ہے — ترمذی ج ۱ ص ۱۰۸) "ان اللہ افترض علیہم صدقۃ اموالہم تؤخذ من اغنیائہم و ترد علی فقرائہم" لیس نصاً فی فقراء البلاد لان الضمیر راجع الی فقراء المسلمین لا الی اہل الیمن۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۵۶) بتغیر من المرتب۔

[2] خُمُوش: یہ خمش کی جمع ہے جس کے معنی خراش کے ہیں۔

خُدُوش: یہ خدش کی جمع ہے اس کے معنی بھی خراش کے ہیں۔

کُدُوح: یہ کدح کی جمع ہے اس کے معنی بھی خراش اور زخم کے ہیں۔

ثم کلمۃ "أو" قیل للشک من الراوی وقیل: ہی فی الروایۃ نفسہا للتنویع (فیکون محمولاً علی اختلاف الاحوال)، وفی البعض زیادۃ وشدۃ لیست فی الآخر، ویستفاد من "النہایۃ" و"اللسان" وغیرہما من معاجم اللغۃ ان الخمش فوق الخدش، فالخدش قشر الجلد بالعود ونحوہ والخمش یرادفہ ویطلق علی خدش الوجہ خاصۃ وعلی الجرح ایضاً والکدح: العض۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۶۰) ۱۲ مرتب

ع شرح باب از مرتب ۱۲

جائز ہے لیکن سوال کرنا اس کے لئے بھی جائز نہیں جب تک کہ اس کے پاس "قوت یوم و لیلۃ" موجود ہو، البتہ جس شخص کے پاس ایک دن اور ایک رات کی غذا کا بھی انتظام نہ ہو تو اس کے لئے سوال کرنا جائز ہے، یہ حنفیہ کا مسلک ہے۔

البتہ امام احمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ جس شخص کے پاس پچاس درہم سے کم ہوں اس کیلئے سوال جائز ہے۔[1] وہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے "و ما یغنیہ" کی تفسیر "خمسون درھمًا" سے کی ہے۔[2] اور ہماری دلیل ابوداؤدؒ کی روایت ہے جس میں مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا "وما الغنی الذی لا ینبغی معہ المسألۃ قال: قدر ما یغدیہ و یعشیہ"[3] نیز اگلے باب (باب ماجاء من لا تحل لہ الصدقۃ) میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث مرفوع مروی ہے "لا تحل الصدقۃ لغنی ولا لذی مرۃ سوی"[4] ذی مرۃ کے معنی صاحب قوت اور "سوی" کے معنی سلیم الاعضاء کے ہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ تندرست اور توانا شخص کے لئے کسی حال میں بھی

---

[1] قال ابن قدامۃ: واختلف العلماء فی الغنی المانع من اخذہا. ونقل عن احمدؒ فیہ روایتان: أظہرہما: أنہ ملک خمسین درہماً أو قیمتہا من الذہب، او وجود ما تحصل بہ الکفایۃ علی الدوام من کسب أو تجارۃ أو عقار أو نحو ذلک، ولو ملک من العروض أو الحبوب أو السائمۃ أو العقار ما لا تحصل بہ الکفایۃ لم یکن غنیاً وان ملک نصاباً. ہذا الظاہر من مذہبہ وہو قول الثوری والنخعی وابن المبارک وإسحاق۔

والروایۃ الثانیۃ: ان الغنی ما تحصل بہ الکفایۃ. فاذا لم یکن محتاجاً حرمت علیہ الصدقۃ وان لم یملک شیئاً وان کان محتاجاً حلت لہ الصدقۃ وان ملک نصاباً والأثمان وغیرہا فی ہذا سواء، وہذا اختیار أبی الخطاب و ابن شہاب العکبری وقول مالک والشافعی ـــ المغنی (ج ۲ ص ۶۶۱ و ۶۶۲) منع اعطاء الغنی الزکاۃ وتعریفہ ۱۲ مرتب

[2] (ج ۱ ص ۲۳۰) باب من یعطی من الصدقۃ وحد الغنی ۱۲ م

[3] یہ الفاظ بیہقی کی روایت میں مروی ہیں۔ ابوداؤد میں اسی مقام پر نفیلی سے یہ الفاظ بھی مروی ہیں "ان یکون لہ شبع یوم ولیلۃ أو لیلۃ ویوم" حوالۂ بالا ۱۲ م

[4] واخرجہ ابوداؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۲۳۱) باب من یعطی من الصدقۃ وحد الغنی ـــ والحاکم فی مستدرکہ (ج ۱ ص ۴۰۷) باب من تحل لہ الصدقۃ ـــ امام حاکم اس روایت کو نقل کرکے فرماتے ہیں "ہذا حدیث علی شرط الشیخین و لم یخرجاہ" اور علامہ ذہبیؒ تلخیص مستدرک میں فرماتے ہیں "علی شرطہما" ۱۲ مرتب

سوال جائز نہیں لیکن ابوداؤد کی حدیث نے اس میں تخصیص پیدا کردی اور سوال صرف اس شخص کے لئے جائز ہوگیا جس کے پاس "قوت یوم ولیلۃ" بھی موجود نہ ہو۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ جس شخص کے پاس پچاس درہم ہوں اس کے لئے سوال جائز نہیں لیکن جس شخص کے پاس اس سے کم ہو اس کے لئے سوال کی اجازت اور عدمِ اجازت سے اس حدیث میں سکوت ہے جبکہ ابوداؤد کی حدیث نے اس کی پوری حد مقرر کردی۔ واللہ اعلم۔

بابُ مَن تَحِلُّ لَهُ الصَّدَقَةُ مِنَ الغَارِمِينَ وَغَيرِهِم[1]

عن ابی سعید الخدری قال اصیب رجل[2] فی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثمار[3] ابتاعھا فکثر دینہ، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تصدقوا علیہ فتصدق الناس علیہ فلم یبلغ ذلک وفاء دینہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لغرمائہ خذوا ما وجدتم ولیس لکم الا ذلک۔

احناف کے نزدیک غارم[4] وہ مدیون ہے جس پر دین اس مال سے زیادہ ہو جو اس کی اپنی

---

[1] اس باب سے متعلق شرح کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۵۰ تا ص ۲۶۱) اور شرح معانی الآثار، (ج ۱ ص ۲۵۴ تا ص ۲۵۸) باب ذی المرۃ السوی الفقیر ہل یحل لہ الصدقۃ أم لا؟ کتاب الزکوۃ ____ اور (ج ۲ ص ۳۲۶ و ۳۲۷) باب المقدار الذی یحرم الصدقۃ علی مالکہ، کتاب الزیادات ۱۲ مرتب

[2] قیل ہو معاذ بن جبل کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۶) کتاب المساقاۃ والمزارعۃ باب وضع الجوائح ۱۲ م

[3] اختلف العلماء فی الثمرۃ إذا بیعت بعد بدو الصلاح وسلمہا البائع إلی المشتری بالتخلیۃ بینہ وبینہا ثم اصیبت وضاعت، فقال مالک: ان کانت دون الثلث لم یجب وضعہا وان کانت الثلث أو أکثر وجب وضعہا وکانت من ضمان البائع۔ وقال ابوحنیفۃ والشافعی: ہی من ضمان المشتری ولا شیء علی البائع۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۶۴) باحالۃ شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۶۔ کتاب المساقاۃ والمزارعۃ باب وضع الجوائح) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[4] قال فی "اللسان" (ج ۱۵ ص ۳۲۱): والغریم الذی لہ الدَّین والذی علیہ الدین جمیعًا والجمع غرماء، المعارف (ج ۵ ص ۲۶۳) ۱۲ م

ملکیت اور قبضہ میں ہو، اور اگر دَین اس مال کے برابر ہو یا اس مال سے کم ہو لیکن دین کو خارج کرکے بقیہ مال نصاب سے کم بنتا ہو ایسا شخص بھی ہمارے نزدیک غارم کے مصداق میں داخل ہے[۱]۔

امام شافعیؒ کے نزدیک غارم وہ شخص ہے جس نے کسی مقتول کی دیت کو اپنے ذمہ لے لیا ہو یا اصلاح ذات البین کے لئے کسی مال کی ذمہ داری[۲] لے لی ہو۔

وکلا المعنیین صحیح من جہۃ اللغۃ ؎

پھر واضح رہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دَین اپنی مقدار کے برابر وجوبِ زکوٰۃ سے مطلقاً مانع[۳] ہے البتہ زروع وثمار اس سے مستثنیٰ ہیں[۴]۔

امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک دَین اموال باطنہ میں تو مانع زکوٰۃ ہے اموال ظاہرہ میں نہیں، امام احمدؒ کی ایک روایت اور امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے جبکہ امام شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ دَین وجوب زکوٰۃ سے مانع ہے ہی نہیں[۵] لہٰذا زکوٰۃ مدیون کے اموال ظاہرہ میں بھی واجب ہوگی اور اموال باطنہ میں بھی بشرطیکہ یہ مال نصاب کی حد کو پہنچ[۶] رہے ہوں۔

---

۱ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۴۵) فصل واما الذی یرجع الی المؤدی الیہ ۱۲ م

۲ المہذب وشرحہ (ج ۶ ص ۲۰۵) کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۶۳) ۱۲ م

۳ مثلاً اگر کسی کے پاس دوسو درہم ہوں اور اتنے ہی درہم کا وہ مقروض بھی ہو تو اس پر زکوٰۃ فرض نہیں خواہ وہ دوسو درہم پورے سال اس کے پاس رکھے رہیں اور اگر ڈیڑھ سو درہم کا مقروض ہے تو پھر بھی زکوٰۃ فرض نہیں ہے کیونکہ ڈیڑھ سو درہم قرض کے ہو سے تو صرف پچاس درہم ضرورت سے زائد بچے اور ظاہر ہے کہ پچاس درہم سے نصاب مکمل نہیں ہوتا، اور اگر کسی کے پاس پانچ سو درہم ہوں اور وہ دوسو درہم کا مقروض ہو تو اس پہ تین سو درہم کی زکوٰۃ فرض ہے اس لئے کہ بقیہ تین سو درہم نصاب سے زائد ہیں۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۴ بناءً علی ان الواجب فیہا لیس بصدقۃ کما فی "المغنی" (ج ۳ ص ۴۲) باب زکوٰۃ الدَین والصدقۃ۔

لہٰذا اگر کسی شخص کے ذمہ قرض بھی ہو اور اس کی اپنی زمین کی پیداوار بھی ہو ایسی صورت میں اس کی پیداوار کا عشر وغیرہ قرض کے مقابل اگر ساقط نہ ہوگا ۱۲ مرتب

۵ معارف السنن (ج ۵ ص ۲۶۴) ۱۲ م

۶ پھر امام شافعیؒ کے نزدیک ایسی صورت میں زکوٰۃ کا وجوب اس لئے ہے کہ سبب وجوب زکوٰۃ پایا جا رہا ہے یعنی مکمل نصاب کا مالک ہونا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ اموال اس کی حاجت اصلیہ سے زائد نہیں لہٰذا وہ کالعدم ہیں۔ کذا فی معارف السنن (ج ۵ ص ۲۶۴) ۱۲ مرتب

اس دور میں بڑے بڑے امراء اور کارخانے دار بڑی بڑی رقمیں بینکوں سے بطورِ قرض حاصل کرلیتے ہیں اور خوب نفع حاصل کرتے ہیں اس لئے ہمارے زمانے میں مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق ان کے دیون کو مانع زکوٰۃ نہ قرار دیا جائے والا لا نسب باب الزکوٰۃ ۔ واللہ اعلم ۔

بَابُ مَاجَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّدَقَةِ لِلنَّبِيِّ صلی اللہ علیہ وسلم وَأَهْلِ بَيْتِهِ وَمَوَالِيهِ[1]

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أتي بشيء سأل أصدقة هي أم هدية؟ فإن قالوا: صدقة لم يأكل، وإن قالوا: هدية أكل: اس پر اتفاق ہے کہ بنو ہاشم کو زکوٰۃ وغیرہ دینا جائز نہیں، حتیٰ کہ اگر ہاشمی عامل علی الصدقہ ہو تو ہمارے نزدیک اس کا وظیفہ زکوٰۃ وصدقات میں سے نہیں دیا جائے گا، البتہ مال وقف میں سے اس کا وظیفہ دیا جاسکتا ہے چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ نے "الکافی" کے حوالہ سے نقل[2] کیا ہے کہ بنو ہاشم کو وقف کا صدقہ دینا جائز ہے لیکن خود شیخ ابن ہمامؒ کا رجحان اس طرف ہے کہ صدقۂ وقف صدقۂ نافلہ کے درجہ میں ہے لہٰذا اگر بنو ہاشم کو صدقۂ نافلہ دینے کا جواز ثابت ہوجائے تو صدقۂ وقف کے دینے کا جواز بھی ثابت ہوجائے گا اور صدقۂ نافلہ کے بارے میں شیخ ابن ہمامؒ کا میلان اس طرف ہے کہ بنو ہاشم کو صدقۂ نافلہ دینا بھی جائز نہیں[3] جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے نزدیک صدقۂ وقف کے بارے میں بھی راجح یہی ہے کہ بنو ہاشم کو نہیں دیا جاسکتا ـــــ امام طحاویؒ کے نزدیک ہاشمی عامل کی اجرت زکوٰۃ میں سے دی جاسکتی ہے۔

---

[1] ہم آل علی و آل عباس و آل جعفر و آل عقیل و آل الحارث بن عبد المطلب ومواليهم ۔ كمافی الہدایہ (ج ۱ ص ۲۰۶) باب من يجوز دفع الصدقات إليه ومن لا يجوز ۱۲ مرتب

[2] فتح القدير (ج ۲ ص ۲۴) باب من يجوز دفع الصدقة الخ ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ وہ فرماتے ہیں: فلنتكلم في النافلة ثم نعطي مثله للوقف، ففي شرح الكنز: لا فرق بين الصدقة الواجبة والتطوع، ثم قال: وقال بعض: يحل لهم التطوع اهـ فقد اثبت (شارح الكنز) الخلاف على وجه يشعر بترجيح حرمة النافلة وهو الموافق للعمومات فوجب اعتباره فلا يدفع إليهم النافلة إلا على وجه الهبة مع الأدب وخفض الجناح تكرمة لأهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ فتح القدير (ج ۲ ص ۲۴ و ۲۵) باب من يجوز دفع الصدقة إليه ومن لا يجوز ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

بلکہ ابوعصمہ نے تو امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت اس کی نقل کی ہے[1] کہ بیت المال کا خمس ختم ہونے کے بعد بنوہاشم کے لئے زکوٰۃ لینا جائز ہے[2]۔ امام طحاویؒ نے بھی "عن محمد عن ابی یوسف" کے طریق سے ایک روایت یہی نقل کی ہے[3]۔ بعض شافعیہ اور بعض مالکیہ کا بھی یہی قول ہے[4]۔ امام طحاویؒ نے بھی امالی ابی یوسف سے یہی قول نقل کر کے اسی کو اختیار کیا ہے[5]۔ شافعیہ میں سے امام فخرالدین رازیؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے[6]۔

ایک غورطلب امر ہمارے زمانہ کے فقہاء کو اس پر غور کرنا چاہئے کہ کیا اس دور میں بنوہاشم میں فقر کی کثرت کو دیکھتے ہوئے امام ابوحنیفہؒ کی مذکورہ بالا روایت پر فتویٰ دیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

ہدیہ اور صدقہ میں فرق پھر صدقہ اور ہدیہ میں فرق یہ ہے کہ صدقہ میں ابتداءً ہی اجر و ثواب کی نیت ہوتی ہے اور ہدیہ میں اصلاً دوسرے کی تطییبِ قلب اور اس کی رضامندی مقصود ہوتی ہے اگرچہ مآلاً اس میں بھی ثواب ملتا ہے[7]۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّدَقَةِ عَلَى ذِي الْقَرَابَةِ

الصدقة على المسكين صدقة وهي على ذي الرحم ثنتان صدقة وصلة:

---

[1] فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۷۴) و معارف السنن (ج ۵ ص ۲۶۶) ۱۲ م

[2] لان الصدقات انما کانت حرمت علیهم من اجل ما جعل لهم فی الخمس من سهم ذوی القربیٰ فلما انقطع ذلک عنهم فرجع الی غیرهم بموت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حل لهم بذلک ما قد کان محرماً علیهم من اجل ما قد کان احل لهم۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۳) باب الصدقة علی بنی ہاشم ۱۲ مرتب

[3] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۳) باب الصدقة علی بنی ہاشم ۱۲ م

[4] فتح الباری (ج ۳ ص ۲۸۰) باب ما یذکر من الصدقة للنبی صلی اللہ علیہ وسلم وآلہ، وفیہ ایضاً: وعن ابی یوسف "یحل من بعضهم لبعض لا من غیرهم"۔ وعند المالکیة فی ذلک اربعة اقوال مشهورة۔ (۱) الجواز (۲) المنع (۳) جواز التطوع دون الفرض (۴) عکسه (جواز الفرض دون التطوع) اھ ـــــ ۱۲ مرتب حفظہ اللہ

[5] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۳) ۱۲ م [6] کما فی المعارف (ج ۵ ص ۲۶۶) ۱۲ م

[7] کما فی عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۹۰) باب الصدقة علی موالی ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتب

اگر اس روایت میں " ذوالرحم " سے مراد اصول و فروع اور زوجین کے علاوہ دوسرے رشتہ دار لئے جائیں تب تو یہ حکم صدقات واجبہ اور صدقات نافلہ دونوں کو شامل ہوگا کیونکہ اصول فروع اور زوجین کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کو زکوٰۃ بھی دی جاسکتی ہے ۔

اور ذوالرحم سے مراد عام ہو جس میں اصول و فروع اور زوجین بھی داخل ہوں تو یہاں صدقہ سے مراد صرف صدقۂ نافلہ ہوگا ۔

بہرحال حنفیہ کے نزدیک حکم یہ ہے کہ جن رشتہ داروں کے ساتھ ولاد یا زواج کا تعلق ہو ، انہیں زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی[1] جیسے ماں باپ ، دادا ، اولاد اور اولاد الاولاد اور میاں[2] بیوی ۔ واللہ اعلم ۔

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۱ و ۲۲) باب من یجوز دفع الصدقۃ الیہ الخ قولہ : ولا یدفع المزکی زکوٰتہ الی أبیہ الخ ۱۲ مرتب

[2] امام شافعیؒ ، ابوثورؒ ، ابو عبیدؒ ، اشہبؒ ، ابن المنذرؒ ، امام ابویوسفؒ ، امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ عورت کے لئے اپنے فقیر شوہر کو زکوٰۃ دینا جائز ہے

ان حضرات کا استدلال حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں " جاءت زینب امرأۃ ابن مسعود تستأذن علیہ فقیل یا رسول اللہ ہذہ زینب ، فقال أی الزیانب؟ فقیل امرأۃ ابن مسعود قال : نعم ائذنوا لہا فأذن لہا قالت یا نبی اللہ انک أمرت الیوم بالصدقۃ وکان عندی حلیٌّ لی فأردت أن أتصدق بہ فزعم ابن مسعود أنہ وولدہ أحق من تصدقت بہ علیہم فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدق ابن مسعود زوجک وولدک أحق من تصدقت بہ علیہم ۔ بخاری (ج ۱ ص ۱۹۷) باب الزکاۃ علی الاقارب ۔

نیز ان حضرات کا استدلال حضرت عطاء کی روایت سے ہے جسے جوزجانیؒ نے روایت کیا ہے " قال : أتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرأۃ فقالت یا رسول اللہ ان علیّ نذرًا أن أتصدق بعشرین درہمًا وان لی زوجًا فقیرًا أفیجزئ عنی أن أعطیہ قال : نعم کفلان من الأجر "

حضرت حسن بصریؒ ، امام ابوحنیفہؒ ، سفیان ثوریؒ ، امام مالکؒ اور ایک روایت میں امام احمدؒ اور حنابلہ میں سے ابوبکرؒ کے نزدیک عورت کیلئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے مال کی زکوٰۃ اپنے شوہر کو دیدے ، ویروی ذلک عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان حضرات نے حضرت زینب کی مذکورہ حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اس میں صدقۂ نافلہ کا ذکر ہے زکوٰۃ کا نہیں ۔ علامہ عینیؒ نے اس کی تائید میں ایک روایت سے بھی استدلال کیا ہے تفصیلی بحث کیلئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۳۲ و ۳۳) باب الزکوٰۃ علی الاقارب ۱۲ م

بَابُ مَاجَاءَ اَنَّ فِی الْمَالِ حَقًّا سِوَی الزَّکَاۃِ

ان فی المال لحقًّا سوی الزکاۃ ۔ زکوٰۃ کے علاوہ بعض حقوق واجبہ تو اجماعی ہیں، مثلاً والدین اگر محتاج ہوں اور اولاد موسر ہو تو ان کا نفقہ اولاد پر واجب ہے نیز دوسرے اقارب اگر معذور ہوں تو ان کا نفقہ بھی بقدر میراث واجب ہوتا ہے جس کی طرف آیت قرآنی[1] " وَعَلَی الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِكَ " میں اشارہ ہے اور جس کے مفصل احکام کتب فقہ کے " باب النفقات " میں مذکور ہیں اسی طرح کوئی شخص اضطرار کی حد تک بھوکا یا ننگا ہو یا کوئی میت ہو جس کی تکفین وتدفین کا انتظام نہ ہو تو اس کی فوری امداد ہر مسلمان پر واجب ہے کما فی احکام[2] القرآن للجصاص۔

اسی طرح خدانخواستہ اگر مسلمانوں پر کوئی عام مصیبت آجائے مثلاً دشمن حملہ کر دے، مسلمان قیدیوں کو کفار کے ہاتھ سے چھڑانا ہو یا وباء عام یا قحط پیش آجائے تو ان مصائب کے دفعیہ کے لئے مسلمانوں پر مالی امداد فرض ہو جاتی ہے ۔ احکام القرآن لابن العربی (ج ۱ ص ۵۹ و ۶۰، تحت قولہ تعالیٰ " وَاٰتَی الْمَالَ عَلٰی حُبِّهٖ ذَوِی الْقُرْبٰی " سورۂ بقرہ آیت ۱۷۷ پ ۲)

نیز ایسی صورت میں حکومت کی طرف سے اغنیاء پر کوئی لازمی چندہ بھی مقرر کیا جاسکتا ہے، کما صرح بہ الشاطبی فی الاعتصام (ج ۲ ص ۱۰۳)

ان اجماعی مواقع کے علاوہ بعض حقوق کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مہمان کا حق ان میں سے پہلا حق ضیف[3] ہے، حضرت لیث بن سعدؒ کے نزدیک ہر مہمان کی ضیافت ایک رات کے لئے واجب ہے (نیل الاوطار ج ۸ ص ۱۵۷) وہ حضرت

---

[1] سورۂ بقرہ پ ۲ آیت ۲۳۳ ۔ ۱۲ م

[2] (ج ۳ ص ۱۳۱) سورۃ البراءۃ، مطلب فی زکوٰۃ الذہب والفضۃ ــــ تحت قولہ تعالیٰ " وَالَّذِیْنَ یَکْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ " ۱۲ مرتب

[3] الضیف ہو القادم من السفر النازل عند المقیم ویطلق علی الواحد والجمع والذکر والانثی ــــ نیل الاوطار (ج ۸ ص ۱۵۷) ابواب الصید، باب ماجاء فی الضیافۃ ۱۲ مرتب

٭ ٭ ٭

عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں "ان لزورك عليك حقاً" أخرجه الشيخان[1]

نیز ابوداؤد[2] اور ابن ماجہ[3] کی روایت ہے "عن ابی کریمة (مقدام بن معدی کرب الکندی) قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: لیلة الضیف حق علی کل مسلم فمن أصبح بفنائه فهو علیه دَین ان شاء اقتضی وإن شاء ترك" (اللفظ لأبي داؤد)

نیز ابوداؤد[4] کی ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "أیما رجل أضاف[5] قوماً فاصبح الضیف محروماً فإن نصره حق علی کل مسلم حتی یأخذ بقری[6] لیلة من زرعه وماله"

ان احادیث[7] کی وجہ سے حضرت لیث بن سعدؒ حقِ ضیف کو حقوق واجبہ میں شمار کرتے ہیں، لیکن جمہور ان احادیث کو مکارم اخلاق اور استحباب پر محمول کرتے ہیں[8]۔

جمہور کا استدلال صحیحین[9] میں حضرت ابو شریح کعبیؓ کی مرفوع حدیث سے ہے "من کان

---

[1] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۵) کتاب الصوم، باب حق الضیف فی الصوم ــــ وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۶) کتاب الصیام باب النہی عن صوم الدہر لمن تضرر بہ الخ ۱۲ مرتب

[2] (ج ۲ ص ۵۲۶) کتاب الاطعمة، باب من الضیافة ایضاً ۱۲ م

[3] (ص ۲۶۱) ابواب الادب، باب حق الضیف ــــ عن المقدام ابی کریمة قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلة الضیف واجبة فان أصبح بفنائه فهو دین علیه فان شاء اقتضی وان شاء ترک ۱۲ م

[4] (ج ۲ ص ۵۲۶) باب من الضیافة ایضاً ۱۲ م

[5] ای صار ضیفاً عندہم ۱۲ م

[6] ضیافت، مہمانی کا کھانا ۱۲ م

[7] مزید احادیث کیلئے دیکھئے "الترغیب والترہیب" (ج ۳ ص ۳۶۸ تا ص ۳۷۴) کتاب البر والصلة وغیرہما. الترغیب فی الضیافة واکرام الضیف وتاکید حقہ وترہیب الضیف أن یقیم حتی یؤثم اہل المنزل ۱۲ م

[8] قال ابن أرسلان: والضیافة من مکارم الاخلاق ومحاسن الدین ولیست واجبة عند عامة العلماء خلافاً للیث بن سعد فانہ أوجبہا لیلة واحدة ـ نیل الاوطار (ج ۸ ص ۱۷۵) ابواب الصید، باب جاء فی الضیافة ۱۲ مرتب

[9] صحیح بخاری (ج ۲ ص ۹۰۶) کتاب الادب، باب اکرام الضیف وخدمته ایاہ بنفسہ ــــ وصحیح مسلم (ج ۲ ص ۸۰) کتاب اللقطة، باب الضیافة ونحوہا ۱۲ مرتب

يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه جائزته يوم وليلة والضيافة ثلاثة أيام فما كان بعد ذلك فهو صدقة الخ "

اس میں ایک دن ایک رات کی ضیافت کو " جائزة " قرار دیا گیا ہے جس کا اطلاق حق واجب پر نہیں بلکہ حق مستحب پر ہی ہو سکتا ہے[۲]

اور علامہ خطابیؒ نے احادیث ضیافت کا محمل یہ بتایا ہے کہ یہ ابتدا ء اسلام کی احادیث ہیں جب بیت المال منظم نہیں تھا، بعد میں جب بیت المال سے وظائف مقرر ہو گئے تو یہ ی واجب نہ رہا[۳]

حق ماعون

زکوٰۃ کے علاوہ دوسرا حق حقِ ماعون[۴] ہے جس کا ذکر سورۃ الماعون میں آیا ہے[۵]، اور ابوداؤد[۶] میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اس کی تفسیر اس طرح منقول ہے " کنا نعد الماعون علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم عارية الدلو والقدر"

اس بنا پر بعض فقہاء کے نزدیک اپنے پڑوسیوں کو اس قسم کی استعمالی اشیاء عاریۃً دینا واجب ہے،

---

[۱] الجائزة فاعلة من الجواز، وهي العطاء لأنه حق جوازه عليهم وتقدير يوم وليلة لان عادة المسافرين ذلك — يُروى بالرفع والنصب فوجه الرفع ظاهر وهو أن يكون مبتدأ و "يوم وليلة" خبره وأما النصب " جائزته " فعلى بدل الاشتمال، اي فليكرم جائزة ضيفه يوما وليلة حاشيه صحيح بخاری للشيخ احمد علی السهارنفوریؒ (ج ۲ ص ۹۰۶، رقم الحاشیہ ۱۰) ۱۲ مرتب

[۲] كذا قال ابن بطال، انظر نيل الاوطار (ج ۸ ص ۱۵۶) ابواب الصيد، باب ماجاء في الضيافة ۱۲ م

[۳] نيل الاوطار (ج ۸ ص ۱۵۶) ابواب الصيد، باب ماجاء في الضيافة ۱۲ م

[۴] معمولی چیز، ماخوذ ہے "معن" سے جس کے معنی تھوڑی سی چیز کے ہیں، اس لئے ماعون ایسی استعمالی اشیاء کو کہا جاتا ہے جو عادۃً ایک دوسرے کو دی جاتی ہیں اور جن کا باہم لین دین عام انسانیت کا تقاضا سمجھا جاتا ہے جیسے کلہاڑی، پھاوڑا یا کھانے پکانے کے برتن جن کا ضرورت کے وقت پڑوسیوں سے مانگ لینا کوئی عیب نہیں سمجھا جاتا اور جو ایسی چیزوں کے دینے سے بخل کرے وہ بڑا کنجوس اور کمینہ سمجھا جاتا ہے" معارف القرآن (ج ۸ ص ۸۲۶) ۱۲ مرتب

[۵] یعنی " وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ " رقم الآیۃ ۷، رقم السورۃ ۱۰۷ جزء ۳۰ ۔ ۱۲ م

[۶] (ج ۱ ص ۲۳۴) کتاب الزکوٰۃ، باب حقوق المال ۱۲ م

جبکہ بعض حضرات " ماعون " کی تفسیر زکوٰۃ سے کرتے ہیں[1] اس لئے اس عاریت کو واجب نہیں کہتے (المحلی لابن حزم ج ۹ ص ۱۶۸)

حق حصاد بعض فقہاء مثلاً ابن حزمؒ نے " وَاٰتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ[2] " کی تفسیر میں یہ کہا ہے کہ اس سے مراد عشر یا نصف عشر نہیں کیونکہ یہ آیت مکی ہے اور عشر مدینہ طیبہ میں واجب ہوا بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ پھل کی کٹائی کے وقت جو فقراء آجائیں ان کو دینا واجب ہے[3]

دوسرے حضرات اسے واجب نہیں کہتے اور آیت کو عشر ہی پر محمول کرتے ہیں اور آیت کے مکی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ عشر کے بارے میں نہ ہو کیونکہ زکوٰۃ مکہ مکرمہ میں فرض ہو چکی تھی یہ اور بات ہے کہ تفصیلی احکام مدینہ طیبہ میں آئے[4]۔

بہر حال قرآن و حدیث کے مجموعہ سے یہ بات ضرور واضح ہو جاتی ہے کہ زکوٰۃ نکال کر اپنے آپ کو فارغ سمجھ لینا اسلام کے مزاج کے بالکل خلاف ہے بلکہ زکوٰۃ کے علاوہ بھی بعض حقوق واجب ہیں[5] اور بعض چاہے واجب نہ ہوں لیکن اس قدر مؤکد حقوق ہیں کہ بعض فقہاء نے ان کو واجب تک کہہ دیا ہے[6] لہٰذا ان کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

رہیں وہ احادیث جن میں کہا گیا ہے کہ " اذا ادّیت زکوٰۃ مالك فقد قضیت ما علیك " کما اخرجه الترمذی[7]، یا حدیث اعرابی[8] جس میں آپ نے زکوٰۃ کے ذکر کے بعد

---

[1] حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ، حسن بصریؒ، قتادہؒ، ضحاکؒ وغیرہ جمہور مفسرین نے اس آیت میں " ماعون " کی تفسیر زکوٰۃ ہی سے کی ہے۔ معارف القرآن (ج ۸ ص ۸۲۶، بحوالہ تفسیر مظہری) ۱۲ مرتب

[2] سورۂ انعام آیت نمبر ۱۴۱ ۔ ۱۲م

[3] المحلی لابن حزم (ج ۵ ص ۲۱۶ تا ص ۲۱۸) کتاب الزکوٰۃ المسئلۃ (۶۴۱) لا زکوٰۃ فی شئ من الثمار ولا من الزرع ۱۲م

[4] آیت سے متعلقہ تفسیر کیلئے دیکھئے معارف القرآن (ج ۳ ص ۴۶۹ و ۴۷۰) سورۃ الانعام رقم الآیۃ ۱۴۱ ۔ ۱۲م

[5] مثلاً صدقۃ الفطر وغیرہ ۱۲م

[6] جیسے پیچھے بیان کردہ حقوق ثلاثہ یعنی حق ضیف، حق ماعون، حق حصاد وغیرہ ۱۲م

[7] (ج ۱ ص ۱۰۶) باب ما جاء اذا ادّیت الزکوٰۃ فقد قضیت ما علیک ۱۲م

[8] بخاری (ج ۱ ص ۱۱ و ۱۲) کتاب الایمان، باب الزکوٰۃ من الاسلام ۱۲م

"هل عليّ غيرها ؟" کے جواب میں "لا إلّا أن تطوع" فرمایا سوان کا مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ کے بعد متعین شرح اور نصاب کے تحت (سوائے صدقۃ الفطر کے) کوئی اور مالی حق واجب نہیں اس سے غیر متعین شرح والے مالی حقوق کی نفی نہیں ہوتی ۔ واللہ اعلم بالصواب

بَابُ مَاجَاءَ فِي فَضْلِ الصَّدَقَةِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما تصدق أحد بصدقة من طيب — ولا يقبل[1] الله إلا الطيب — إلا أخذها الرحمن بيمينه وإن كانت تمرة تربو[2] في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل كما يربي أحدكم فلوّه[3] أو فصيله[4] "

حدیث باب اور اس سے متعلق مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج۵ ص۲۷۲ تا ص۲۸۰) ـــــ نیز دیکھئے علم الکلام للشیخ الکاندھلوی (ص۱۲۱ تا ۱۳۳) "صفات متشابہات" ـــــ مرتب

بَابُ مَاجَاءَ فِي إِعْطَاءِ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ

عن صفوان بن أمية قال أعطاني رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم حنين وإنه لأبغض الخلق إليّ فما زال يعطيني حتى إنه لأحب الخلق إليّ " قرآن کریم میں مصارف[5] صدقات کے تحت مؤلفۃ القلوب کو بھی شامل کیا گیا ـــــ علماء نے لکھا ہے کہ مؤلفۃ القلوب کی چھ قسمیں تھیں :

دو قسموں کا تعلق کافروں سے ہے :-

---

[1] ہذہ جملۃ معترضۃ ۱۲م

[2] إن المستفاد من آیات التنزیل وروایات الحدیث أن الصدقات تأخذ فی الزیادۃ إذا تصدق بہا المتصدق فتربو یوماً فیوماً إلی یوم القیامۃ لا أنہا تزاد فی المحشر مرۃ واحدۃ ، والتشبیہ فی التنزیل العزیز بـ "السنبلۃ" یومی إلی ذلک ایضاً ، ومن ہذا القبیل ازدیاد الحسنۃ بعشر امثالہا ـــ کذا فی المعارف (ج۵ ص۲۷۳) ۱۲ مرتب

[3] بفتح الفاء وضم اللام وتشدید الواو "بچھیرا" گھوڑے یا گدھے کا پہلا بچہ یا گھوڑے گدھے کا وہ بچہ جو دودھ چھڑانے کے

[4] اونٹنی یا گائے کا بچہ جو ماں سے علیحدہ کیا گیا ہو ۱۲ مرتب

[5] إِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَاءِ ـــ إلی قولہ تعالیٰ ـــ وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ ۔ سورۂ توبہ آیت ۶۰ پ ۱۰ ۱۲م

① کافر یعطی رجاء خیرہ ___ ② کافر یعطی مخافۃ شرہ
اور چار قسمیں مسلمانوں سے تعلق رکھتی ہیں :-

① مسلم ضعف اسلامہ یعطی لتقویتہ علی الاسلام

② مسلم حسن اسلامہ یعطی لیرغب نظرائہ فی الاسلام

③ مسلم یعطی لیُعین عساکر المسلمین

④ مسلم یعطی لیعین فی أخذ الصدقات من القبائل المجاورۃ

پھر علماء کے درمیان اس میں اختلاف رہا ہے کہ یہ مصرف اب بھی باقی ہے یا نہیں ؟ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ سے مروی ہے کہ یہ تمام اقسام منسوخ ہو چکی ہیں[1] امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے ___ امام شافعیؒ کے نزدیک ان چھ قسموں میں سے آخری دو قسمیں اب بھی باقی ہیں اور شروع کی چار قسموں کے بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں اور ان چار میں سے اولین جن کا تعلق کفار سے ہے ان میں اعطاء راجح ہے اور باقی دو میں عدم اعطاء، جبکہ امام احمدؒ کی دوسری[2] روایت یہ ہے کہ مؤلفۃ القلوب کی چھ کی چھ اقسام ابھی تک مستحق زکوٰۃ ہیں ۔

بہرحال شروع کی چار اقسام کے بارے میں امام شافعیؒ سے عدم اعطاء مروی ہے اگرچہ اولین میں "اعطاء" کا قول راجح ہے ۔

پھر اس میں اختلاف رہا ہے کہ مؤلفۃ القلوب کے لئے ناسخ کیا ہے ؟

بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ اس کا ناسخ اجماع ہے اور چونکہ وہ حجتِ قطعیہ ہے اس لئے وہ بھی قرآن کے لئے ناسخ بن سکتا ہے ___ لیکن یہ بات بھی غلط ہے کیونکہ قرآن کا نسخ خود قرآن یا احادیثِ متواترہ ہی سے ہو سکتا ہے اور اجماع بذاتِ خود ناسخ نہیں ہو سکتا البتہ مبیّن ناسخ ہو سکتا ہے ۔

---

[1] مؤلفۃ القلوب کا مصرف اب ختم ہو چکا ہے، اس انتہاءِ حکم کی کیا دلیل ہے ؟ اس کے بارے میں علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں : " ثم دلیل الانقطاع عندنا ہل ہو بانتہاء العلۃ ؟ أو بالنسخ ؟ أو بانعقاد اجماع مستنداً إلی دلیل النسخ ؟ أو تقیید الحکم بعہد النبوۃ ؟ فراجع لہ فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۵ ، باب من یجوز دفع الصدقۃ إلیہ الخ) . کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۸۲) ۱۲ مرتب

[2] امام ترمذیؒ نے اگرچہ امام احمدؒ کا مسلک متعین طور پر امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے ساتھ نقل کیا ہے لیکن درحقیقت امام احمدؒ کی دو روایتیں ہیں کما بیّنا ۱۲ مرتب

پھر بعض حضرات کے نزدیک اس کا ناسخ وہ اجماع ہے جو مستند الی دلیل النسخ " ہو ـــــ
پھر دلیل نسخ کی تعیین میں اختلاف ہے ـــــ ایک جماعت کا کہنا یہ ہے کہ آیت قرآنی "فَمَنْ شَآءَ فَلْیُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْیَکْفُرْ"[1] آیتِ مؤلفۃ القلوب کے لئے ناسخ ہے۔
پھر اس سلسلہ میں یہ واقعہ[2] بیان کیا جاتا ہے کہ عیینہ بن حصن کو کفر کے باوجود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دیا کرتے تھے جس کا مقصد تالیف قلب تھا، لیکن آپ کے وصال کے بعد جب یہ شخص حضرت عمرؓ کے پاس مال وصول کرنے پہنچا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تمہاری تالیف قلب کے لئے مال دے دیا کرتے تھے اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو شوکت و غلبہ عطا فرمایا ہے اب ہمارے پاس تمہارے لئے کوئی مال نہیں، تمہاری مرضی ہے اسلام کو اختیار کرو یا نہ کرو اور فرمایا "اَلْحَقُّ مِنْ رَّبِّکُمْ فَمَنْ شَآءَ فَلْیُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْیَکْفُرْ" ـــــ چنانچہ اس کے بعد سے تالیف قلب کے لئے زکوٰۃ دینی بند کردی گئی۔
لیکن اس پر یہ اشکال[3] ہوتا ہے کہ مولفۃ القلوب کی آیت مدنی ہے اور "فَمَنْ شَآءَ فَلْیُؤْمِنْ الخ" مکی ہے، لہٰذا یہ آیت مؤلفۃ القلوب کے لئے ناسخ نہیں بن سکتی۔
علامہ شامیؒ نے رد المحتار[4] میں فرمایا کہ مؤلفۃ القلوب کے لئے ناسخ "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِکِیْنَ حَیْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ"[5] کی آیت ہے، یا پھر "لَنْ یَّجْعَلَ اللّٰهُ لِلْکٰفِرِیْنَ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ سَبِیْلًا"[6] کی، یا پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد[7] "تؤخذ من أغنيائهم وترد

---

[1] سورۂ کہف آیت ۲۹ پ ۱۵ - ۱۲م

[2] دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۵، باب من یجوز دفع الصدقۃ الیہ ومن لا یجوز) اور فتح الملہم (ج ۳ ص ۵۰، باب اعطاء المؤلفۃ ومن یخاف علی ایمانہ) ۱۲ مرتب

[3] ذکرہ العلامۃ العثمانی رحمہ اللہ فی فتح الملہم (ج ۳ ص ۵۰) باب اعطاء المؤلفۃ ومن یخاف علی ایمانہ الخ ۱۲م

[4] رد المحتار (شامی) میں مؤلفۃ القلوب سے متعلق بحث (ج ۲ ص ۳۴۲) باب المصرف کے تحت آئی ہے، لیکن اس مقام پر علامہ شامیؒ نے "فاقتلوا المشرکین الخ" اور "لن یجعل اللہ الخ" دونوں آیات کا نہ کوئی تذکرہ کیا ہے اور نہ کوئی بحث کی ہے واللہ اعلم ۱۲ مرتب

[5] سورۂ توبہ آیت ۵ پ ۱۰ - ۱۲م

[6] سورۂ نساء آیت ۱۴۱ پ ۵ - ۱۲م

[7] ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۸) باب ما جاء فی کراہیۃ اخذ خیار المال فی الصدقۃ ۱۲م

علیٰ فعلنا ثمّھم" ناسخ ہے، پھر یہ بھی ممکن ہے کہ صحابۂ کرام کو اس مصرف کے منسوخ ہونے پر کوئی اور دلیل قطعی بھی معلوم ہو۔

پھر بعض حضرات نے فرمایا کہ مؤلفۃ القلوب کا حکم منسوخ نہیں بلکہ معلول بعلت ہے اور علت چونکہ ضعفِ اسلام تھی، جب یہ ضعف ختم ہوگیا تو یہ مصرف بھی ختم ہوگیا۔

لیکن شیخ ابن ہمامؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے[1] کہ علت کے ختم ہونے سے معلول کا ختم ہونا لازم نہیں آتا جیسے کہ رمل[2] اور اضطباع[3] کی علت ختم ہوگئی لیکن حکم اب بھی باقی ہے[4]۔[5]

یہ ساری گفتگو ان حضرات کے قول پر تھی جو یہ کہتے ہیں کہ مؤلفۃ القلوب کا مصرف اب ختم ہوچکا ہے لیکن محققین کی ایک بڑی جماعت اس بات کی قائل ہے کہ مؤلفۃ القلوب میں کافر کبھی بھی داخل نہ تھے اور نہ ہی کبھی اس مصرف کے تحت ان کو زکوٰۃ دی گئی، یہ مصرف صرف مسلمانوں کی مذکورہ چار قسموں کے لئے تھا اور جس طرح زکوٰۃ کے مصارف ثمانیہ میں سے اکثر مصارف میں فقر کی شرط ملحوظ ہے اسی طرح اس میں بھی ہے اور یہ حکم پہلے کی طرح آج بھی منسوخ نہیں چنانچہ اب بھی ایسے فقراء

---

[1] فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۵) باب من یجوز دفع الصدقۃ الیہ ومن لایجوز ۱۲ م

[2] یعنی بیت اللہ کا طواف کرتے ہوئے شروع کے تین چکروں میں اکڑ کر چلنا ۱۲ مرتب

[3] رمل کرتے وقت چادر کو دائیں بغل کے نیچے سے نکال کر اس کے دونوں سروں کو بائیں کندھے پر ڈال دینا ایک کو سامنے ایک کو پُشت پر ۱۲ مرتب

[4] سنہ ۷ھ میں جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم قضاء عمرہ کے لئے اپنے رفقاء کرام کے ساتھ مکہ مکرمہ تشریف لائے اس وقت کفار مکہ نے آپ اور آپ کے رفقاء کے بارے میں مشہور کر رکھا تھا " اَضناہم حمّی یثرب" یعنی مدینہ کے بخار نے ان لوگوں کو کمزور اور لاغر کر دیا ہے اس وقت چونکہ مشرکین مکہ مسلمانوں کو دیکھنے کے لئے جمع ہوچکے تھے اس لئے ان پر رعب قائم کرنے کے لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابۂ کرام کو حکم دیا کہ رمل اور اضطباع پر عمل کرتے ہوئے طاقت اور جسمانی قوت کا مظاہرہ کریں چنانچہ صحابۂ کرامؓ نے ایسا ہی کیا لیکن ابھی طواف کے صرف تین چکر مکمل ہوئے تھے کہ مشرکینِ مکہ واپس لوٹ گئے اور مسلمانوں نے رمل وغیرہ ختم کر دیا اس کے بعد کفار پر اظہارِ قوت و شوکت کی یہ علت اگرچہ ختم ہوگئی لیکن بطور یادگار اس عمل کو مشروع رکھا گیا چنانچہ ہمارے نزدیک ہر اس طواف کے کے شروع کے تین چکروں میں رمل اور اضطباع مسنون ہے جس کے بعد سعی ہو۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

[5] پھر بعض حضرات کے نزدیک یہ حکم عہد نبوت کے ساتھ مخصوص تھا دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۵) ۱۲ م

مسلمین کو باتفاق زکوٰۃ دی جا سکتی ہے جن کی تالیفِ قلوب مقصود ہو ___ علامہ قرطبیؒ نے اپنی تفسیر[1] میں اور قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ نے تفسیر مظہری[2] میں ان تمام لوگوں کی فہرست دی ہے جن کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کفر کے باوجود تالیف قلب کے طور پر مال دیا گیا اور پھر ان میں سے ہر ایک کے بارے میں ثابت کیا ہے کہ یہ مال ان کو زکوٰۃ سے نہیں بلکہ مال غنیمت سے دیا گیا چنانچہ حدیث باب میں بھی صفوان بن امیہؓ کا جو واقعہ بیان کیا گیا ہے اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کو دیا جانے والا مال مالِ غنیمت تھا جیساکہ "یوم حنین" کے الفاظ اس پر شاہد ہیں۔

یہ اس باب میں بہترین تحقیق ہے اور اس کی روشنی میں بہت سے پیچیدہ اشکالات[3] خود بخود حل ہو جاتے ہیں[4] واللہ أعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمُتَصَدِّقِ يَرِثُ صَدَقَتَهُ

"كنت جالسًا عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ أتته امرأة فقالت: يارسول الله! إني كنت تصدقت على أمي بجارية، وإنها ماتت. قال:

---

[1] یعنی "الجامع لاحکام القرآن" (المعروف بتفسیر القرطبی ج ۸ ص ۱۷۹، المسئلة الثانية عشرة) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ "إنما الصدقات للفقراء" آیت عنـ پ ۱۰ ۔ ۱۲م

[2] (ج ۴ ص ۲۳۴ و ۲۳۵) سورۂ توبہ تحت قولہ تعالیٰ: "والمؤلفة قلوبهم" آیت عنـ پ ۱۰ ۔ ۱۲م

[3] مثلاً اگر اس کو منسوخ مانا جائے تو ناسخ کس کو قرار دیا جائے؟ ۱۲م

[4] مؤلفة القلوب سے متعلق تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے:۔

① فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۴ و ۱۵) باب من یجوز دفع الصدقة إليه ومن لا یجوز۔

② الجامع لاحکام القرآن (المعروف بتفسیر القرطبی) ج ۸ ص ۱۷۸ تا ۱۸۱، المسئلة الثانية عشرة تحت قولہ تعالیٰ: إنما الصدقات للفقراء الخ

③ تفسیر مظہری (ج ۴ ص ۲۳۴ تا ص ۲۳۶) "والمؤلفة قلوبهم"۔

④ فتح الملہم (ج ۳ ص ۷۴ تا ۷۶) باب إعطاء المؤلفة ومن يخاف على إيمانه۔

⑤ معارف القرآن (ج ۴ ص ۴۰۱ تا ۴۰۴) ۱۲ مرتب عفی عنہ

وجب أجرك وردها عليك الميراث[۱]، قالت: يارسول الله! كان عليها صوم شهر أفأصوم عنها؟ قال: "صومی عنها" قالت: يارسول الله! إنها لم تحج قط، أفأحج عنها؟ قال: نعم! حجي عنها"

مَسْئَلَةُ النِّيَابَةِ فِي الْعِبَادَةِ[۲] حدیثِ باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "صومی عنها" سے استدلال کرکے امام احمدؒ اور

---

[۱] المتصدق بالشيء إذا ورثه جاز له أخذه عندنا وعند غيرنا من الائمة ــــــ

قال العيني: وأجمعوا أن من تصدق بصدقة ثم ورثها أنها حلال له،ــــ وذكر حديث الباب ثم قال: وقال ابن التين: وشذت فرقة من اهل الظاهر فكرهت اخذها بالميراث، ورأوه من باب الرجوع في الصدقة وهو سهو لأنها تدخل قهراً، وانما كره شراؤها لئلا يحابيه المصدق بها عليه فيصير عائداً في بعض صدقته لأن العادة أن المتصدق التي تصدق بها عليه يسامحه إذا باعها ــــ وقال جماعة من العلماء كان عمر رضي الله تعالى عنه لا يكره أن يشتري الرجل صدقته إذا أخرجت من يد صاحبها إلى غيره. رواه الحسن عنه وقال به هو وابن سيرين.

وقال ابن بطال: كره أكثر العلماء شراء الرجل صدقته لحديث عمر رضي الله تعالى عنه (يعني ان عمر بن الخطاب تصدق بفرس في سبيل الله فوجده يباع فأراد أن يشتريه ثم أتى النبي صلى الله عليه وسلم فاستأمره فقال: لا تعد في صدقتك ــــ صحيح بخاری ج۱ ص ۲۰۱ و ۲۰۲، باب هل يشتري صدقته، وهو قول مالكؒ والكوفيين والشافعيؒ وسواء كانت الصدقة فرضاً أو تطوعاً ــــ

ومدار المسئلة على ضابطة يذكرها علماؤنا بأن تبدل الملك يوجب تبدل العين، وهذا الاصل مأخوذ من قوله عليه السلام: هو عليها صدقة وهو لنا هدية في حديث انس عند البخاري (ج۱ ص ۲۰۲، باب اذا تحولت الصدقة) في قصة صدقة بريرة، فبناءً على هذا الاصل جاز شراء الرجل صدقته ولكن كره لحديث عمر ــــ كما بيناه آنفاً بالتفصيل.

هذا البحث كله مأخوذ من العمدة للعينيؒ (ج۹ ص ۸۵ و ۸۶) باب هل يشتري صدقته ــــ والمعارف للبنوريؒ (ج۵ ص ۲۸۴) بتغير من المرتب

[۲] قال الشيخ برهان الدين صاحب الهداية:

العبادات انواع:

(۱) مالية محضة كالزكاة (۲) وبدنية محضة كالصلوٰة (۳) ومركبة منهما كالحج.

والنيابة تجري في النوع الاول في حالتي الاختيار والضرورة لحصول المقصود بفعل النائب.

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

امام اسحاقؒ یہ کہتے ہیں کہ بدنی عبادات مثلاً صوم وصلوٰۃ میں بھی نیابت جاری ہوتی ہے[۱]۔

جمہور کے نزدیک خالص بدنی عبادات میں نیابت جاری نہیں ہوتی[۲]

جمہور کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی حدیث[۳] سے ہے " قال : لا یصلی أحد عن أحد ولا یصوم أحد عن أحد "

ولا تجری فی النوع الثانی بحال لأن المقصود وہو اتعاب النفس لا یحصل بہ ۔

وتجری فی النوع الثالث عند العجز للمعنی الثانی وہو المشقۃ بتنقیص المال ولا تجری عند القدرۃ لعدم اتعاب النفس ــــ ہدایۃ (ج ۱ ص ۲۹۶ باب الحج عن الغیر) ۱۲ مرتب۔

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ)

حاشیہ صفحہ ھذا

[۱] ومن قال بہ من السلف طاؤس والحسن البصری والزہری وقتادۃ والوثور وہو قول الشافعی القدیم وبہ قال اللیث وابو عبید فی صوم النذر دون رمضان وغیرہ ــــ شرح الصحیح لمسلم للنووی (ج ۱ ص ۳۶۲) باب قضاء الصوم عن المیت ۔

وفرق احمد فی صیام رمضان وصوم النذر فجوزت فی الثانی دون الاول عندہ حتی قال الحنابلۃ: من مات وعلیہ ستون صوماً من النذر فصام عنہ ستون رجلاً فی یوم واحد أجزأ عنہ ــــ ووقع التصریح فی روایۃ ابن عباس عند البخاری علی صوم النذر (ج ۱ ص ۲۶۲، کتاب الصوم، باب من مات وعلیہ صوم) کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۸۶ و ۲۸۷) ۱۲ مرتب

[۲] قال النووی : وذہب الجمہور إلی أنہ لا یصام عن میت لا نذر ولا غیرہ حکاہ ابن المنذر عن ابن عمر وابن عباس وعائشۃ ورروایۃ عن الحسن والزہری وبہ قال مالک وابو حنیفۃ ۔ قال القاضی عیاض وغیرہ: ہو قول جمہور العلماء ــــ شرح صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۲، باب قضاء الصوم عن المیت) ۔

ثم انہم اجمعوا علی أنہ لا یصلی أحد عن أحد حیاً ومیتا وکذلک أجمعوا علی أنہ لا یصام عن حی وانما الخلاف فی الصوم عن المیت ــــ المعارف (ج ۵ ص ۲۸۷) ۱۲ مرتب

[۳] رواہ النسائی فی سننہ الکبری فی الصوم باسناد صحیح ۔ وذکرہ البیہقی فی سننہ (ج ۴ ص ۲۵۷، باب من قال یصوم عنہ ولیہ) تعلیقاً ، وقال صاحب الجوہر : اسنادہ علی شرط الشیخین إلا محمد بن الأعلی فانہ علی شرط مسلم اھ وروی الطحاوی فی المشکل (ج ۳ ص ۱۴۱) عن یزید بن زریع بہ ۔

کذا فی نصب الرایۃ وحاشیتہ "البغیۃ" (ج ۲ ص ۴۶۳) باب ایجاب القضاء والکفارۃ ، احادیث فی عدم اجزاء الصوم عن الغیر (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

صحابۂ کرامؓ کا تعامل بھی اسی کی تائید کرتا ہے کیونکہ کسی صحابی سے یہ منقول نہیں اس نے کسی میت کی طرف سے نماز پڑھی ہو یا روزے رکھے ہوں۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے سو اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو یہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے منسوخ ہے یا اُن صحابیہؓ کی خصوصیت ہے یا پھر اس کا مطلب یہ ہے کہ روزے اپنی طرف سے رکھو اور اس کا ثواب اپنی والدہ کو پہنچادو۔ واللہ أعلم۔

---

(۱۶) نیز مؤطا امام مالکؒ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے بارے میں مروی ہے "کان یسأل ہل یصوم أحد عن أحد أو یصلی أحد عن أحد؟ فیقول: لا یصوم أحد عن أحد ولا یصلی أحد عن أحد (ص ۲۴۵، النذر فی الصیام والصیام عن المیت)

حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۶۳)۔

نیز امام طحاویؒ نے سند صحیح کے ساتھ روایت نقل کی ہے "عن عمرۃ بنت عبدالرحمٰن قلت لعائشۃ: إن أمی توفیت وعلیہا صیام رمضان أیصلح أن أقضی عنہا؟ فقالت لا ولکن تصدقی عنہا مکان کل یوم علی مسکین خیر من صیامک، کذا نقل فی العمدۃ (ج ۱۱ ص ۶۰) باب من مات وعلیہ صوم۔

یہ روایات اگرچہ موقوف ہیں لیکن غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہیں ۱۲ ارشاد اشرف

(حاشیہ از مرتب)

حاشیہ صفحہ ھذا

لہ قال مالکؒ: ولم أسمع عن أحد من الصحابۃ ولا من التابعین رضی اللہ عنہم بالمدینۃ أن أحداً منہم أمر أحداً یصوم عن أحد ولا یصلی عن أحد وإنما یفعلہ کل أحد لنفسہ ولا یعمل أحد عن أحد — نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۶۳) ۱۲ مرتب

لہ قائلین نیابت فی العبادت کا استدلال اور بھی کئی احادیث سے ہے۔ مثلاً:-

(۱) عن عائشۃ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: من مات وعلیہ صیام صام عنہ ولیہ — صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۲) باب من مات وعلیہ صوم۔

(۲) عن ابن عباس قال: جاء رجل إلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: یا رسول اللہ! إن أمی ماتت وعلیہا صوم شہر أفأقضیہ عنہا قال: نعم! فدین اللہ أحق أن یقضی — صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۲)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دوسرے دلائل کی روشنی میں پہلی حدیث کا مطلب یہ ہے "صام عنہ ولیہ بأداء الفدیۃ" اور دوسری روایت کا مطلب بھی یہی ہے کہ تم اپنی والدہ کی جانب سے قضاءِ صوم کرو جس کی صورت یہ ہے کہ فدیہ ادا کرو۔

جوابات کی مزید تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے عینی (ج ۱۱ ص ۵۹ تا ۶۲) باب من مات وعلیہ صوم ۱۲ مرتب

لہ مسئلہ نیابت فی العبادۃ کی مکمل تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۵۷ تا ۶۴، باب من مات وعلیہ صوم)

(حاشیہ از مرتب)

بَابٌ مَا جَاءَ فِی نَفَقَةِ الْمَرْأَةِ مِنْ بَيْتِ زَوْجِهَا

عن ابی أمامة الباهلی قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
یقول فی خطبته عام حجة الوداع، لا تنفق امرأة شیئًا من بیت زوجها إلا

اور معارف السنن (ج ۵ ص ۲۸۵ تا ۲۹۲)۔

حدیثِ باب کے تحت ایک مسئلہ ایصال ثواب کا بھی زیر بحث آتا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے:۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: الأصل فی ہذا الباب أن الإنسان لہ أن یجعل ثواب عملہ لغیرہ صلاة أو صومًا أو صدقةً أو غیرہا (کتلاوة القرآن والأذکار) عند أہل السنة والجماعة لما روی عن النبی علیہ السلام أنہ ضحی بکبشین أملحین أحدہما عن نفسہ والآخر عن أمتہ ممن أقر بوحدانیة اللہ وشہد لہ بالبلاغ (دیکھئے ابن ماجہ (ص ۲۲۵ و ص ۲۲۶، ابواب الاضاحی، باب اضاحی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم)، جعل تضحیة احدی الشاتین لأمتہ ـــــ ہدایہ (ج ۱ ص ۲۹۶، باب الحج عن الغیر)۔

البتہ اہل سنت والجماعت میں سے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اس بات کے قائل ہیں کہ عبادات بدنیہ محضہ کا ثواب میت کو نہیں پہنچایا جا سکتا ـ البتہ ان کے حق میں دعائے خیر کی جا سکتی ہے اور عبادات مالیہ محضہ کا ثواب بھی پہنچایا جا سکتا ہے جیسے صدقہ وغیرہ، اسی طرح اُن عبادات کا ثواب بھی پہنچایا جا سکتا ہے جو بدنیہ ہونے کے ساتھ ساتھ مالیہ بھی ہوں جیسے حج ـ لیکن شافعیہ کے ہاں فتویٰ اس پر ہے کہ میت کو تلاوت قرآن کا ثواب پہنچایا جا سکتا ہے۔

اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ اور جمہور کا مسلک ایک معتدل مذہب ہے، نہ تو اس میں امام احمدؒ کے مسلک کی طرح وسعت ہے کہ خالص عبادات بدنیہ میں بھی نیابت کو جائز قرار دیدیا اور نہ ہی امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے مسلک کی طرح تنگی ہے کہ میت کو عبادات بدنیہ محضہ کا ثواب بھی نہیں پہنچایا جا سکتا۔

ثم اختلف أن إہداء الثواب ہل ینفع للمیت فقط؟ أو لہ وللحی جمیعًا؟ وہل ذلک مختص بالنافلة أو یعم الفریضة؟ ولکن لا تسقط أصلہا عمن وجبت فی ذمتہ؟ أقوال لیس ہذا محل تفصیلہا۔ فعلیک بکتب الفقہ المطولة۔

ہذا کلہ ماخوذ من الہدایة (ج ۱ ص ۲۹۶) وشرحہا فتح القدیر (ج ۲ ص ۳۰۸) والمعارف (ج ۵ ص ۲۸۶ و ۲۹۱) ۱۲ رشید اشرف

حاشیہ صفحہ ہذا

لہ اس سے پہلے دو باب "باب ما جاء فی کراہیة العود فی الصدقة" اور "باب ما جاء فی الصدقة عن المیت" سے متعلق تشریح پچھلے باب "باب ما جاء فی المتصدق یرث صدقتہ" کی شرح اور اس کے حواشی کے تحت گذر چکی ہے ۱۲ مرتب

بإذن زوجها قيل: يا رسول الله! ولا الطعام؟ قال: ذلك أفضل أموالنا"
عورت کو اگر شوہر کی جانب سے صراحۃً یا دلالۃً یا عرفاً اجازت ہو تو اس کے لئے بیتِ زوج سے انفاق درست ہے بلکہ اس انفاق پر وہ اجر کی بھی مستحق ہوگی اور عدمِ اجازت کی صورت میں مالِ زوج سے انفاق نہ اس کے لئے جائز ہے اور نہ ہی وہ اجر کی مستحق ہوگی بلکہ یہ انفاق آخرت میں اس کے لئے وبال بن جائے گا۔

لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ بخاری میں حضرت ابوہریرۃؓ سے جو مرفوعاً مروی ہے یعنی "قال: إذا أنفقت المرأة من كسب زوجها عن غير أمره فلها نصف أجره[1]" اس میں "عن غير أمره" سے کیا مراد ہے؟

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں "فيه اشكال، فإنه إن كان الغرض من غير أمره الصريح وكان هناك إذن لها دلالةً أو عرفاً فلها الأجر كاملة من غير تنصيف وإن لم يكن لها أمر ولم يكن لها إذن دلالةً ولا عرفاً فكيف الأجر؟ بل هناك عليها وزر" پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے خود اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر عورت نے شوہر کی اجازت سے جو اسے دلالۃً یا عرفاً حاصل ہوئی ہو بغیر امر صریح کے انفاق کیا تو اس کو نصف اجر ملے گا جس کا مطلب یہ ہے کہ امر صریح کی صورت میں اجر کامل کی مستحق ہوگی۔

عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: إذا تصدقت المرأة من بيت زوجها كان لها به أجر وللزوج مثل ذلك وللخازن مثل ذلك، ولا ينقص كل واحد منهم من أجر صاحبه شيئاً له ما كسب ولها بما أنفقت۔

حدیثِ مذکور میں اجر زوج اور اجر خازن کو جو اجر مرأۃ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے وہ اجر و ثواب میں مساوات بیان کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ یہ بیان کرنے کے لئے ہے کہ جس طرح ان میں سے ایک اجر کا مستحق ہوگا اسی طرح دوسرے بھی مشارک فی الطاعات ہونے کی بنا پر اجر کے مستحق ہونگے "وليس معناه ان يزاحمه أحد في أجر الآخر[2]" والله أعلم[3]

---

[1] (ج ۲ ص ۸۰۷) کتاب النفقات، باب نفقة المرأة إذا غاب عنها زوجها ونفقة الولد ۱۲م

[2] ويمكن ان يكون المراد المشاركة في أصل الثواب فيكون لهذا ثواب وان كان أحدهما أكثر ولا يلزم ان يكون مقدار ثوابهما سواء بل يكون ثواب هذا أكثر وقد يكون بعكسه قريب منه ما في "الفتح" (ج ۳ ص ۲۳۰) كذا في المعارف (ج ۵ ص ۲۹) ۱۲ مرتب

[3] مسئلۃ الباب سے متعلق تشریح و تفصیل کیلئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۲۹۰ تا ۲۹۲) باب من أمر خادمه بالصدقة و

[illegible]

بَابُ مَا جَاءَ فِيْ صَدَقَةِ الْفِطْرِ[1]

كنا نخرج زكوٰة الفطر اذ كان فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعًا من طعام أو صاعًا من شعير أو صاعًا من تمر أو صاعًا من زبيب أو صاعًا من أقط، فلم نزل نخرجه حتى قدم معاوية المدينة فتكلم، فكان فيما كلم به الناس: إني لأرى مُدّين من سمراء الشام تعدل صاعا من تمر، قال: فأخذ الناس بذلك، قال ابوسعيد: فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه۔

---

[1] لا بد لنا من معرفة صدقة الفطر لغة وشرعًا ـــ ففي العمدة للعيني: قال النووي: هي لفظة مولدة لا عربية ولا معربة بل هي اصطلاحية للفقهاء، كأنها من الفطرة التي هي النفوس والخلقة اى زكاة الخلقة ذكرها صاحب الحاوي في التذكرى.

قلت (اي يقول العيني): ولو قيل لفظة اسلامية كان أولى لانها ما عرفت إلا في الاسلام ويؤيد هذا ما ذكره ابن العربي هو اسمها على لسان صاحب الشرع۔

ويقال لها (۱) صدقة الفطر (۲) وزكاة الفطر (۳) وزكاة رمضان (۴) وزكاة الصوم وفي حديث ابن عباس (۵) صدقة الصوم ، وفي حديث أبي هريرة (۶) صدقة رمضان وتسمى ايضًا (۷) صدقة الرؤس (۸) زكاة الابدان ـــ سماها الامام مالك رحمه الله تعالى

أما شرعًا فانه اسم لما يعطى من المال بطريق الصلة ترحمًا مقدرًا بخلاف الهبة فإنها تعطى صلة تكرمًا لا ترحمًا (ج ۹ ص ۱۰۶) في بداية "ابواب صدقة الفطر"

وفي المعارف للبنوري (ج ۵ ص ۲۹۹ و ۳۰۰):

قال الشيخ: واضاف الشرع الصدقة إلى الفطر فدل على ان الفطر سببها، فإن الإضافة تدل في مثلها على السببية، كما في كتب الاصول۔

أقول: المشهور انها من اضافة الشئ إلى شرطه كـ "حجة الاسلام" وقيل: أضيفت إلى الفطر لكونها تجب بالفطر من رمضان، قاله في "العمدة" (۴ ـــ ۳۶۱)

وقال في "البحر": والاضافة فيها من اضافة الشئ إلى شرطه، وهو مجاز، لأن الحقيقة اضافة الحكم إلى سببه، وهو الرأس بدليل التعدد بتعدد الرؤس الخ ۱۲ رشيد اشرف

☆ ☆ ☆

صدقۃ الفطر سے متعلق چند مباحث ہیں :

بحث اوّل

پہلی بحث یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کے وجوب[1] کے لئے کوئی نصاب مقرر نہیں بلکہ یہ ہر اس شخص پر واجب ہے جس کے پاس " قوت یوم ولیلۃ " ہو ، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صدقۃ الفطر کا وہی نصاب ہے جو زکوٰۃ کا ہے اگرچہ مال کا نامی ہونا شرط نہیں ہے اور نہ ہی حولانِ حول شرط ہے۔

ائمہ ثلاثہ یہ کہتے ہیں کہ پورے ذخیرۂ حدیث میں کہیں بھی صدقۃ الفطر کا کوئی نصاب بیان نہیں کیا گیا لہذا " قوت یوم ولیلۃ " رکھنے والا بھی اس حکم میں شامل ہے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ احادیث میں جا بجا صدقۃ الفطر کو زکوٰۃ الفطر کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے چنانچہ حضرت ابوسعید خدریؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی احادیثِ باب میں " زکوٰۃ الفطر " ہی کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جو اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جو نصاب زکوٰۃ کا ہے وہی بعینہٖ صدقۃ الفطر کا ہے ـــــ نیز قرآن کریم میں بھی صدقۃ الفطر پر زکوٰۃ ہی کا اطلاق کیا گیا ہے ، مثلاً " قَدْ اَفْلَحَ مَنْ تَزَكّٰى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى[2] " اس میں بہت سے مفسرین کے قول کے مطابق " صلوٰۃ " سے مراد " صلوٰۃ عید " ہے اور " تزکّٰی " سے مراد صدقۃ الفطر کی ادائیگی[3] ، لہذا جب صدقۃ الفطر کو زکوٰۃ قرار دیا گیا تو اس کا نصاب بھی وہی ہوگا

---

[1] ثم اعلم أن العلماء اختلفوا فی صدقۃ الفطر ہل ہی فرض أو واجبۃ أو سنۃ أم فعل خیر مندوب الیہ ؟ فقالت طائفۃ : ہی فرض وہم الائمۃ الثلاثۃ الشافعیؒ ومالکؒ واحمدؒ ، وقال اصحابنا : ہی واجبۃ ، وقالت طائفۃ : ہی سنۃ وہو قول مالکؒ فی روایۃ ذکرہا صاحب الذخیرۃ ، وقال بعضہم : ہی فعل خیر قد کانت واجبۃ ثم نسخت ـــــ

وراجع للتفصیل "عمدۃ القاری" (ج ۹ ص ۱۰۸) باب فرض صدقۃ الفطر ـــــ و "شرح صحیح مسلم للنووی" (ج ۱ ص ۳۱۷) باب زکوٰۃ الفطر ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

[2] سورۃ الاعلیٰ آیت ۱۴-۱۵ پ ۳۰ ـ ۱۲م

[3] وعن علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ : " تزکّٰی " ای تصدق صدقۃ الفطر ، " وذکر اسم ربہ " کبر یوم العید " فصلّٰی " صلاۃ العید ، وعن جماعۃ من السلف مایقتضی ظاہرہ ـ روح المعانی (ج ۵ ص ۱۲۶ جزء عم سورۃ الاعلیٰ آیت ۱۴ و ۱۵)

اور بھی کئی روایات اس پر دال ہیں کہ مذکورہ آیت میں " تزکّٰی " سے مراد زکوٰۃ الفطر اور " صلّٰی " سے مراد نماز عید ہے ، تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۳۰۱ و ۳۰۲) ۱۲ مرتب

جوزکوٰۃ کا ہے[۱]

بحث ثانی | دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک صدقۃ الفطر میں خواہ گندم دیا جائے یا جَو یا کھجور یا کشمش سب کا ایک صاع[۲] فی کس واجب ہوتا ہے اس کے برخلاف امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گندم کا نصف صاع اور دیگر اجناس کا ایک صاع واجب ہوتا ہے۔

ائمۂ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث باب سے ہے "کنا نخرج زکوٰۃ الفطر، إذ کان نبینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صاعًا من طعام أو صاعًا من شعیر أو صاعًا من تمر أو صاعًا من زبیب أو صاعًا من أقط" (پنیر) اس حدیث میں لفظ طعام استعمال کیا گیا ہے جس کو ائمۂ ثلاثہ نے گندم کے معنی پر محمول کیا ہے۔

---

[۱] اس کے علاوہ اگر ہر اس شخص پر جو "قوت یوم ولیلۃ" کا مالک ہو صدقۃ الفطر واجب کردیا جائے تو اس سے قلبِ موضوع لازم آئے گا اس لئے کہ آج وہ "قوت یوم ولیلۃ" کو بطور صدقۃ الفطر ادا کردے گا اور کل خود اپنی تنگدستی کی وجہ سے سوال پر مجبور ہو جائے گا کما فی نور الانوار لملا جیون (ص ۵۴ و ۵۵) بحث الأمر ۱۲ مرتب

[۲] صاع سے صاعِ عراقی مراد ہے جو آٹھ رطل کا ہوتا ہے (رطل کا وزن چونتیس[۳۴] تولہ ڈیڑھ ماشہ ہے) اور صاع کا وزن بحساب مثقال (چار ماشہ چار رتی) تین ہزار دو سو چالیس ماشے بنتا ہے یعنی دو سو ستر[۲۷۰] تولہ، اس حساب سے تین سیر چھ چھٹانک کا پورا صاع ہوا اور ڈیڑھ سیر تین چھٹانک کا نصف صاع ہوا۔

درہم (تین ماشہ ایک رتی اور ایک بٹہ پانچ (۱/۵) رتی) کے اعتبار سے ایک صاع دو سو تہتر[۲۷۳] تولے کا ہوتا ہے اور نصف صاع ایک سو چھتیس[۱۳۶] تولے چھ ماشے کا ہوتا ہے، گویا انگریزی سیر کے حساب سے پورا صاع تین سیر چھ چھٹانک تین تولے کے برابر ہوتا ہے اور نصف صاع ڈیڑھ سیر تین چھٹانک ڈیڑھ تولے کے برابر ۔۔۔۔۔۔

اور مد کے اعتبار سے ایک صاع دو اسی تولے چھ ماشے کا بنتا ہے اور نصف صاع ایک سو چالیس تولے تین ماشے کا ہوتا ہے۔ گویا پورا صاع ساڑھے تین سیر چھ ماشہ کا ہوا اور نصف صاع پونے دو سیر تین ماشہ کا، (واضح رہے کہ ایک صاع چار مد کا ہوتا ہے)۔

صاع کا وزن معلوم کرنے کے جو تین طریقے لکھے گئے ہیں ان میں سے جس طریقہ اور حساب کو بھی اختیار کرلیا جائے صدقۃ الفطر ادا ہو جائے گا لیکن چونکہ آخری حساب میں زیادتی ہے اس لئے اس کے مطابق ادا کرنے میں زیادہ احتیاط ہے یعنی پونے دو

حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :۔

(۱) اسی باب میں آگے "عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ" کے طریق سے روایت مروی ہے "إن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعث منادیاً فی فجاج[1] مکۃ ألا إن صدقۃ الفطر واجبۃ علی کل مسلم ذکر أو أنثی حر أو عبد صغیر أو کبیر مدان[2] من قمح (گندم) أو سواہ[3] صاع من طعام" ـــ امام ترمذیؒ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں "ھذا حدیث غریب حسن"۔

(۲) امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار[4] میں حضرت ثعلبہ بن ابی صعیر عن ابیہ" کے طریق سے مرفوعاً نقل کیا ہے "أدوا زکوۃ الفطر صاعاً من تمر وصاعاً من شعیر أو نصف صاع من بر أو قال قمح عن کل إنسان الخ" ـــ اس سے بھی حنفیہ کا مسلک صاف سمجھ میں آرہا ہے۔

(۳) طحاوی[5] ہی میں حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کی روایت ہے "قالت کنا نؤدی زکوۃ الفطر علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدین من قمح"۔

(۴) طحاوی[6] ہی میں حضرت سعید بن المسیبؒ سے مرسلاً مروی ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوۃ الفطر مدین من حنطۃ"۔ یہ حدیث اگرچہ مرسل ہے لیکن سعید بن المسیبؒ کی مراسیل شافعیہ کے نزدیک بھی حجت ہیں۔ اس کے علاوہ امام طحاویؒ نے ابوسلمۃ بن عبدالرحمٰن، عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ، قاسم بن محمد، سالم بن عبداللہ کی مراسیل بھی اسکے مطابق روایت[7] کی ہیں۔

---

[1] "فج" کی جمع ہے جس کے معنی ہیں "درہ" یعنی دو پہاڑوں کے درمیان کشادہ راستہ ۱۲ م

[2] ایک مد دو رطل کا ہوتا ہے جبکہ صاع چار مُد کا ہوتا ہے، لہٰذا دو مُد نصف صاع کے مساوی ہوں گے۔ واضح رہے کہ مُد وزن کے اعتبار سے دوسو ساٹھ درہم کے برابر ہوتا ہے یعنی اٹھارہ تولہ تین ماشہ کا ۱۲ مرتب

[3] السِوَی، السُّوی : برابر ۱۲ م

[4] (ج ص ۲۷۰) باب مقدار صدقۃ الفطر ۱۲ م

[5] (ج۱ ص ۲۶۹) باب مقدار صدقۃ الفطر ۱۲ م

[6] (ج۱ ص ۲۷۰) باب مقدار صدقۃ الفطر ۱۲ م

[7] طحاوی (ج۱ ص ۲۷۰ و ۲۷۱) ۱۲ م

٭ ٭ ٭

نیز حضرت[1] ابوبکر صدیق، حضرت[2] عمر فاروق، حضرت[3] عثمان غنی، حضرت[4] ابوہریرہ، حضرت ابوسعید[5] خدری، حضرت[6] ابن عباس، حضرت[7] عمر بن عبدالعزیز، حضرت[8] مجاہد، حضرت[9] حکم، حضرت عبدالرحمٰن[10] بن القاسم اور حضرت ابراہیم[11] نخعی کے آثار بھی امام طحاوی نے اسی کے مطابق روایت کئے ہیں۔

جہاں تک حضرت ابوسعید خدری کی حدیث باب کا تعلق ہے " صاعاً من طعام " کا جو لفظ آیا ہے ہمارے نزدیک اس میں " طعام " سے مراد گندم نہیں بلکہ جوار یا باجرہ وغیرہ ہے گندم پر لفظ " طعام " کا اطلاق اس وقت سے شروع ہوا جب سے گندم کا استعمال بڑھا، لیکن عہد رسالت میں بعد کے زمانوں کی طرح لوگوں کی عام غذا گندم نہیں تھی اور اس وقت طعام کا لفظ بول کر جوار یا باجرہ وغیرہ مراد لیا جاتا تھا، چنانچہ اسی حدیث کا جو طریق ابوعمر حفص بن میسرہ سے مروی ہے اس میں یہ جملہ بھی موجود ہے " قال[12]

---

[1] عن ابی قلابة قال أخبرنی من دفع إلی ابی بکر الصدیق صاع برّ بین اثنین " طحاوی (ج ۱ ص ۲۷۰) ۱۲ م

[2] عن ابن ابی صعیر قال: کنا نخرج زکوٰة الفطر علی عہد عمر بن الخطاب نصف صاع (ج ۱ ص ۲۷۰) ۱۲ م

[3] حدثنا ابوزرعة عبدالرحمٰن بن عمرو الدمشقی قال: حدثنا القواریری فذکر باسنادہ عن عثمان أنہ خطبہم فقال: أدّوا زکوٰة الفطر مدّین من حنطة " (ج ۱ ص ۲۷۰) ۱۲ م

[4] عن ابی ہریرة قال زکوٰة الفطر عن کل حرّ و عبد ذکر أو أنثی صغیر أو کبیر غنی أو فقیر صاع من تمر أو نصف صاع من قمح (ج ۱ ص ۲۷۰) باب مقدار صدقة الفطر ۱۲ م

[5] عن الحسن أن مروان بعث إلی أبی سعید أن ابعث إلیّ بزکوٰة رقیقک، فقال ابوسعید للرسول: إن مروان لا یعلم إنما علینا أن نعطی لکل رأس عند کل فطر صاعاً من تمر أو " نصف صاع من برّ " (ج ۱ ص ۲۶۹) باب مقدار صدقة الفطر ۱۲ م

[6] عن ابن عباس قال: أمرت أہل البصرة إذ کنت فیہم أن یعطوا عن الصغیر والکبیر والحر والمملوک مدین من حنطة (ج ۱ ص ۲۷۰) ۱۲ م

[7] عوف بیان کرتے ہیں " کتب عمر بن عبدالعزیز إلی عدی بن أرطاة کتاباً فقرأہ علی منبر البصرة وأنا أسمع، أما بعد، فمر من قبلک من المسلمین أن یخرجوا زکوٰة الفطر صاعاً من تمر أو " نصف صاع من برّ " (ج ۱ ص ۲۷۰ و ۲۷۱) ۱۲ م

[8] عن مجاہد: فی زکوٰة الفطر صاع من کل شئ سوی الحنطة، والحنطة نصف صاع (ج ۱ ص ۲۷۱) ۱۲ م

[9] و [10] شعبة قال: سألت الحکم وحماداً وعبدالرحمٰن بن القاسم عن صدقة الفطر فقالوا: نصف صاع حنطة (ج ۱ ص ۲۷۱) ۱۲ م

[11] مثل أثر عمر بن عبدالعزیز (ج ۱ ص ۲۷۱) ۱۲ م

[12] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۰۴ و ۲۰۵) باب الصدقة قبل العید ۱۲ م

٭ ٭ ٭

ابو سعید وکان طعامنا الشعیر والزبیب والأقط والتمر" نیز حافظ ابن حجرؒ نے صحیح ابن خزیمہ کے حوالہ سے حضرت ابن عمرؓ کی روایت نقل کی ہے[1] " قال لم تکن الصدقة علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم إلا التمر والزبیب والشعیر ولم تکن الحنطة " ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عہد رسالت میں لفظِ طعام کا اطلاق گندم کو چھوڑ کر دوسری اجناس پر ہوتا تھا، وجہ یہی تھی کہ اس دور میں گندم بہت کم تھا، بہرحال خلاصہ یہی ہے کہ حدیث باب میں "طعام" سے گندم مراد نہیں[2]۔

ائمہ ثلاثہ یہ بھی کہتے ہیں کہ حضرت معاویہؓ نے گندم کا نصف صاع نکالنے کا حکم دیا تھا لیکن حضرت ابو سعید خدریؓ نے اسے قبول نہیں فرمایا جیسا کہ فرماتے ہیں " فلا أزال أخرجه کما کنت أخرجه "

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس جملہ کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حضرت ابو سعیدؓ پہلے کی طرح ایک صاع نکالتے رہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ پہلے صدقۃ الفطر گندم سے ادا نہیں کیا کرتے تھے بلکہ دوسری اجناس سے ایک صاع نکال کر صدقۂ فطر ادا کیا کرتے تھے اور حضرت معاویہؓ کے مدینہ آنے کے بعد بھی انہوں نے اپنے اس عمل میں کوئی تبدیلی نہیں کی جبکہ دوسرے لوگوں نے حضرت معاویہؓ کا قول " إني لأری مدّین من سمراء الشام تعدل صاعًا من تمر " سُنکر دوسری اجناس سے صدقۃ الفطر ادا کرنے کے بجائے بطور فطرہ گندم کا نصف صاع نکالنا شروع کر دیا تھا .... ورنہ جہاں تک گندم کا تعلق ہے اس کے بارے میں خود حضرت ابو سعیدؓ کا مذہب بھی یہی تھا کہ گندم میں نصف صاع واجب ہوتا ہے چنانچہ امام طحاویؒ نے حضرت حسن بصریؒ کی روایت نقل کی ہے[4] " أن مروان بعث إلی ابی سعیدؓ ان ابعث إلیّ بزکاة رقیقك . فقال ابو سعید للرسول: إن مروان لا یعلم انما علینا أن نعطي لکل رأس عند کل فطر صاعًا من تمر أو

---

[1] فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹۶) باب صاع من زبیب ۱۲ م

[2] تفصیل کیلئے دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹۷) باب الصدقة قبل العید ۱۲ م

[3] چنانچہ وہ فرماتے ہیں " إني لأری مدّین من سمراء الشام تعدل صاعًا من تمر "، یعنی میں سمجھتا ہوں کہ شام کے گندم کے دو مد (غالباً مالیت کے اعتبار سے) ایک صاع کھجور کے مساوی ہوتے ہیں ۱۲ م

[4] طحاوی (ج ۱ ص ۲۶۹) باب مقدار صدقة الفطر ۱۲ م

" نصف صاع من بُرّ "

لیکن حضرت گنگوہیؒ نے حضرت ابوسعید خدریؓ کے قول "فلا أزال أخرجه کما کنت أخرجه" کا یہ جواب دیا ہے[1] کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کو شروع میں معلوم نہ تھا کہ گندم کا نصف صاع خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فرمایا تھا اس لئے انہوں نے حضرت معاویہؓ کے قول کو ان کا قیاس سمجھا، چنانچہ دوسری روایت میں ان کا یہ قول مروی ہے " تلك[2] قيمة معاوية لا أقبلها ولا أعمل بها " لیکن بعد میں جب ان کو معلوم ہوگیا کہ " نصف صاع گندم " خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فرمایا تھا تو ان کا مسلک بھی یہی ہوگیا کہ گندم کا نصف صاع واجب ہے (کما یفهم من رواية الحسن البصري التي ذكرناها آنفًا) والله سبحانه أعلم

قال : فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على الذكر والأنثى والحرّ والمملوك صاعًا من تمر أو صاعًا من شعير قال : " نعدل الناس إلى نصف صاع من بُرّ "

متجددین کا ایک فاسد نظریہ اور اس کا جواب!

حضرت ابن عمرؓ کی حدیثِ باب میں " فعدل الناس إلى نصف صاع من برّ " کے جملہ سے استدلال کر کے بعض متجددین اس بات کے قائل ہیں کہ زکوٰۃ وصدقات کے نصاب اور ان کی شرح ادائیگی غیر متبدل نہیں بلکہ زمانہ کے تغیر سے اس میں بھی تبدیلی اور کمی بیشی کی جاسکتی ہے ـــ العیاذ باللہ ـــ

---

[1] الکوکب الدری (ج ۱ص ۲۴۴) ـــ حضرت گنگوہیؒ کا یہ جواب تسلیمی ہے یعنی " فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه " کے جملہ سے اگرچہ حضرت معاویہؓ کی تردید اور یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ میں پہلے بھی ایک صاع گندم فطرہ ادا کرتا رہا اور حضرت معاویہؓ کے " نصف صاع گندم " نکالنے کے حکم دینے کے بعد بھی میرے اس عمل میں کوئی فرق نہیں آیا ـــ لیکن حضرت ابوسعید خدریؓ کا یہ عمل اس وقت تک تھا جب تک کہ وہ " نصف صاع " کے قول کو حضرت معاویہؓ کا قیاس سمجھتے رہے تفصیل آگے متن میں آرہی ہے ۱۲ مرتب

[2] طحاوی (ج ۱ص ۲۶۸) باب مقدار صدقة الفطر، پوری روایت اس طرح ہے " عن عياض بن عبدالله قال سمعت أبا سعيد وهو يسأل عن صدقة الفطر قال : لا أخرج إلا ما كنت أخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعًا من تمر أو صاعًا من شعير أو صاعًا من زبيب أو صاعًا من أقط، فقال له رجل : أو مدّين من قمح، فقال : لا ! تلك قيمة معاوية الخ ۱۲ مرتب

اپنے اس قول باطل پر پہلے تو وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر زکوٰۃ کی شرح غیر متبدل ہوتی تو قرآن کریم میں اس کا ذکر ہوتا۔

لیکن یہ بات محض جہالت پر مبنی ہے اس لئے کہ قرآن کریم میں تمام غیر متبدل احکام کا استیعاب نہیں، مثلاً قرآن میں تعداد رکعات کا بھی ذکر نہیں حالانکہ وہ غیر متبدل ہیں۔

دوسری دلیل وہ پیش کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں فرمایا گیا ہے "یَسْئَلُوْنَکَ مَاذَا یُنْفِقُوْنَ قُلِ الْعَفْوَ" اس میں ضرورت سے زائد مال کو خرچ کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور ضرورت سے زائد کی مقدار زمانہ کے تغیر سے بدلتی رہتی ہے لہذا خود قرآن کریم سے نصاب زکوٰۃ کا قابل تغیر ہونا ثابت ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کی تین تفسیریں ہیں ایک یہ کہ یہ آیت زکوٰۃ سے منسوخ ہے اور اس زمانہ سے متعلق ہے جب زکوٰۃ کا نصاب متعین نہیں تھا دوسرے یہ کہ یہ آیت صدقات واجبہ کے بارے میں نہیں بلکہ صدقات نافلہ کے بارے میں ہے اور تیسرے یہ کہ یہ آیت مجمل ہے جس کی تفسیر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نصاب زکوٰۃ بیان فرما کر کی اور اس تفسیر میں آپ نے کہیں بھی یہ ہدایت نہیں دی کہ آگے چل کر اس میں کوئی تبدیلی پیدا کی جا سکتی ہے لہذا اس آیت سے استدلال خالص جہالت ہے۔

ایک بات متجددین کی طرف سے یہ کہی جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں گھوڑوں پر زکوٰۃ فرض نہیں تھی، حضرت عمرؓ نے گھوڑوں پر زکوٰۃ فرض کی۔ اس سے معلوم ہوا کہ زکوٰۃ کا نصاب اور اس کی تفصیلات زمانہ کے تغیر سے بدل سکتی ہیں ——— اس کا جواب بھی ظاہر ہے وہ یہ کہ "باب صدقۃ الخیل" میں تفصیل سے گذر چکا ہے کہ حضرت عمرؓ نے گھوڑوں پر جو زکوٰۃ فرض کی وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے خلاف نہیں کی بلکہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں بھی نسل کشی کے سائمہ گھوڑوں پر زکوٰۃ فرض تھی لیکن چونکہ اس دور میں ایسے گھوڑے عموماً پائے نہ جاتے تھے اور زیادہ تر گھوڑے سواری کے لئے ہوتے تھے اس لئے آپؐ نے یہ ارشاد فرما دیا تھا کہ "قد عفوت عن صدقۃ الخیل" لیکن حضرت عمرؓ کے زمانہ میں چونکہ گھوڑے نسل کشی کے لئے رکھے جانے لگے اور ان کی کثرت ہوگئی اس لئے حضرت عمرؓ نے ان پر زکوٰۃ کے وجوب کا حکم جاری

لہ سورۂ بقرہ آیت ۲۱۹ پ ۲ - ۱۲م

فرما دیا جو درحقیقت کوئی نیا حکم نہیں تھا بلکہ عہدِ رسالت ہی کے حکم کی تعمیل و تنفیذ تھی۔

متجددین یہ بھی کہتے ہیں کہ حدیثِ باب میں یہ کہا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقۃ الفطر میں تمر یا شعیر کا ایک صاع مقرر فرمایا تھا لیکن لوگوں نے گندم کا نصف صاع دینا شروع کردیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گندم کا ایک صاع مقرر کیا تھا اور لوگوں نے اس کی مخالفت کرکے نصف صاع مقرر کرلیا کیونکہ پیچھے روایات تفصیل سے بیان کی جاچکی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ گندم کا نصف صاع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہی مقرر فرمادیا تھا، البتہ چونکہ اس دور میں گندم کا رواج زیادہ نہ تھا اس لئے بہت سے لوگوں کو آپؐ کی اس تعیین کا علم نہ ہوسکا پھر جب گندم کا رواج بڑھا تو انہوں نے جو اور کھجور کی قیمت لگا کر گندم کا نصف صاع دینا شروع کردیا کیونکہ جن اجناس کے بارے میں شارع کی طرف سے کوئی تقدیر منقول نہ ہو وہاں قیمت ہی کے مطابق فیصلہ کیا جاتا ہے جیساکہ حضرت معاویہؓ کے واقعہ میں گزرا۔

اور حدیثِ باب کا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صدقۃ الفطر کھجور یا جو سے نکالا جاتا تھا اور بعد میں گندم کا نصف صاع نکالا جانے لگا یعنی جن حضرات کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقدیر کا علم تھا انہوں نے آپؐ کی تقدیر کے مطابق نصف صاع مقرر کیا اور جن کو آپؐ کی تقدیر کا علم نہیں تھا انہوں نے قیمت لگا کر یہ مقدار مقرر کی لہٰذا اس سے مقادیر زکوٰۃ و صدقات میں ترمیم کے جواز پر استدلال باطل ہے۔

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكوٰة الفطر من رمضان صاعًا من تمر أو صاعًا من شعير على كل حر أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين" اس حدیث میں "من المسلمین" کے الفاظ سے استدلال کرکے ائمہ ثلاثہ یہ فرماتے ہیں کہ صدقۃ الفطر صرف مسلمان غلاموں کی طرف سے نکالنا واجب ہے، کافر غلاموں کی طرف سے نہیں ـــــ لیکن امام ابوحنیفہؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کے نزدیک غلام خواہ مسلمان ہو یا کافر اس کی طرف سے زکوٰۃ الفطر نکالنا مولیٰ پر واجب ہے، عطاءؒ، مجاہدؒ، سعید بن جبیرؒ، عمر بن عبدالعزیزؒ اور ابراہیم نخعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے[1]۔

حنفیہ حدیثِ باب میں "من المسلمین" کے الفاظ کو غلاموں کے ساتھ متعلق قرار نہیں

---

[1] مذاہب کی تفصیل کیلئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۱۰)، باب فرض صدقۃ الفطر ۱۲ م

دیتے بلکہ یہ فرماتے ہیں کہ اس کا تعلق "من تجب علیه الصدقة" سے ہے یعنی صدقۃ الفطر مسلمانوں پر واجب ہے کافروں پر نہیں[1]۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباریؒ میں ابن المنذرؒ کے حوالہ سے حضرت ابن عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ وہ اپنے مسلمان اور کافر دونوں قسم کے غلاموں کی طرف سے صدقۃ الفطر نکالتے تھے۔ حالانکہ وہی حدیث باب کے راوی ہیں[3]۔

نیز مصنف عبدالرزاق میں حضرت ابن عباسؓ[4] سے اور طحاویؒ کی مشکل الآثار میں حضرت ابو ہریرہؓ[5] سے بھی اسی طرح مروی ہے، مشکل الآثار کی روایت میں اگرچہ ابن لہیعہ ہیں لیکن ان سے روایت کرنے والے عبداللہ بن المبارکؒ ہیں[6]، اور علماء رجال نے تصریح کی ہے کہ عبداللہ بن المبارکؒ، عبداللہ بن مسلمۃ القعنبیؒ اور عبداللہ بن وہبؒ نے ابن لہیعہ سے جو روایتیں نقل کی ہیں وہ قابل قبول ہیں[7]۔

یہ تمام بحث اس صورت میں ہے جبکہ حدیث باب میں "من المسلمین" کی زیادتی کو صحیح سمجھا جائے جبکہ محدثین کی ایک جماعت اس زیادتی کو قبول نہیں کرتی یہاں تک

---

[1] حنفیہ کا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "لیس علی المسلم فی عبدہ صدقۃ الا صدقۃ الفطر" کے عموم سے ہے، کذا فی فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹۳ و ص ۲۹۴) باب صدقۃ الفطر علی العبد وغیرہ من المسلمین ۱۲ مرتب

[2] (ج ۳ ص ۲۹۴) باب صدقۃ الفطر علی العبد وغیرہ من المسلمین ــــ روایت اس طرح مروی ہے "ان ابن عمر کان یخرج عن اہل بیتہ حرہم وعبدہم صغیرہم وکبیرہم مسلمہم وکافرہم من الرقیق ۱۲ مرتب

[3] قال (ای ابن المنذر) وابن عمر راوی الحدیث وقد کان یخرج عن عبدہ الکافر وہو أعرف بمراد الحدیث۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹۴) ۱۲ مرتب

[4] قال: یخرج الرجل زکوۃ الفطر عن کل مملوک لہ وان کان یہودیاً أو نصرانیاً ــ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۱۴) باب صدقۃ الفطر ۱۲ مرتب

[5] قال: کان یخرج زکوۃ الفطر عن کل انسان یعول من صغیر أو کبیر حر أو عبد ولو کان نصرانیاً مدین من قمح أو صاعاً من تمر" ـــــ زیلعی (ج ۲ ص ۴۱۴) صدقۃ الفطر ۱۲ مرتب

[6] وحدیث ابن لہیعۃ یصلح للمتابعۃ سیما من روایۃ ابن المبارک عنہ ــ زیلعی (ج ۲ ص ۴۱۴) ۱۲ م

[7] کما نقل فی المعارف (ج ۵ ص ۳۱۳) ۱۲ م

ابن بزیزہؒ نے تو یہ کہہ دیا "إنها زيادة مضطربة بلاشك من جهة الاسناد والمعنى"[1] واللہ اعلم[2]

باب ما جاء في تقديمها قبل الصلاة

عن ابن عمر: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمر بإخراج

---

[1] كذا في حاشية "الكوكب الدري" (ج ا ص ۲۴۴ و ۲۴۵) ___ وراجع للتفصيل "المعارف" (ج۵ ص ۳۱۱ تا ۳۱۳)

[2] اعلم: أن هذا الباب (اى باب صدقة الفطر) يحتاج إلى خمسة عشر معرفة:

الاولى : معرفة صدقة الفطر لغةً وشرعاً (وقد بيّنّاه مفصّلاً فيما سبق)

الثانية : معرفة وجوبها (في أحاديث الباب وأحاديث اخرى)

الثالثة : معرفة سبب وجوبها (وهو رأس يمونه مؤنة تامة ويلي عليه ولاية تامة)

الرابعة : معرفة شرط وجوبها (هو الاسلام والحرية والغنى)

الخامسة : معرفة ركنها (وهو التمليك)

السادسة : معرفة شرط جوازها بكون المصرف إليه فقيراً

السابعة : معرفة من تجب عليه (فتجب على الأب عن اولاده الصغار الفقراء وعلى السيد عن عبده ومدبره ومدبرته وأم ولده)

الثامنة : معرفة الذي تجب من أجله (هم اولاده الصغار ومماليكه للخدمة دون مكاتبه وزوجته)

التاسعة : معرفة مقدار الواجب فيها

العاشرة : معرفة الكيل الذي تجب به (وهو الصاع)

الحادية عشر : معرفة وقت وجوبها (بطلوع الفجر الثاني من يوم الفطر)

الثانية عشر : معرفة كيفية وجوبها (فتجب وجوباً موسعاً على الأصح)

الثالثة عشر : معرفة وقت استحباب أدائها (فقد اتفقت الأئمة الاربعة في استحباب أدائها بعد فجر يوم الفطر قبل الذهاب الى صلوة العيد)

الرابعة عشر : معرفة جواز تقديمها على يوم الفطر (وسيأتي تفصيله في الباب الآتي)

الخامسة عشر : معرفة وقت أدائها (والتفصيل في الباب الآتي) ___ هذا ملخص ما في العمدة للعيني (ج ۹ ص ۱۰۷ و ۱۰۸) في بداية ابواب صدقة الفطر ___ ومن يرد التفصيل والبسط في هذه المباحث فليراجع أوجز المسالك ... باب صدقة الفطر ...

الزکاۃ قبل الغدو للصلوٰۃ یوم الفطر "۔ ائمۂ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ صدقۃ الفطر کی ادائیگی نماز عید کے لئے جانے سے پہلے مستحب ہے[1] ۔۔۔ وفی معالم السنن : ھو قول عامۃ اھل العلم۔[2]

پھر عید الفطر سے قبل صدقۃ الفطر کی ادائیگی کے بارے میں اختلاف ہے ۔۔۔۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک یا دو سال پہلے بھی ادائیگی درست[3] ہے جبکہ خلف بن ایوبؒ اس بات کے قائل ہیں کہ ایک مہینہ قبل ادائیگی درست[4] ہے اور امام احمدؒ کے نزدیک ایک یا دو دن پہلے تو اس کی ادائیگی درست ہے اس سے پہلے نہیں[5] ، اور شافعیہ کی اس بارے میں تین روایتیں ہیں[6]:

(۱) پورے سال میں ادائیگی درست ہے (۲) رمضان رمضان میں ادائیگی درست ہے۔

(۳) رمضان کی پہلی صبح صادق طلوع ہونے کے بعد ادائیگی درست ہے البتہ رمضان کی پہلی شب میں ادائیگی صحیح نہیں ۔۔۔ جمہور شافعیہ نے ان میں سے دوسری صورت کو ترجیح دی[7] ہے یعنی "یجوز فی جمیع رمضان "۔۔۔

پھر اگر صدقۃ الفطر کی ادائیگی نماز عید سے فارغ ہو کر کی گئی تو اس کو ادا سمجھا جائے گا قضا نہیں اور تاخیر کا جو گناہ ہوا ہوگا وہ بھی ادائیگی سے ساقط ہو جائے گا ۔۔۔ لیکن شافعیہ کے نزدیک عید کا دن گزرنے کے بعد اس کی ادائیگی ادا نہیں ہے بلکہ قضا ہے ، حنابلہ کا بھی یہی مسلک[8] ہے۔

وہ تمام روایات جن سے رمضان میں صدقہ دینے کی فضیلت معلوم ہوتی ہے جواز تقدیم پر

---

[1] کما فی العمدۃ (ج ۹ ص ۱۰۸) قبیل باب فرض صدقۃ الفطر ۱۲ م

[2] (ج ۲ ص ۲۱۵) باب متی تؤدی ؟ ۱۲ م

[3] و[4] کما فی العینی (ج ۹ ص ۱۰۸) ۱۲ م

[5] المغنی لابن قدامۃ (ج ۳ ص ۶۸) باب صدقۃ الفطر ۔ مسئلۃ : قال وان قدمھا قبل ذلک بیوم أو یومین اجزاہ وفیہ : وقال بعض اصحابنا (ای الحنابلۃ) یجوز تعجیلھا من بعد نصف الشھر ۔۔۔ ۱۲ مرتب

[6] کما فی المعارف (ج ۵ ص ۳۱۴) نقلاً عن شرح المھذب ۱۲ م

[7] کما فی المعارف (ج ۵ ص ۳۱۴) نقلاً عن شرح المھذب (ج ۶ ص ۳۲۸) ۱۲ م

[8] راجع للتفصیل المعارف للبنوریؒ (ج ۵ ص ۳۱۴) ۱۲ م

دلالت کرتی ہیں — مثلاً بخاریؒ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أجود الناس، وکان أجود ما یکون فی رمضان الخ"۔ نیز امام بیہقیؒ نے شعب الایمان میں حضرت سلمان فارسیؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں ارشاد ہے "من تقرب فیہ (أی رمضان) بخصلة من الخیر کان کمن أدّی فریضة فیما سواہ ومن أدّی فریضة فیہ کان کمن ادّی سبعین فریضة فیما سواہ الخ" — واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَعْجِيلِ الزَّكَاةِ

ان العباسؓ سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تعجیل صدقتہ قبل أن تحلّ فرخص لہ فی ذلک: نصاب مکمل ہونے سے پہلے اگر زکوٰۃ ادا کرے تو بالاتفاق ادائیگی درست نہ ہوگی، اور اس انفاق کی حیثیت صدقۂ نافلہ کی سی ہو جائے گی، اور اگر نصاب مکمل ہونے کے بعد حولانِ حول سے پہلے زکوٰۃ ادا کی جائے تو ایسی صورت میں ائمہ کا اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک نصاب کے مکمل ہونے کے بعد اور حولانِ حول سے پہلے ادائیگی درست ہے، لیکن سفیان ثوریؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک ادائیگی درست نہیں۔

امام مالکؒ نے غالباً حولانِ حول کو نماز کے وقت پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح دخولِ وقت

۱؎ (ج ۱ ص ۳) کیف کان بدء الوحی إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲م

۲؎ المعارف للبنوریؒ (ج ۵ ص ۳۱۴ و ۳۱۵) ۱۲م

۳؎ حلّ حلولاً (ن۔ض) علیہ أمر اللہ: واجب ہونا ۱۲م

۴؎ عینی (ج ۹ ص ۴۷) باب قول اللہ تعالیٰ: وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وفی سَبِيلِ اللّٰهِ ۱۲م

۵؎ کما ذکرہ ابو عبیدؒ فی "الاموال" وہو المذکور فی "قواعد" ابن رشد وہو الاصح — کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۳۱۶) لکن نقل العینیؒ: قال ابن المنذر: وکرہ مالک واللیث بن سعد تعجیلہا قبل وقتہا — عمدۃ القاریؒ (ج ۹ ص ۴۷) ۱۲ مرتب

۶؎ نیز حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں "من زکّی قبل الوقت أعاد کالصلوٰۃ" — عینی (ج ۹ ص ۴۷) باب قول اللہ تعالیٰ: وفی الرقاب الخ ۱۲م

سے پہلے نماز درست نہیں اسی طرح حولانِ حول سے پہلے زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔

جمہور کا استدلال حضرت علیؓ کی احادیث باب سے ہے ــــ پہلی روایت اوپر ذکر کی جا چکی ہے۔ دوسری روایت یہ ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لعمر: إنا قد أخذنا زکوٰۃ العباس عام الأول للعام" ــــ یعنی حضرت عباسؓ کی اس سال کی زکوٰۃ ہم نے پہلے ہی سال وصول کرلی تھی۔

جمہور کی جانب سے امام مالکؒ کے قیاس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ وقت نماز کے لئے سببِ وجوب[1] ہے جبکہ حولانِ حول زکوٰۃ کے لئے شرطِ ادا ہے نہ کہ سببِ وجوب[2]، لہذا حولانِ حول کو وقتِ صلوٰۃ پر قیاس کرنا درست نہیں۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْمَسْأَلَةِ

عن أبي هريرة قال، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لأن يغدو أحدكم فيحتطب على ظهره فيتصدق منه ويستغني به عن الناس خير له من أن يسأل رجلاً أعطاه أو منعه ذلك" مسئلۃ الباب سے متعلق ضروری کلام "باب من تحل له الزكوٰة" کے تحت گزر چکا ہے۔

فإن اليد العليا خير من اليد السفلى" ید علیا اور یدِ سُفلیٰ سے کیا مراد ہے؟ اس بارے میں علماء کے متعدد اقوال ہیں[3]:

(۱) ید علیا سے مراد یدِ منفقہ ہے اور یدِ سُفلیٰ سے مراد ید سائلہ ہے۔

(۲) ید علیا سے مراد یدِ منفقہ ہے اور یدِ سُفلیٰ سے مراد یدِ آخذہ ہے۔

(۳) ید علیا سے مراد یدُ اللہ ہے اور یدِ سُفلیٰ سے مراد ید سائل ہے۔

---

[1] لہذا سبب وجوب سے پہلے نہ وجوب ہوگا اور نہ ہی ادا کرنے کی صورت میں (آئندہ کے اعتبار سے) فریضہ ساقط ہوگا ۱۲ م

[2] بلکہ زکوٰۃ کا سببِ وجوب وجودِ نصاب ہے لہذا اس کے پائے جانے سے نفس وجوب پایا جائے گا اور زکوٰۃ کی ادائیگی درست ہوگی ۱۲ م

[3] تفصیل کیلئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۲۹۴ تا ص ۲۹۶) باب لاصدقۃ إلا عن ظہر غنی ــــ اور فتح الباری (ج ۳ ص ۲۳۵ تا ص ۲۳۷) باب لاصدقۃ إلا عن ظہر غنی ۱۲ م

[۴] شرح باب از مرتب ۱۲

(۴) ید علیا سے مراد ید متعففہ ہے (فنعلم أن السفلی ھی غیر المتعففۃ)
(۵) ید علیا سے مراد ید آخذہ ہے اور ید سفلیٰ سے مراد ید مانعہ ہے۔
(۶) ید سے مراد نعمت ہے، اور مطلب یہ ہے کہ عطیۂ کثیرہ عطیۂ قلیلہ کے مقابلہ میں بہتر ہے، گویا صدقات وخیرات کی ترغیب مقصود ہے۔
(۷) علیا سے مراد ید معطیہ ہے اور سفلیٰ سے مراد ید مانعہ۔
ان تمام اقوال میں سے پہلا قول راجح ہے[1] یعنی علیا سے مراد ید منفقہ اور سفلیٰ سے مراد ید سائلہ ہے۔
"وابدأ بمن تعول" یعنی انفاق کی ابتداء اپنے اہل وعیال اور اقرباء سے ہونی چاہئے اس لئے کہ ایسی صورت میں وہ دو اجروں کا مستحق ہوگا ایک اجرِ انفاق اور ایک اجرِ صلہ رحمی۔ کما قال علیہ الصلاۃ والسلام: "لھما أجران أجر القرابۃ وأجر الصدقۃ"[2]

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إن المسألۃ کدّ یکدّ[3] بھا الرجل وجھہ إلا أن یسأل الرجل سلطانا أو فی أمر لا بدّ منہ" مطلب یہ کہ سوال کرنے سے آدمی کی عزت اور چہرے کی وجاہت جاتی رہتی ہے لہٰذا سوال نہ کرنا چاہئے __ البتہ سلطان سے سوال کرنے کی اجازت ہے اگرچہ سائل مالدار ہی کیوں نہ ہو، وجہ یہ ہے کہ سلطان کو بیت المال پر اختیار حاصل ہوتا ہے اور بیت المال کے اموال پر تمام مسلمانوں کا حق ہوتا ہے لہٰذا یہ بھی سلطان سے سوال کرکے بیت المال سے اپنا حق وصول کرسکتا ہے۔
پھر "أو فی أمر لا بد منہ" کا مطلب یہ ہے کہ حاجتِ شدیدہ کے وقت غیر سلطان سے بھی سوال درست ہے واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

ھذا آخر کلمۃ فی ھذا الباب

وبہ ینتھی شرح أبواب الزکاۃ بعون اللہ تعالیٰ ولطفہ وکرمہ، وسنبدأ فی شرح أبواب الصوم إن شاء اللہ تعالیٰ ____ وذلک لیلۃ الاثنین ثالث ذی الحجۃ سنۃ ۱۴۰۲ھ

والحمد للہ أولاً وآخراً

---

[1] کما اختارہ الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص ۲۳۶، باب لا صدقۃ إلا عن ظھر غنی) والعمدۃ (ج ۸ ص ۲۹۴ و ص ۲۹۵، باب لا صدقۃ الخ) ۱۲ مرتب

[2] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۹۸) باب الزکوٰۃ علی الزوج والأیتام فی الحجر ۱۲ م

[3] کدّ یکدّ کدًّا (نصر): کام میں محنت کرنا، روزی طلب کرنا، انگلی سے اشارہ کرنا، مانگنے میں اصرار کرنا __ کدّ الرجل: تھکانا __ کدّ الرأس: سر میں کنگھی کرنا یا خوب کھجلانا __ کدّ الشیئ: ہاتھ سے چھین لینا __ لیکن حدیث میں اس مقام پر "یکد بھا الرجل وجھہ" سے سوال کی ذلت کی وجہ سے چہرہ کی رونق اور عزت کا ختم ہونا مراد ہے __ چنانچہ "نہایۃ لابن الأثیر" میں ہے "أراد بالوجہ ماءہ ورونقہ" (ج ۴ ص ۱۱) ۱۲ مرتب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ابواب الصوم

عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

صیام رمضان کی فرضیت ہجرت کے دوسرے سال ہوئی[2]، اس سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام عاشوراء اور ایامِ بیض[3] کے روزے رکھتے تھے ـــــ پھر اس میں اختلاف ہے کہ یہ روزے اس وقت فرض تھے یا نہیں؟ حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ روزے اس وقت فرض تھے جبکہ شافعیہ اس کے قائل ہیں کہ صیامِ رمضان سے قبل کوئی روزہ فرض نہ تھا، بلکہ عاشوراء وغیرہ کے روزے پہلے بھی سنت تھے اور اب بھی سنت ہیں۔

---

[1] الصوم لغۃً: الإمساک مطلقاً أی علی أیّ شیٔ کان فی أیّ وقت کان ـــــ وشرعاً: الامساک عن المفطرات (الأکل والشرب والجماع) حقیقۃً أو حکماً (فإن أکل أو شرب أو جامع ناسیاً لم یفطر لأنہ ممسک حکماً وإن کان غیر ممسک حقیقۃً) فی وقت مخصوص (وہو من طلوع الفجر إلی الغروب) بنیّۃ (وہو أن یکون علی قصد التقرب) من أہلہا (وہو أن یکون مسلماً عاقلاً طاہراً من الحیض والنفاس) ـــ کذا فی "اللباب" (ج ۱ ص ۱۶۲ و ص ۱۶۵) و "الجوہرۃ" (ج ۱ ص ۱۶۶) بإیضاح من المرتب

[2] وفرض صوم رمضان لعشر شعبان لسنۃ ونصف بعد الہجرۃ، کما ذکر ابن جریر فی تاریخہ وابن کثیر فی "البدایۃ والنہایۃ" (ج ۳ ص ۲۵۴ و ص ۳۴۷) ـ وفی السنۃ الثانیۃ وقع تحویل القبلۃ قبل الصیام وفیہا زکوٰۃ الفطر ونصب الصدقات کما یقولہ ابن کثیر وغیرہ ـــ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱) ۱۲ مرتب

[3] قمری مہینے کی تیرھویں چودھویں اور پندرھویں تاریخ ـ اسی طرح "اللیالی البیض" انہی دنوں کی راتوں کو کہا جاتا ہے ۱۲ مرتب

حنفیہ کے قول کی تائید ابوداؤد[1] کی ایک روایت سے ہوتی ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عاشوراء کے روزے کی قضا کا حکم دیا اور قضا فرض و واجب ہی کی ہوتی ہے۔

---

[1] (ج ۱ ص ۳۳۲)، باب فی فضل صومہ (أی عاشوراء) ـ عن عبد الرحمن بن مسلمة عن عمّہ أن أسلم أتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال (أی النبی صلی اللہ علیہ وسلم): صمتم یومکم ھذا؟ (أی عاشوراء) قالوا: لا، قال: فأتمّوا بقیّة یومکم واقضوہ ـــــ قال ابوداؤد: یعنی یوم عاشوراء ـــــ نیز بخاری میں حضرت سلمۃ ابن الأکوعؓ کی روایت ہے "قال أمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً من أسلم أن أذّن فی الناس أن من کان أکل فلیصم بقیة یومہ ومن لم یکن أکل فلیصم فإن الیوم یوم عاشوراء" (ج ۱ ص ۲۶۸ و ۲۶۹) باب صیام یوم عاشوراء

نیز مسلم میں حضرت ربیع بنت معوذ بن عفراء کی روایت ہے "قالت أرسل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غداۃ عاشوراء إلی قری الأنصار التی حول المدینة من کان أصبح صائماً فلیتمّ صومہ ومن کان أصبح مفطراً فلیتمّ بقیة یومہ فکنّا بعد ذلک نصومہ ونصوّم صبیاننا الصغار منہم إن شاء اللہ۔ (ج ۱ ص ۳۶۰) باب صوم یوم عاشوراء

نیز بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے" قالت: کان یوم عاشوراء تصومہ قریش فی الجاہلیة وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصومہ فی الجاہلیة، فلمّا قدم المدینة صامہ وأمر بصیامہ فلمّا فرض رمضان ترک یوم عاشوراء فمن شاء صامہ ومن شاء ترکہ ـــــ (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام یوم عاشوراء۔

نیز مسند احمد میں حضرت معاذ بن جبلؓ کی ایک طویل روایت مروی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں" وأمّا أحوال الصیام فإن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قدم المدینة فجعل یصوم من کل شہر ثلاثة أیام وقال یزید (أحد رواۃ ہذا الحدیث) فصام سبعة عشر شہراً من ربیع الأوّل إلی رمضان من کل شہر ثلاثة أیام وصام یوم عاشوراء ثم إن اللہ عزّ وجل فرض علیہ الصیام فأنزل اللہ عزّ وجلّ: یا أیّہا الّذین آمنوا کتب علیکم الصیام الخ (ج ۵ ص ۲۴۶) حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ۔

روایت مذکورہ کے بارے میں اگرچہ امام بیہقیؒ فرماتے ہیں: ہذا مرسل عبد الرحمٰن لم یدرک معاذ بن جبل۔ بیہقی (ج ۴ ص ۲۰۰) باب ما قیل فی بدء الصیام الخ ـــــ لیکن مرسل حنفیہ کے ہاں مقبول ہے۔

نیز ابن ملحان قیسی اپنے والد سے نقل کرتے ہیں" قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یأمرنا أن نصوم البیض ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة" سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۳۲)، باب فی صوم الثلاث من کل شہر۔

یہ تمام احادیث صیام رمضان کی فرضیت سے قبل عاشوراء اور ایام بیض کے روزوں کی فرضیت پر دال ہیں ـــــ جانبین کے دلائل کی تفصیل کیلئے دیکھئے (۱) معارف السنن (ج ۶ ص ۱ و ۲) ـ (۲) فتح الباری (ج ۴ ص ۸۷)، باب وجوب صوم رمضان ـــــ (۳) تہذیب ابن القیم الجوزی فی ذیل "المختصر" للمنذری و "المعالم" للخطابی (ج ۳ ص ۳۲۵ تا ص ۳۲۹) باب فی فضل صومہ (رقم ۲۳۳۷) ۱۲ رشید اشرف سیفی

پھر چونکہ صوم رمضان کی فرضیت کے بعد صوم عاشوراء وغیرہ کی عدم فرضیت پر اجماع ہو اس لئے اب عملاً مذکورہ اختلاف کا کوئی ثمرہ ظاہر نہ ہوگا ۔ واللہ اعلم

بَابُ مَاجَاءَ فِي فَضْلِ شَهْرِ رَمَضَان

رمضان کی وجہ تسمیہ

رمضان کی وجہ تسمیہ میں مختلف اقوال ہیں ـــــ بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ "رمض"[1] سے مشتق ہے جس کے معنی شدید تپش اور گرمی کے ہیں ۔ اور جس سال اس مہینہ کا یہ نام رکھا گیا اس سال چونکہ یہ مہینہ شدید گرمی میں آیا تھا اس لئے اس کا نام رمضان رکھ دیا گیا ۔

اور بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے "لأنہ یرمض الذنوب" أی یحرقہا[2] ۔

پھر بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ "رمضان" باری تعالیٰ کے اسمائے گرامی میں سے ایک نام[3] ہے، لہٰذا "شہر رمضان" کے معنی ہیں "شہر اللہ" ۔ اس لئے یہ نام "شہر" کی اضافت کے بغیر استعمال نہیں ہوتا[4] ـــ

---

[1] رَمِضَ یَرْمَضُ رَمَضًا (سمع) النہار : دن کا سخت گرم ہونا ـــ الشمس : ریت وغیرہ پر سخت دھوپ پڑنا ـــ الرجل : گرم زمین سے پاؤں جلنا ـــ الطائر : پیاس کی تیزی سے پرندے کے جوف کا گرم ہونا ـــ عینہ : گرم ہو کر جل اٹھنا ۱۲ م

[2] لیکن علامہ شبیر احمد عثمانی نور اللہ مرقدہٗ فرماتے ہیں کہ یہ وجہ تسمیہ ضعیف ہے "لأن التسمیۃ بہ ثابتۃ قبل الشرع الذی ورد منہ انہ یرمض الذنوب ـــ فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۰۶) باب فضل شہر رمضان ۔

صاحب کشاف لکھتے ہیں کہ رمضان کے اصل معنی ہیں سخت گرمی میں جلنا اور تکلیف برداشت کرنا اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس مہینے میں روزے رکھنے ہوتے ہیں اور بھوک کی گرمی برداشت کرنی ہوتی ہے جو ایک عبادت قدیمہ تھی ـــ قاموس القرآن (ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب

[3] قال القاری : و رمضان وإن صح أنہ من اسماء اللہ تعالیٰ فغیر مشتق أو راجع إلی معنی الغافر أی یمحو الذنوب و یمحقہا ـــ کذا فی فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۰۶) ۱۲ رشید

[4] اس بارے میں اختلاف ہے کہ لفظ رمضان کو بغیر لفظ "شہر" کے استعمال کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ علامہ نووی فرماتے ہیں :

فی ہذہ المسألۃ ثلاثۃ مذاہب :

قالت طائفۃ : لا یقال رمضان علی انفرادہ بحال وإنما یقال : شہر رمضان ۔ ہذا قول اصحاب مالک ،

اور اس بارے میں اہلِ لغت نے یہ کلیہ بیان کیا ہے کہ جو مہینے حرف راء سے شروع ہوتے ہیں یعنی رمضان، ربیعین اور رجب[1]

وزعم ہولاء أن رمضان اسم من اسماء اللہ تعالیٰ فلا یطلق علیٰ غیرہ الا بتقیید۔

وقال أکثر اصحابنا وابن الباقلانی : إن کان ہناک قرینۃ تصرفہ إلی الشہر فلا کراہۃ وإلا فیکرہ ، قالوا: فیقال : صمنا رمضان ، وقمنا رمضان ، ورمضان أفضل الأشہر ، ویندب طلب لیلۃ القدر فی أواخر رمضان واشباہ ذلک ، ولا کراہۃ فی ہذہ کلہ . وإنما یکرہ أن یقال : جاء رمضان ، ودخل رمضان ، وحضر رمضان ، واحب رمضان ونحو ذلک ۔ (المجموع شرح المہذب ج ۶)

والمذہب الثالث : مذہب البخاری والمحققین انہ لا کراہۃ فی إطلاق رمضان بقرینۃ وبغیر قرینۃ ، وہذا المذہب ہو الصواب والمذہبان الأولان ناسدان لان الکراہۃ إنما تثبت بنہی الشرع ولم یثبت فیہ نہی ـــــ وقولہم : إنہ اسم من أسماء اللہ تعالیٰ لیس بصحیح ، ولم یصح فیہ شیئ وإن کان قد جاء فیہ أثر ضعیف ، واسماء اللہ تعالیٰ توقیفیۃ لا تطلق إلا بدلیل صحیح ولو ثبت أنہ اسم لم یلزم منہ کراہتہ ـــــ وہذا الحدیث المذکور فی الباب اعن ابی ہریرۃ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال : إذا جاء " رمضان " فتحت ابواب الجنۃ الخ) صریح فی الرد علی المذہبین ، ولہذا الحدیث نظائر کثیرۃ کذا فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۴۶) کتاب الصیام ، باب فضل شہر رمضان ۔

جو حضرات لفظ "شہر" کے بغیر لفظ "رمضان" کا استعمال جائز قرار نہیں دیتے ان کا استدلال " الکامل ،، لابن عدی میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے بھی ہے " قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : لا تقولوا رمضان ، إن رمضان اسم من أسماء اللہ تعالیٰ ولکن قولوا : شہر رمضان " لیکن یہ روایت ضعیف ہے ، دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۹۶) باب ہل یقال رمضان أو شہر رمضان ومن رأی کلہ واسعًا ـــــ اور عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۶۵) باب ہل یقال الخ ، ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ وعافاہ

حاشیہ صفحہ ہذا

[1] وذکر الشہر مع رجب قول الصلاح الصفدی ومن تبعہ ولیس ذلک عند عامۃ اہل اللغۃ والادباء ، وبعضہم :

إن حادی عشرین شہر جمادی ؛ فی کلام الشہود لحن قبیح

ذکروا الشہر وہو مع رمضان ؛ والربیعین غیر ذا لم یبیحوا

کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۳)

وقال بعضہم :

ولا تضف شہرًا إلی اسم شہر ؛ إلا لما أولہ الراء فادر

(از لامع الدراری ج ۲ ص ...)

ان کو لفظ "شہر" کا مضاف الیہ بنا کر استعمال کیا جاتا ہے اور باقی مہینوں میں اس کی پابندی نہیں کی جاتی[1]

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا کان أول لیلة من شھر رمضان صفدت[2] الشیاطین ومردة[3] الجن الخ" بعض علماء نے اس کو حقیقت پر محمول کیا ہے یعنی شیاطین وغیرہ کو آزاد نہیں رہنے دیا جاتا اور ان کو بند کر دیا جاتا ہے چنانچہ ابن منیرؒ اور قاضی عیاضؒ اسی کے قائل ہیں۔

جبکہ علامہ تورپشتیؒ وغیرہ نے اس کو نزولِ رحمت سے کنایہ قرار دیا ہے[4] اور حدیث باب کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ اس مہینے میں نیکی پر اجر و ثواب زیادہ ملتا ہے، گناہ معاف کئے جاتے ہیں اور خطاؤں سے درگذر کیا جاتا اور شیاطین کا اثر کم ہو جاتا ہے۔

واستثن منھا رجبًا فیمتنع لأنہ فیما رووہ ما سمع

روح المعانی (ج ۲ جزء ۲ ص ۶۰ سورۂ بقرہ رقم الآیة ۱۸۵)

وہذا (ای استثناء "رجب") ہو الصحیح لأن ذکر الشہر مع الربیعین فرقًا بین الشہر والموسم کما ذکرہ بعض أئمة اللغة، وذکرہ مع رمضان لتوہم أنہ اسم من أسماءہ تعالی، ولا یوجد فی "رجب" أحد من ہذین الوجہین ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ہذا

[1] جس کی تفصیل یہ ہے کہ اکثر حضرات نے تو غیر ذوات الراء اسماء شہور کے ساتھ لفظ "شہر" کے استعمال کو بالکل ممنوع قرار دیا ہے اور بعض (مثلاً سیبویہ وغیرہ) نے ان کے ساتھ بھی لفظ "شہر" کے استعمال کو جائز قرار دیا ہے، بہر حال رجب اور غیر ذوات الراء میں افصح و اشہر یہی ہے کہ ان کے ساتھ لفظ "شہر" کا استعمال نہ کیا جائے، واللہ اعلم ـــــ تفصیل کے دیکھئے

(۱) الروض الانف مع السیرة النبویة لابن ہشام (ج ۱ ص ۱۵۸) کتاب المبعث فصل فی ذکر الشہر مضافًا إلی رمضان۔

(۲) عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۲۶۵) باب ہل یقال رمضان أو شہر رمضان الخ

(۳) روح المعانی (ج ۲ جزء ۲ ص ۶۰ رقم الآیة ۱۸۵)

(۴) فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۰۶) باب فضل شہر رمضان۔ ۱۲ ر۔ ا۔ س

[2] صفد تصفیدًا: قید کرنا، ہتھکڑی لگانا ۱۲ م

[3] یہ "مارد" کی جمع ہے یعنی سرکش ۱۲ م

[4] علامہ تورپشتیؒ نے اپنی بات کی تائید میں مسلم کی روایت کو پیش کیا ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

علامہ قرطبیؒ نے ان دونوں اقوال میں سے پہلے قول کو ترجیح دی ہے ۔ لیکن یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ جب شیاطین کو بند کر دیا جاتا ہے تو اس مہینہ میں لوگوں سے معاصی و ذنوب کا صدور کیونکر ہوتا ہے جبکہ آپ کے بیان کردہ مطلب کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس مہینہ میں کوئی شخص بھی کسی بھی گناہ کا مرتکب نہ ہو ؟

علامہ قرطبیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ معاصی و ذنوب کا سبب صرف شیاطین اور سرکش جنات ہی نہیں ہوتے بلکہ گناہوں کے اور بھی اسباب ہوتے ہیں مثلاً نفس کا بہکاوا، شیاطین الانس کی صحبت، عادات قبیحہ اور اپنی ذاتی خباثت، لہٰذا شیاطینِ جنّیہ کے بند کئے جانے سے معاصی اور ان کے اسباب کم تو ہو سکتے ہیں بالکل ختم نہیں ہو سکتے ۔

اس کے علاوہ چونکہ گیارہ مہینے شیاطین انسانوں کے پیچھے پڑے رہتے ہیں اس لئے ماہِ مبارک میں ان کے بند ہونے کے باوجود ان کی صحبت کا اثر باقی رہتا ہے اگرچہ کم ہو جاتا ہے جس طرح گرم لوہا آگ سے نکالے جانے کے بعد بھی کافی دیر تک گرم رہتا ہے، اگرچہ اس کی حرارت بھی بتدریج کم ہوتی چلی جاتی ہے واللہ اعلم ۔ (ریادات من المرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ صَوْمِ يَوْمِ الشَّكِّ [1][2]

عن صلة بن زفر قال: كنا عند عمار بن ياسر فأتي بشاة مصلية، فقال: كلوا، فتنحى بعض القوم، فقال: إني صائم، فقال عمار بن ياسر: من صام

إذا كان رمضان فتحت أبواب الرحمة الخ (ج ۱ ص ۳۴۶) كتاب الصيام، باب فضل شهر رمضان

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس روایت سے ان کی تائید مشکل ہے اس لئے کہ "صفدت الشیاطین" کے مضمون کو اسی روایت میں آگے "سلسلت الشیاطین" کے الفاظ کے ساتھ بیان کیا جا رہا ہے واللہ اعلم ۱۲ مرتب

[1] دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴ و ۵) ۱۲م

[2] هو (أي الشك) استواء طرفي الإدراك من النفي والإثبات، وموجبه هنا أن يغم الهلال ليلة الثلاثين من شعبان فيشك في اليوم الثلاثين أمن رمضان هو أو من شعبان؟ أو يغم من رجب هلال شعبان فأكملت عدته ولم يكن رؤي هلال رمضان فيقع الشك في الثلاثين من شعبان أهو الثلاثون أو الحادي والثلاثون كذا في فتح القدير وراجعه للتفصيل (ج ۲ ص ۵۴، كتاب الصوم) ۱۲ مرتب

اليوم الذی شك فيه فقد عصى أبا القاسم ؟

یوم الشک سے مراد تیسؔ شعبان ہے اس دن میں اگر کوئی شخص اس خیال سے روزہ رکھے کہ ہوسکتا ہے کہ یہ دن رمضان کا ہو اور ہمیں چاند نظر نہ آیا ہو تو اس نیت سے روزہ رکھنا باتفاق ائمہ مکروہ تحریمی ہے۔ؔ اور حدیثِ باب کا محمل حنفیہ کے نزدیک یہی ہے، پھر اگر کوئی شخص کسی خاص دن نفلی روزہ رکھنے کا عادی ہو اور وہی دن اتفاق سے یوم الشک ہو تو اس کے لئے بنیتِ نفل روزہ رکھنا

لہ چنانچہ صاحب شرح وقایہ نے لیلۃ الشک کی تعیین " لیلۃ الثلاثین من شعبان " سے کی ہے۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۲۴۴، کتاب الصوم)

نیز صاحب عنایہ فرماتے ہیں " یوم الشک ہو الیوم الأخیر من شعبان الذی یحتمل أن یکون آخر شعبان أو أول رمضان ــــ عنایۃ بہامش فتح القدیر (ج ۲ ص ۵۳) کتاب الصوم۔

اور علامہ عینیؒ فرماتے ہیں " ویوم الشک ہو الیوم الذی یتحدث الناس فیہ برؤیۃ الہلال ولم تثبت رؤیتہ أو شہد واحد فردّت شہادتہ أو شاہدان فاسقان ردّت شہادتہما۔ عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۷۹) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا رأیتم الہلال فصوموا وإذا رأیتموہ فأفطروا۔ (لیکن شیخ ابن ہمامؒ نے اس کی تردید کی ہے، دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۵۴، کتاب الصوم)۔

پھر بعض حضرات نے یوم الشک کا مصداق شعبان کی انتیسویں تاریخ کو قرار دیا ہے جس کی شب میں چاند بادل وغیرہ کی وجہ سے دکھائی نہ دیا ہو جس کا مطلب یہ ہوا کہ مطلع صاف ہونے کے باوجود اگر چاند نظر نہ آیا تو اسے یوم الشک نہ سمجھا جائے گا۔ کما نقل فی معارف السنن (ج ۶ ص ۵)۔

اس کے برعکس علامہ ابن تیمیہؒ اس کے مدعی ہیں کہ یوم الشک شعبان کی وہ تیسویں تاریخ ہے جس کا چاند مطلع صاف ہونے کے باوجود نظر نہ آیا ہو، ان کے نزدیک اگر مطلع ابر آلود ہونے کی وجہ سے چاند نظر نہ آیا تو ایسا دن یوم الشک کا مصداق نہ بنے گا، دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰)۔ واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف

لہ وفیہ خلاف أبی ہریرۃؓ وعمرؓ ومعاویۃؓ وعائشۃؓ وأسماءؓ۔

ثم إنہ من رمضان یجزیہ وہو قول الأوزاعیؒ والثوریؒ ووجہ للشافعیۃ (یعنی اگر یوم الشک میں احتیاطاً روزہ رکھ لیا تو اگرچہ جائز نہیں تب بھی اگر بعد میں اس دن کا یکم رمضان ہونا ثابت ہوگیا تو امام اوزاعیؒ وغیرہ کے نزدیک اس کا وہ روزہ رمضان کے پہلے فرض روزہ کی حیثیت سے ادا ہو جائے گا) وعند الشافعیؒ واحمدؒ لا یجزیہ إلا إذا أخبرہ بہ من یثق بہ من عبد أو امرأۃ۔ عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۷۹ و ص ۲۸۰) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا رأیتم الہلال ۱۲

باتفاق جائز ہے[1]۔ اور اگر عادت کے بغیر کوئی شخص یوم الشک میں بنیّتِ نفل روزہ رکھنا چاہے تو ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک یہ مطلقًا ناجائز ہے[2]، حنفیہ کے نزدیک عوام کے لئے ناجائز اور خواص کیلئے جائز ہے[3]۔ ائمۂ ثلاثہ پچھلے باب (باب ماجاء لا تتقدموا الشهر بصوم) میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث مرفوع "لا تقدموا الشهر بيوم ولا بيومين إلا أن يوافق ذلك صومًا كان يصومه أحدكم الخ" سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں نہی مطلق ہے اور عوام وخواص کی کوئی تفریق نہیں[4]۔

---

[1] چنانچہ امام ترمذیؒ پچھلے باب (باب ما جاء لا تتقدموا الشهر بصوم) کے تحت حضرت ابوہریرہؓ کی حدیثِ مرفوع "لا تقدموا الشهر بيوم ولا بيومين إلا أن يوافق ذلك صومًا كان يصومه أحدكم الخ ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "والعمل على هذا عند أهل العلم كرهوا أن يتعجل الرجل بصيام قبل دخول شهر رمضان لمعنى رمضان وإن كان رجل يصوم صومًا فوافق صيامه ذلك فلا بأس به عندهم (ج ۱ ص ۱۱۵) ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ حضرت عمار بن یاسرؓ کی حدیثِ باب کو ذکر کرنے کے بعد امام ترمذیؒ فرماتے ہیں" والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعدهم من التابعين وبه يقول سفيان الثوريؒ ومالك بن أنسؒ وعبد الله بن المباركؒ والشافعيؒ وأحمدؒ وإسحاقؒ كرهوا أن يصوم الرجل اليوم الذي يشك فيه" ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۶)

لیکن علامہ عینیؒ صوم یوم الشک کی صورتیں بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں" والثالث أن ينوي التطوع وهو غير مكروه عندنا وبه قال مالكؒ وفي "الأشراف" حكى عن مالكؒ جواز النفل فيه عن أهل العلم (اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے) وهو قول الأوزاعي والليث وابن مسلمة وأحمد وإسحاق (اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام اوزاعیؒ، لیثؒ، ابن مسلمہؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاق کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔ جبکہ امام ترمذیؒ نے امام مالکؒ وغیرہ کا قول اس کے برعکس نقل کیا ہے) واللہ اعلم۔ عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۸۰) باب قول النبي صلى الله عليه وسلم إذا رأيتم الهلال فصوموا الخ ۱۲ مرتب

[3] وفي جوامع الفقه: لا يكره صوم يوم الشك بنية التطوع والأفضل في حق الخواص صومه بنية التطوع بنفسه خاصته وهو مروي عن أبي يوسفؒ، وفي حق العوام التلوم (الانتظار، أي يمسك) إلى أن يقرب الزوال، وفي "المحيط" إلى وقت الزوال" فإن ظهر أنه من رمضان نوى الصوم وإلا أفطر كذا في العمدة (ج ۱۰ ص ۲۸۰) ۱۲ عینی

[4] اور جہاں تک "إلا أن يوافق ذلك صومًا كان يصومه أحدكم" کی تفریق کا تعلق ہے اس کے ائمۂ ثلاثہ بھی قائل ہیں، چنانچہ اسی باب میں پیچھے بیان کیا جاچکا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی مخصوص دن میں روزہ رکھنے کا عادی ہو اور وہ دن یوم الشک میں آجائے تو ایسے شخص کے لئے یوم الشک میں روزہ رکھنا ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک بھی جائز ہے ۱۲ م

حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ اس نہی کی علت رمضان کا شک ہے یہی وجہ ہے کہ جو شخص پہلے سے کسی مخصوص دن میں روزہ رکھنے کا عادی ہو اور وہ دن یوم الشک میں آجائے اُسے حدیثِ باب میں روزہ رکھنے کی اجازت دی گئی ہے کیونکہ وہاں پر رمضان کے شک کا کوئی احتمال نہیں اسی پر خواص کو بھی قیاس کیا جائے گا جو اپنے علم و فقہ کی بناء پر شکوک و وساوس میں نہیں پڑیں گے بلکہ خالص نیت نفل سے روزہ رکھیں گے البتہ عوام چونکہ ان وساوس کو دور کرنے پر قادر نہیں ہوتے اس لئے انہیں روزہ رکھنے سے منع کیا جائے گا[ل] واللہ اعلم

باب ما جاء أن الصوم لرؤية الهلال والإفطار له

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تصوموا قبل رمضان، صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته: اس حدیث نے صراحت فرمادی ہے کہ ثبوت "شهر" کا مدار ہلال کی رویت پر ہے نہ کہ اس کے وجود پر، لہٰذا اس سے یہ ثابت ہوا کہ محض حسابات کے ذریعہ چاند کے افق پر ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ کر کے ثبوتِ شہر نہیں ہو سکتا اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ ایک حدیث میں

ل صوم یوم الشک کی چند اور صورتیں بھی علامہ عینیؒ نے بیان کی ہیں:

(۱) أن ینوی عن واجب آخر کقضاء رمضان والنذر أو الکفارة وہو مکروہ أیضاً إلا أن کراہتہ خفیفة وإن ظہر أنہ من شعبان قیل یکون نفلاً وقیل یجزیہ عن الذی نواہ من الواجب وہو الأصح وفی المحیط وہو الصحیح۔

(۲) أن یضجع (بأن یتردد) فی أصل النیۃ بأن ینوی أن یصوم غداً إن کان من رمضان ولا یصوم إن کان من شعبان وفی ہذا الوجہ لا یصیر صائماً۔

(۳) أن یضجع فی وصف النیۃ بأن ینوی إن کان غداً من رمضان یصوم عنہ وإن کان من شعبان فعن واجب آخر فہو مکروہ۔

(۴) أن ینوی عن رمضان إن کان غداً منہ وعن التطوع إن کان من شعبان، یکرہ۔

کذا فی العمدة (ج۱۰ص۲۸۰) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا رأیتم الہلال فصوموا الخ

وراجع للتفصیل فتح الملہم (ج۳ ص۱۰۷ وص۱۰۸) باب وجوب صوم رمضان لرؤیۃ الہلال ــــ و

اوجز المسالک (ج۳ ص۸۳ وص۸۴) صیام الیوم الذی یشک فیہ ــــ ۱۲ رشید اشرف

٭ ٭ ٭

ارشاد ہے " فَاِنْ غُمَّ علیکم فاقدروالہ " جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر بادل وغیرہ

لہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۵٦) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا رأیتم الہلال فصوموا الخ ـــــ فی حدیث ابن عمرؓ پوری روایت اس طرح مروی ہے " اَن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذکر رمضان فقال : لاتصوموا حتی ترو الہلال ولاتفطروا حتی تروہ فان غم علیکم فاقدروالہ " ـــــ یعنی روزہ اس وقت تک نہ رکھو جب تک چاند نہ دیکھ لو اور اسی طرح عید کے لئے افطار بھی اس وقت تک نہ کرو جب تک کہ چاند نہ دیکھ لو، اور اگر چاند تم پر مستور ہو جائے تو حساب لگالو ۔

حضرت ابن عمرؓ ہی کی ایک روایت اس طرح مروی ہے " اَن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: الشہر تسع وعشرون لیلۃ فلاتصوموا حتی تروہ فان غم علیکم فاکملوا العدۃ ثلاثین " ـ صحیح بخاری ، حوالۂ بالا ۔

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہٗ نے اپنے رسالہ " رؤیت ہلال " (ص ۱۵) " مسئلہ چاند کے وجود کا نہیں رؤیت و شہود کا ہے " میں ان دونوں حدیثوں کو ذکر کرنے کے بعد اس موضوع پر نفیس بحث کی ہے چنانچہ لکھتے ہیں :

" یہ دونوں حدیثیں حدیث کی دوسری سب مستند کتابوں میں بھی موجود ہیں جن پر کسی محدث نے کلام نہیں کیا ۔ اور دونوں میں روزہ رکھنے اور عید کرنے کا مدار چاند کی رؤیت پر رکھا ہے ۔ لفظ رؤیت عربی زبان کا مشہور لفظ ہے جس کے معنی کسی چیز کو آنکھوں سے دیکھنے کے ہیں ۔ اس کے سوا اگر کسی دوسرے معنی میں لیا جائے تو وہ حقیقت نہیں مجاز ہے ۔ اس لئے حاصل اس ارشاد نبوی کا یہ ہوا کہ تمام احکام شرعیہ جو چاند کے ہونے یا نہ ہونے سے متعلق ہیں ان میں چاند کا ہونا یہ ہے کہ عام آنکھوں سے نظر آئے ۔ معلوم ہوا کہ مدار احکام چاند کا اُفق پر وجود نہیں بلکہ رؤیت ہے ۔ اگر چاند افق پر موجود ہو مگر کسی وجہ سے قابل رؤیت نہ ہو تو احکام شرعیہ میں اس وجود کا اعتبار نہ کیا جائے گا ۔

حدیث کے اس مفہوم کو اسی حدیث کے آخری جملہ نے اور زیادہ واضح کر دیا جس میں یہ ارشاد ہے کہ اگر چاند تم سے مستور اور چھپا ہوا رہے ، یعنی تمہاری آنکھیں اس کو نہ دیکھ سکیں تو پھر تم اس کے مکلف نہیں کہ ریاضی کے حسابات سے چاند کا وجود اور پیدائش معلوم کر کے اس پر عمل کرو ، یا آلات رصدیہ اور دوربینوں کے ذریعہ اس کا وجود دیکھو ، بلکہ فرمایا فَاِنْ غُمَّ علیکم فاکملوا العدۃ ثلاثین ، یعنی اگر چاند تم پر مستور ہو جائے تو تیس دن پورے کر کے مہینہ ختم سمجھو ۔ اس میں لفظ غُمَّ " خاص طور سے قابل نظر ہے ، اس لفظ کے لغوی معنی عربی محاورہ کے اعتبار سے بحوالہ قاموس و شرح قاموس یہ ہیں :-

کے حائل ہونے کی بنا پر چاند نظر نہ آئے تو تیس دن پورے کرنا ضروری ہیں، اس کے علاوہ حدیث

غم الهلال على الناس غمًّا إذا حال دون الهلال غيم رقيق أو غيرہ فلم يُرَ.
(تاج العروس شرح قاموس)

"لفظ غم الہلال علی الناس اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ ہلال کے درمیان کوئی بادل یا دوسری چیز حائل ہو جائے اور چاند دیکھا نہ جاسکے۔"

جس سے معلوم ہوا کہ چاند کا وجود خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تسلیم کرکے یہ حکم دیا ہے کیونکہ مستور ہو جانے کیلئے موجود ہونا لازمی ہے، جو چیز موجود ہی نہیں اس کو معدوم کہا جاتا ہے، محاورات میں اس کو مستور نہیں بولتے، اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ چاند کے مستور ہو جانے کے مختلف اسباب ہو سکتے ہیں، ان میں سے کوئی بھی سبب پیش آئے بہر حال جب نگاہوں سے مستور ہو گیا اور دیکھا نہ جاسکا تو حکم شرعی یہ ہے کہ روزہ عید وغیرہ میں اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔

صحیح مسلم کی ایک حدیث سے اس کی مزید تائید ہوتی ہے جس میں مذکور ہے کہ کچھ صحابہ کرام عمرہ کیلئے نکلے، راستہ میں چاند پر نظر پڑی تو چاند کا سائز بڑا اور روشن دیکھ کر آپس میں گفتگو ہوئی، بعض نے کہا کہ یہ دو رات کا چاند ہے، بعض نے کہا تین رات کا، حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے ان لوگوں سے پوچھا کہ تم نے اس کو اول کس رات میں دیکھا، بتلایا گیا کہ فلاں شب میں رؤیت ہوئی تھی، ابن عباسؓ نے فرمایا:

إن رسول الله صلى الله عليه وسلم مدّه للرؤية فهو لليلة رأيتموه.
(صحیح مسلم ج۱ ص ۳۴۸ باب بیان ان لکل بلد رؤیتہم وانہم إذا رأوا الہلال ببلدۃ ثبت حکمہ لما بعد عنہم)

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو رویت کی طرف منسوب فرمایا ہے اس لئے یہ اس رات کا چاند سمجھا جائیگا جس میں اس کی رؤیت ہوئی ہے۔

اس سے یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ یہاں مسئلہ چاند کے وجود کا نہیں بلکہ اس کے عام نگاہوں کیلئے قابل رؤیت ہونے کا ہے اور دوربین کے ذریعہ شمسی شعاعوں سے مستور چاند کو دیکھ لینا یا بذریعہ ہوائی جہاز پرواز کرکے بادلوں سے اوپر جاکر چاند کو دیکھ لینا عام رؤیت کہلانے کا مستحق نہیں اور کسی چیز کا قابل رؤیت ہونا یا دیکھا جانا یہ مسئلہ نہ سائنس کا ہے نہ محکمہ موسمیات و فلکیات سے اس کا کوئی علاقہ ہے، یہ عام واقعاتی معاملہ ہے اگر کوئی شخص ایک معین وقت اور معین جگہ میں کسی واقعہ کے دیکھنے کا مدعی ہے اور دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ ہم اس وقت وہاں موجود تھے ہم نے یہ واقعہ نہیں دیکھا تو اس کا فیصلہ نہ محکمہ موسمیات کے پاس جانے کی چیز ہے نہ محکمہ فلکیات و ریاضیات سے اس کا کوئی تعلق ہے اس کا فیصلہ اسلامی عدالتوں میں قاضی شرعی

باب میں آگے یہ الفاظ مروی ہیں " فإن حالت دونه غياية فاكملوا ثلاثين يومًا " جس سے صاف واضح ہے کہ یہ اُس صورت کا بیان ہے کہ چاند اُفق پر موجود ہو لیکن عارض کی وجہ سے نظر نہ آسکتا ہو ایسی صورت میں بھی تیس دن پورے کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

پھر شریعت نے ثبوتِ ہلال کا مدار حسابات پر اس لئے نہیں رکھا کہ اگر ایسا کیا جاتا تو اس سے صرف متمدن علاقے ہی فائدہ اٹھا سکتے تھے، دیہاتوں اور جنگلوں میں رہنے والے اس سے مستفید نہیں ہو سکتے تھے، حالانکہ شریعت سب کے لئے عام ہے[1] ____ اس کے علاوہ حسابات کے طریقے خواہ کتنے ترقی یافتہ ہو جائیں لیکن ان میں غلطیوں کا امکان بہر حال موجود ہے، اس کی تفصیل[2] یہ ہے کہ حسابات کے قواعد کلیہ اکثر و بیشتر قطعی ہوتے ہیں لیکن جب اُن کلیات کا انطباق جزئیات پر کیا جاتا ہے تو اس میں بسا اوقات غلطی ہو جاتی ہے، مثلاً یہ بات تو قطعی ہے کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں، لیکن دو کے بارے میں یہ فیصلہ کرنا کہ یہ واقعۃً دو ہی ہے اس سے کچھ کم یا زائد نہیں، اس میں حواس دھوکہ کھا سکتے ہیں، اور اگر اس میں ایک سوت کا بھی فرق ہو جائے تو وہ آگے چل کر سینکڑوں میل کا فرق پیدا کر دیتا ہے اسی لئے ریاضی کے مشہور امام ابو ریحان البیرونی

اور عام حکومتوں میں کوئی جج ہی کر سکتا ہے جو شاہدوں کے حالات اور بیانات کو پرکھ کر معتبر یا غیر معتبر شہادت کو پہچانے گا۔

ہاں اگر مسئلہ چاند کے وجود کا ہوتا تو بیشک وہ قاضی شرعی یا جج کے دیکھنے کی کوئی چیز نہیں وہ ماہرین فلکیات ہی بتا سکتے ہیں، کوئی قاضی یا جج بھی اس مسئلہ کا فیصلہ کرتا تو ماہرین فلکیات کے بیان پر ہی کرتا۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] اسی مفہوم کی ایک روایت بخاری (ج ۱ ص ۲۵۶) میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے " صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غُمّي عليكم فاكملوا عدة شعبان ثلاثين " ۱۲ م

حاشیہ صفحہ ہذا

[1] دیکھئے " رؤیت ہلال " (ص۲) " چاند کے مسئلہ میں رؤیت کی شرط میں حکمت و مصلحت " ۱۲ م

[2] دیکھئے " رؤیت ہلال " (ص ۲۶ تا ص ۳۲) ۔ ۱۲ م

* * *

نے اپنی کتاب "الآثار الباقیۃ" میں تصریح کی ہے کہ ہلال کے بارے میں قطعی حساب لگانا ممکن نہیں، اور ابوریحان البیرونی ریاضی کا وہ محقق ترین امام ہے جس کے بارے میں روس کے سائنسدانوں نے یہ اعتراف کیا ہے کہ ہم نے راکٹوں اور مصنوعی سیاروں کی ایجاد اس کی تحقیقات کی بنیاد پر کی ہے[۲] ـــــ لہٰذا شریعت نے ان حسابی پیچیدگیوں پر ان احکام کی بنیاد رکھنے کے بجائے رؤیت پر بنیاد رکھی[۳]

---

[۱] اس کتاب کا پورا نام ہے "الآثار الباقیۃ عن القرون الخالیۃ" ـــــ یہ کتاب ایک جرمن ڈاکٹر سی ایڈورڈ سخاؤ کے حاشیہ کے ساتھ لیزک میں چھپ کر شائع ہوئی ہے اس میں آلات رصدیہ کے ان نتائج کے غیر یقینی ہونے کے مسئلہ کو تمام ماہرین فن کا اجماعی اور اتفاقی نظریہ بتلایا ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:

"ان علماء الہیئۃ مجمعون علی ان المقادیر المفروضۃ فی أواخر اعمال رویۃ الہلال ہی ابعاد لم یوقف علیہا الا بالتجربۃ، وللمناظر أحوال ہندسیۃ یتفاوت لأجلہا المحسوس بالبصر فی العظم والصغر وفی ما إذا تأملہا متأمل منصف لم یستطع بت الحکم علی وجوب رؤیۃ الہلال أو امتناعہا"

"یعنی علماء ریاضی و ہیئت اس پر متفق ہیں کہ رؤیت ہلال کے عمل میں آنے کے لئے جو مقداریں فرض کی جاتی ہیں وہ سب ایسی ہیں جن کو صرف تجربہ ہی سے معلوم کیا جا سکتا ہے اور مناظر کے احوال مختلف ہوتے ہیں جن کی وجہ سے آنکھوں سے نظر آنے والی چیز کے سائز میں چھوٹے بڑے ہونے کا فرق ہو سکتا ہے اور فضائی و فلکی حالات ایسے ہیں کہ ان میں جو بھی ذرا غور کرے گا تو رؤیت ہلال کے ہونے یا نہ ہونے کا کوئی قطعی فیصلہ ہرگز نہ کر سکے گا"

آثار باقیہ (ص ۱۹۸، طبع ۱۹۲۳ء لیزک) "رؤیت ہلال" (ص ۳۰ تا ص ۳۲) ۱۲ مرتب

[۲] رؤیت ہلال (ص ۳۰) ۱۲م

[۳] اس جگہ یہ شبہ کیا جاتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چاند کے معاملہ میں جو رؤیت کو مدار قرار دیا وجود کا اعتبار نہیں کیا اس کی وجہ یہ تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بغیر آنکھوں سے دیکھنے کے چاند کے وجود کا پتہ چلانے کے طریقے رائج نہ تھے، ایسے آلات موجود نہ تھے جن سے چاند کا افق پر موجود ہونا دریافت کیا جا سکے۔

لیکن دنیا کی تاریخ پر نظر رکھنے والوں سے یہ بات مخفی نہیں کہ ریاضی کے یہ فنون آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے بہت پہلے دنیا میں رائج تھے اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں مصر و شام اور ہندوستان میں رصدگاہیں قائم تھیں، ان چیزوں کے معاملہ میں نہایت صحیح پیمانے پر پیشین گوئیاں کی جا سکتی تھیں، اور خلافت راشدہ کے دوسرے دور یعنی حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں تو مصر و شام اسلام کے زیر نگیں آ چکے تھے ہر فن کے ماہرین موجود تھے۔ اگر بالفرض عہد رسالت میں ایسے آلات کی کمیابی اس حکم کا سبب ہوتی تو فاروق رضی اللہ عنہ جیسا دانشمند [illegible]

جو ہر شخص کے لئے ہر وقت اور ہر جگہ کام دے سکتی ہے۔ اس مسئلہ کی مزید تفصیل کے لئے حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا رسالہ "رویت ہلال"[له] کافی وشافی ہے۔

بَابُ[عہ] مَاجَاءَ فِي الصَّوْمِ بِالشَّهَادَةِ

عن ابن عباس رضی قال: جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إني رأيت الهلال فقال: أتشهد أن لا إله إلا الله؟ أتشهد أن محمداً رسول الله؟ قال: نعم، قال: يا بلال! أذّن في الناس أن يصوموا غداً"

اگر مطلع صاف نہ ہو یعنی کوئی بادل یا غبار یا دھواں وغیرہ افق پر ایسا چھایا ہوا ہو جو چاند کو چھپا دے تو رمضان کے علاوہ دوسرے مہینوں کے لئے دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کافی ہے،

امام کب اس کو گوارا کرتا کہ مجبوری اور نایابی کے سبب جو حکم دیا گیا اس کو آج بھی باقی رکھے، مگر تاریخ اسلام شاہد ہے کہ پورے خلافتِ راشدہ اور اس کے مابعد تمام عالمِ اسلامی میں یہی اصول مانا گیا اور اسی پر امت کا عمل پیہم رہا۔ "رویت ہلال" (ص ۱۹ و ۲۰) ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ھذا

له یہ رسالہ "ادارۃ المعارف، دار العلوم کراچی ۱۴" سے شائع ہو چکا ہے، یہ اپنے موضوع پر جامع ترین رسالہ ہے اور عوام وخواص کے لئے ناگزیر ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

بشرطیکہ شاہد کے اوصاف[ا] ان میں موجود ہوں اور خود چاند دیکھنے کی شہادت دیں یا اس بات کی

[ا] یعنی:۔ (۱) گواہ کا مسلمان ہونا، چنانچہ غیر مسلم کی شہادت رؤیت ہلال میں قبول نہیں۔

(۲) عاقل ہونا، چنانچہ دیوانے کی شہادت کسی چیز میں بھی قابل قبول نہیں۔

(۳) بالغ ہونا، چنانچہ نابالغ بچے کی شہادت بھی معتبر نہیں۔

(۴) بینا ہونا، چنانچہ (چاند کے بارے میں) نابینا کی شہادت قابل قبول نہیں۔

(۵) شاہد کا عادل ہونا ـــــ یہ شہادت کی سب سے اہم شرط ہے جو ہر قسم کی شہادت میں ضروری سمجھی جاتی ہے (اس شرط کی تفصیل کے لئے دیکھئے "رؤیت ہلال" ص ۴۵ تا ص ۴۸)

(۶) شرائطِ شہادت میں سے ایک لفظِ "شہادت" ہے کہ اس کے بغیر کوئی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ وجہ یہ ہے کہ لفظ "شہادت" میں حلف اور قسم کے معنی بھی ہیں اور واقعہ کے خود مشاہدہ کرنے کا اقرار بھی ہے، اس لئے ہر گواہ پر لازم ہے کہ اپنا بیان پیش کرنے سے پہلے یہ کہے کہ میں شہادت دیتا ہوں کہ فلاں واقعہ اس طرح ہوا ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ میں حلفی بیان دیتا ہوں کہ فلاں واقعہ میں نے بچشم خود دیکھا ہے۔

(۷) ایک شرط یہ ہو کہ جس واقعہ کی گواہی دے رہا ہو اس کو بچشم خود دیکھا ہو محض سنی سنائی بات نہ ہو، ہاں اگر کوئی شخص عذر کے سبب گواہی کے لئے حاضر نہیں ہو سکتا تو وہ اپنی گواہی پر دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنا کر مجلسِ قاضی میں بھیج سکتا ہے ایسی صورت میں مجلسِ قضا میں ان لوگوں کی گواہی اس ایک ہی شخص کے قائم مقام سمجھی جائے گی۔

(۸) آٹھویں شرط مجلسِ قضا ہے یعنی شاہد کے لئے ضروری ہے کہ قاضی کی مجلس میں خود حاضر ہو کر شہادت دے پس پردہ یا دور سے بذریعہ خط یا ٹیلیفون یا وائرلیس، ریڈیو وغیرہ جدید آلات کے ذریعہ کوئی شخص شہادت دے تو وہ شہادت نہیں بلکہ محض ایک خبر ہے چنانچہ جن معاملات و مسائل میں خبر کافی ہو ان میں اس پر عمل جائز ہوگا اور جن معاملات میں ثبوت کیلئے شہادت ضروری ہے ان میں خبر کافی نہ سمجھی جائے گی، اگرچہ آواز پہچانی جائے اور بولنے والا ثقہ اور قابل شہادت ہو۔

یہ تمام شرائط شہادتِ ہلال کے لئے ضروری ہیں۔

واضح رہے کہ شہادت اور خبر دو علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں اور ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہے بعض کلام بحیثیت خبر کے معتبر اور قابل اعتماد ہوتے ہیں مگر بحیثیتِ شہادت نا قابل قبول ہوتے ہیں شریعت اسلام

شہادت دیں کہ ہمارے سامنے فلاں شہر کے قاضی کے سامنے گواہ پیش ہوئے، قاضی نے گواہی کو قبول کر کے اعلان عام رمضان یا عید کا کر دیا۔

اور اگر مطلع صاف ہو یعنی ایسا گرد و غبار، دھواں یا بادل وغیرہ افق پر چھایا ہوا نہیں ہے جو چاند کی رؤیت میں حائل ہو سکے اور اس کے باوجود کسی بستی یا شہر کے عام لوگوں کو چاند نظر نہیں آیا تو ایسی صورت میں ہلال عیدین کے لئے صرف دو چار گواہوں کے اس بیان کا اعتبار نہ ہوگا کہ ہم نے اس بستی یا شہر میں چاند دیکھا ہے بلکہ اس صورت میں ایک جمِ غفیر یعنی بڑی جماعت کی گواہی ضروری ہوگی جو مختلف اطراف سے آئے ہوں اور اپنی اپنی جگہ چاند دیکھنا بیان کریں کسی سازش کا احتمال نہ ہو اور جماعت کی کثرت کے سبب عقلاً یہ باور نہ کیا جا سکے کہ اتنی بڑی جماعت جھوٹ بول سکتی ہے، اس جماعت کی تعداد کے متعلق فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، بعض نے پچاس کا عدد

میں تو ان کا فرق بہت واضح اور صاف ہے ہی ۔۔ آج تک تمام دنیا کی عدالتوں میں بھی ان دونوں چیزوں کا فرق قانونی حیثیت سے محفوظ ہے، ٹیلیگراف، ٹیلیفون، ریڈیو، اخبارات اور خطوط کے ذریعہ جو خبریں دنیا میں نشر ہوتی ہیں ان کا نشر کرنے والا یا لکھنے والا اگر کوئی قابل اعتماد شخص ہو تو بحیثیت خبر کے وہ سارے جہان میں قبول کی جاتی ہے اس پر اعتماد کر کے لاکھوں کروڑوں کے کاروبار ہوتے ہیں، دنیا بھر کے معاملات اُن خبروں پر چلتے ہیں، عدالتیں بھی بحیثیت خبر کے ان کو تسلیم کرتی ہیں۔

لیکن کسی مقدمہ اور معاملہ کی شہادت کی حیثیت سے ان خبروں کو کوئی دنیا کی عدالت قبول نہیں کرتی اور ایسی خبروں کی بنیاد پر کسی مقدمہ کا فیصلہ نہیں دیتی، بلکہ یہ ضروری قرار دیتی ہے کہ گواہ مجسٹریٹ کے سامنے حاضر ہو کر گواہی دے تاکہ اس پر جرح کی جا سکے اور چہرہ و بشرہ وغیرہ کی کیفیات سے اس کو پرکھا جا سکے یہی حکم شریعت اسلام کا ہے ۔۔ وجہ یہ ہے کہ خبر کوئی حجت ملزمہ نہیں جو دوسرے کو ماننے پر اور اپنا حق چھوڑنے پر مجبور کر دے۔ جس کو خبر دینے والے کی دیانت اور سچائی پر بھروسہ ہو وہ مانے گا جس کو نہ ہو وہ ماننے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا، بخلاف شہادت کے کہ وہ حجت ملزمہ ہے۔ جب شرعی شہادت سے کسی معاملہ کا ثبوت قاضی یا جج نے تسلیم کر لیا تو قاضی یا جج اس پر مجبور ہے کہ اس کے موافق فیصلہ دے اور فریق مخالف اس پر مجبور ہے کہ اس کو تسلیم کرلے جبکہ یہ اجبار و الزام صرف خبر سے نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم

یہ تمام تر تفصیل "رؤیت ہلال" (ص ۴۲ تا ۵۰) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

* * *

بیان کیا ہے ، مگر صحیح یہ ہے کہ کوئی خاص تعداد شرعًا متعین نہیں جتنی تعداد سے یقین ہو جائے کہ یہ سب مل کر جھوٹ نہیں بول سکتے ہیں وہی تعداد کافی ہے خواہ پچاس ہوں یا کم و بیش ـــــ البتہ ہلالِ رمضان و عیدین کے علاوہ باقی نو مہینوں کے چاند میں خواہ ابر ہو یا مطلع صاف ہو دو مرد یا ایک مرد دو عورتوں کی شہادت کافی ہے (شامی ج ۲ ص ۱۵۶) کیونکہ ان مہینوں کے چاند دیکھنے کا عام طور پر اہتمام نہیں کیا جاتا ۔

صرف رمضان کے چاند کیلئے مطلع صاف نہ ہونے کی صورت میں ایک ثقہ مسلمان مرد یا عورت کی شہادت بھی کافی ہے ، کیونکہ حدیث باب کی بنا پر اس معاملہ میں شہادت ضروری نہیں بلکہ خبر کافی ہے لیکن مطلع صاف ہونے کی صورت میں یہاں بھی جمِ غفیر یعنی بڑی جماعت کی شہادت ضروری ہوگی ، ایسی صورت میں ایک دو شخص کی گواہی قابل اعتبار نہیں ہوگی[۱] [۲] واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ شَهْرَا عِيدٍ لَا يَنْقُصَانِ[۳]

قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : شَهْرَا عِيدٍ لَا يَنْقُصَانِ رَمَضَانُ

---

[۱] یہ تمام تر تفصیل " رؤیت ہلال " (ص ۵۲ و ۵۳) سے ماخوذ ہے ، بتغییر یسیر من المرتب ۱۲

[۲] اعلم أنه لو شهد رجل برؤية الهلال نهارًا لا يعتبر بها سواء كانت قبل الزوال أو بعده ، ولو شهد برؤيته في الليلة الماضية فإن كان هلال رمضان فليصم بقية يومه و يقضيه إن أكل ، وإن لم يأكل وكان قبل الضحوة الكبرى صام ولا قضاء ـــ عدم العبرة لها على قول أبي حنيفة ومحمد ، والأصل عندهما أنه لا تعتبر رؤيته نهارًا ، وانما العبرة لرؤيته بعد غروب الشمس ، وعند أبي يوسف فيه تفصيل ، وراجع له " رد المحتار " وفيه : وقد صرحت أئمة المذاهب الاربعة بان الصحيح أنه لا عبرة برؤية الهلال نهارًا ، وانما المعتبر رؤيته ليلًا اھ ـــ كذا في المعارف (ج ۶ ص ۲۳) ۱۲ مرتب .

[۳] فإن قيل : كيف سمي شهر رمضان شهر عيد وانما العيد في شوال فقد أجاب عنه الأثرم بجوابين :

احدهما أنه قد يرى هلال شوال بعد الزوال من آخر يوم رمضان ۔

والثاني لما قرب العيد من الصوم اضافته العرب إليه بما قرب منه ۔

قلت (أي يقول العينيؒ) في بعض ألفاظ الحديث التصريح بأن العيد في رمضان ، رواه أحمدؒ في مسنده ، قال : حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبة قال سمعت خالدًا الحذاء يحدث عن عبد الرحمن بن أبي بكرة عن

وذو الحجة » حدیثِ باب کی تشریح میں علماء کے مختلف اقوال ہیں :

① انهما لا ینقصان معًا فی سنة واحدة ، یہ امام احمدؒ کا قول ہے کما نقله الترمذی فی الباب ، جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک سال میں رمضان اور ذی الحجہ دونوں کے دونوں ۲۹ انتیس کے نہیں ہو سکتے ان میں سے ایک اگر انتیس ۲۹ کا ہوگا تو دوسرا لامحالہ تیس کا ہوگا ، لیکن یہ قول مشاہدہ کے خلاف اور بداہۃً غلط ہے ۔

② لا ینقصان فی الأحکام ، أی أن الاحکام فیهما متکاملة وإن کانا تسعة وعشرین۔ یعنی مہینہ اگرچہ انتیس ۲۹ دن کا ہو احکام اس پر مکمل تیس دن کے جاری ہوں گے امام طحاویؒ[1] اور امام بیہقیؒ[2] نے یہی قول اختیار کیا ہے ۔

③ لا ینقصان معًا فی سنة واحدة علی طریق الأکثر الأغلب وإن ندر وقوع ذلك ۔ حکاه الحافظ فی الفتح[3] ۔

④ انهما لا ینقصان معًا فی الحقیقة وإن نقصان رؤیة العین لعذر ، یعنی یہ دونوں مہینے اکٹھے کبھی انتیس ۲۹ کے نہیں ہوتے ، اگر کسی وجہ سے ظاہر نظر میں انتیس ۲۹ کے معلوم بھی ہوں تب بھی حقیقت میں دونوں انتیس کے نہیں ہوں گے ۔

⑤ انهما لا ینقصان فی الفضائل ، یعنی عشرۂ ذی الحجہ بھی فضیلت میں رمضان کی طرح ہے[4] ۔

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ) ابیه عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : شهران لا ینقصان " فی کل واحد منهما عید رمضان و ذوالحجة " وهذا اسناده صحیح ۔ کذا فی العمدة (ج ۱۰ ص ۲۸۵) باب شهرا عید لا ینقصان ۱۲ رشید اشرف

حاشیہ صفحہ ھذا

[1] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۷۶) باب معنی قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شهرا عید لا ینقصان رمضان و ذوالحجة ۱۲ م

[2] السنن الکبریٰ (ج ۴ ص ۲۵۱) باب الشهر یخرج تسعا و عشرین فیکمل صیامهم ۱۲ م

[3] (ج ۴ ص ۱۰۷) باب شهرا عید لا ینقصان ۱۲ م

[4] مذکورہ چوتھی اور پانچویں توجیہ ابن حبانؒ کی بیان کردہ ہیں ۔ کما حکاه العینی فی العمدة (ج ۱۰ ص ۲۸۵) باب شهرا عید لا ینقصان ۔ نیز پانچویں توجیہ علامہ خطابیؒ نے نقل کی ہے ۔ دیکھئے معالم السنن فی ذیل المختصر للمنذری (ج ۳ ص ۲۱۲) باب الشهر یکون تسعًا وعشرین ۱۲ مرتب

⑥ انهما لا ينقصان في عام بعينه، وهو العام الذي قال فيه صلى الله عليه وسلم تلك المقالة[۱]۔

⑦ بعض حضرات نے اس کو اس کے ظاہر پر محمول کیا ہے[۲] یعنی یہ مہینے کبھی انتیس[۲۹] کے نہیں ہوتے، لیکن یہ قول مشاہدہ کے خلاف اور بداہۃً باطل ہے۔

⑧ ان دونوں مہینوں میں ایام کے اعتبار سے اگر کچھ کمی واقع بھی ہوگی تو اس کی تلافی ان دونوں مہینوں کی عظمت شان سے ہو جائے گی، فلا ينبغي وصفهما بالنقصان[۳]۔

⑨ امام اسحاقؒ کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ دونوں مہینے اگر عدد ایام کے اعتبار سے کم بھی ہو جائیں تب بھی اجر و ثواب کے اعتبار سے کم نہیں ہوں گے[۴]۔

ان تمام اقوال میں یہ آخری قول ہی راجح[۵] ہے[۶]۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ لِكُلِّ أَهْلِ بَلَدٍ رُؤْيَتُهُمْ

أخبرني كريب أن أم الفضل بنت الحارث بعثته إلى معاوية بالشام قال: فقدمت الشام فقضيت حاجتها واستهل عليّ هلال رمضان وأنا

---

[۱] وهذا حكاه ابن بزيزة من قبله ابو الوليد ابن رشد ونقله المحب الطبري عن أبي بكر بن فورك، كذا في فتح الباري (ج ۴ ص ۱۰۷) باب شهرا عيد لا ينقصان ۱۲ م

[۲] كما في الفتح (ج ۴ ص ۱۰۶) ۱۲ م

[۳] قاله الزين بن المنير، كما في الفتح (ج ۴ ص ۱۰۷) ۱۲ م

[۴] كذا في الفتح (ج ۴ ص ۱۰۶) باب شهرا عيد لا ينقصان ۱۲ م

[۵] كما قال البنوريؒ في المعارف (ج ۶ ص ۲۷) ۱۲ م

[۶] حدیث باب سے متعلق تفصیل کیلئے دیکھئے:

(۱) فتح الباري (ج ۴ ص ۱۰۶ تا ص ۱۰۸) باب شهرا عيد لا ينقصان۔

(۲) عمدة القاري (ج ۱۰ ص ۲۸۴ تا ص ۲۸۶) باب شهرا عيد الخ۔

(۳) معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵ تا ص ۲۹) ۱۲ م

بالشام فرأينا الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة فى آخر الشهر فسألنى ابن عباس ثم ذكر الهلال فقال: متى رأيتم الهلال؟ فقال: رأيناه ليلة الجمعة، فقلت: رأيناه ليلة الجمعة، فقال: أنت رأيته ليلة الجمعة؟ فقلت: رآه الناس وصاموا وصام معاوية، فقال: لكن رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين يوماً او نراه فقلت: ألا تكتفى برؤية معاوية وصيامه؟ قال: لا: هكذا امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم"

کیا اختلافِ مطالع معتبر ہے؟[1]

حدیث باب سے ائمۂ ثلاثہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ اختلافِ مطالع شرعاً معتبر ہے لہٰذا ایک مطلع کی رؤیت دوسرے مطلع کے لئے کافی نہیں بلکہ ہر شہر کے لوگ اپنی رؤیت کا الگ اعتبار کرینگے[2]

---

[1] حضرت مفتی اعظم قدس سرہ اپنے رسالہ " رویت ہلال " (ص ۵۵ و ص ۵۶) میں لکھتے ہیں :۔

" رؤیتِ ہلال کے معاملہ میں ایک اہم سوال اختلافِ مطالع کا بھی سامنے آتا ہے وہ یہ کہ سورج اور چاند یہ تو ظاہر ہے کہ دنیا میں ہر وقت موجود رہتے ہیں، آفتاب ایک جگہ طلوع ہوتا ہے دوسری جگہ غروب، ایک جگہ نصف النہار ہوتا ہے تو دوسری جگہ عشاء کا وقت، اسی طرح چاند ایک جگہ ہلال بن کر چمک رہا ہے ایک جگہ پورا چاند بن کر اور کسی جگہ بالکل غائب ہے ۔

ان حالات میں اگر ایک جگہ لوگوں نے کسی مہینہ کا ہلال دیکھا ان کی شہادت ایسے ملکوں میں جہاں ابھی ہلال نہیں دیکھا گیا اگر پورے شرعی قواعد و ضوابط کے ساتھ پہنچ جائے تو کیا اس کا اعتبار ان ملکوں کے لئے بھی کیا جائے گا یا نہیں؟ ــــ اس میں ائمۂ مجتہدین اور فقہاء کے مختلف اقوال ہیں اور اختلاف کی وجہ یہ نہیں کہ اختلافِ مطالع کا اعتبار نہ کرنے والوں کے نزدیک دنیا میں ایسا اختلاف موجود نہیں بلکہ گفتگو اس میں ہے کہ موجود ہوتے ہوئے شرعی احکام میں اس کا اعتبار کیا جائے گا یا نہیں کیونکہ پہلے عرض کیا جاچکا ہے کہ اسلامی معاملات میں چاند سورج اور ان کی گردش اور کیفیات کے حقائق مقصود ہی نہیں، مقصود صرف امرالٰہی کا اتباع ہے اور ان گردشوں کو بطور اصطلاح ان احکام کے اوقات کی ایک علامت قرار دیا گیا ہے ۱۲ بتغیر یسیر من المرتب

[2] لہٰذا ایک مطلع کے لوگوں کا مہینہ دوسرے مطلع والوں کے مہینہ سے پہلے بھی شروع ہوسکتا ہے ۱۲ م

لیکن حنفیہ کا اصل مذہب[1] یہ ہے کہ اختلافِ مطالع معتبر نہیں لہٰذا اگر کسی ایک شہر میں چاند نظر آجائے تو دوسرے شہر کے لوگ اس کے مطابق رمضان یا عید کر سکتے ہیں خواہ انہیں چاند نظر نہ آئے بشرطیکہ اُس شہر میں رؤیتِ ہلال کا ثبوت شرعی طریقہ سے ہو جائے یعنی شہادت[2] سے یا شہادت[2] علی الشہادت سے یا شہادت علی القضاء سے[2] یا استفاضۂ[3] خبر سے ۔

---

[1] وفی الدر المختار : واختلاف المطالع غیر معتبر علی ظاہر المذہب ، وعلیہ اکثر المشائخ وعلیہ الفتوٰی ، فیلزم أہل المشرق برؤیۃ أہل المغرب إذا ثبت عندہم رؤیۃ اولئک بطریق موجب ۔ کذا فی فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۱۲) باب بیان ان لکل بلد رؤیتہم الخ

حضرت مفتی صاحب نور اللہ مرقدہٗ " رویت ہلال " (ص ۵۶) میں لکھتے ہیں :۔

" اس مسئلہ میں فقہاء امت ، صحابہ و تابعین اور بعد کے علماء کے تین مسلک ہو گئے ، ایک یہ کہ اختلاف مطالع کا ہر جگہ ہر حال میں اعتبار کیا جائے ، دوسرا یہ کہ کسی جگہ کسی حال میں اعتبار نہ کیا جائے ، تیسرا یہ کہ بلادِ بعیدہ میں اعتبار کیا جائے اور قریبہ میں نہ کیا جائے ، اور عجیب اتفاق ہے کہ یہ تینوں طرح کا اختلاف فقہاء امت حنفی ، شافعی ، مالکی ، حنبلی چاروں فقہ کے فقہاء میں موجود ہے ، فرق صرف کثرت و قلت کا ہے " ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] ان تینوں کی تفصیل متن و حواشی میں گذر چکی ہے ۱۲ م

[3] اگر کوئی خبر اتنی عام اور مشہور اور متواتر ہو جائے کہ اس کے بیان کرنے والوں کے مجموعہ پر یہ گمان نہ ہو سکے کہ انہوں نے کوئی سازش کی ہے یا سب کے سب جھوٹ بول رہے ہیں ، ایسی خبر کو اصطلاح میں خبر مستفیض یعنی مشہور کہا جاتا ہے ۔

ایسی صورت میں کسی چاند کے لئے باقاعدہ شہادت شرط نہیں رہتی ، خواہ رمضان کا چاند ہو یا عید وغیرہ کا لیکن اس کی شرط یہ ہے کہ مختلف اطراف سے مختلف آدمی یہ بیان کریں کہ ہم نے خود چاند دیکھا ہے یا یہ کہ ہمارے سامنے فلاں شہر کے قاضی نے چاند دیکھنے کی شہادت قبول کر کے چاند ہو جانے کا فیصلہ کیا ہے یا موجودہ آلات مواصلات تار ، ٹیلیفون ، ریڈیو وغیرہ کے ذریعہ مختلف جگہوں سے مختلف لوگوں کے یہ بیانات موصول ہوں کہ ہم نے خود چاند دیکھا ہے یا ہمارے سامنے فلاں شہر کے قاضی نے شہادت سنکر چاند ہونے کا فیصلہ کیا ہے ۔ جب ایسا بیان دینے والوں کی تعداد اتنی کثیر ہو جائے کہ عقلاً ان کے جھوٹ ہونے کا کوئی احتمال نہ رہے تو ایسی خبر مستفیض پر روزہ اور عید دونوں میں عمل جائز ہے ۔ اس میں نہ

البتہ متأخرین حنفیہ میں سے حافظ زیلعیؒ[1] نے کنز کی شرح[2] میں لکھا ہے کہ بلادِ بعیدہ میں اختلافِ مطالع ہمارے نزدیک بھی معتبر ہے لہٰذا بلادِ بعیدہ کی رؤیت کافی نہیں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) شہادت شرط ہے نہ شرائطِ شہادت ضروری ہیں۔ اس لئے اس میں ریڈیو، تار، ٹیلیفون وغیرہ ہر قسم کی خبروں سے کام لیا جاسکتا ہے۔ صرف کثرتِ تعداد اتنی ہونی چاہیئے کہ جن کا جھوٹ پر متفق ہونا عقلاً یا ورنہ کیا جاسکے، اس میں بھی بعض فقہاء نے پچاس اور بعض نے کم و بیش کا عدد متعین کیا ہے اور صحیح یہ ہے کہ تعداد کوئی متعین نہیں، قاضی یا ہلال کمیٹی کے اعتماد پر مدار ہے، بعض اوقات سو آدمیوں کی خبر بھی مشتبہ ہوسکتی ہے، ایک فقیہ نے فرمایا کہ بلخ میں تو پانچ سو آدمیوں کی خبر بھی کم ہے اور بعض اوقات دس بیس کی خبر سے ایسا یقین کامل حاصل ہوجاتا ہے۔

یاد رہے کہ کسی ایک ریڈیو سے بہت سے شہروں کی خبریں سن لینا استفاضۂ خبر کے لئے کافی نہیں بلکہ استفاضۂ خبر جب سمجھا جائے گا جب دس بیس جگہوں کے ریڈیو اپنے اپنے مقامات کے قاضیوں یا ہلال کمیٹی کا فیصلہ نشر کریں یا جن لوگوں نے چاند دیکھا ہے ان کا بیان نشر کریں یا چار پانچ جگہ کے ریڈیو اور دس بیس جگہ کے ٹیلیفون اور خط ٹیلیگرام ایسے لوگوں کے پہنچیں جنہوں نے خود چاند دیکھا ہے یا اس جگہ کے قاضی یا ہلال کمیٹی کا فیصلہ بیان کریں تو اس طرح یہ خبر "خبرِ مستفیض" (مشہور) ہوجاتی ہے اور جس شہر میں ایسی خبریں پہنچیں وہاں کے قاضی یا ہلال کمیٹی کو اس کا اعتبار کرکے رمضان یا عید کا اعلان کردینا چاہیئے۔

یاد رہے کہ استفاضۂ خبر وہی معتبر ہوگا جبکہ ایک بڑی جماعت خود چاند دیکھنے والوں سے سن کر یا کسی شہر کے قاضی کا فیصلہ خود سن کر بیان کریں، عامیانہ شہرت کہ یہ پتہ نہ ہو کہ کس نے اس کو مشہور کیا ہے کسی خبر کو مستفیض یا مشہور بنانے کے لئے کافی نہیں (شامی ج ۲ ص ۱۲۹)

"رؤیتِ ہلال" (ص ۵۳ و ۵۴ و ۵۵) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ھذا

[1] یعنی علامہ فخر الدین عثمان بن علی الزیلعی الحنفی رحمہ اللہ (متوفی ۷۴۳ھ)۔ یہ علامہ جمال الدین زیلعیؒ صاحبِ "نصب الرایۃ" کے شیخ ہیں ۱۲ مرتب

[2] یعنی "تبیین الحقائق" (ج ۱ ص ۳۲۱) کتاب الصوم، قبیل باب ما یفسد الصوم وما لا یفسدہ، قال: والأشبہ أن یعتبر الخ ۱۲ مرتب

متأخرین نے اسی قول پر فتویٰ دیا ہے[1]

لیکن بلاد قریبہ اور بعیدہ کی تفریق کا کیا معیار ہوگا؟ اس کی وضاحت کتبِ فقہ میں نہیں ہے، البتہ علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں اس کا یہ معیار تجویز فرمایا ہے کہ جو بلاد اتنی دور ہوں کہ ان کے اختلاف مطالع کا اعتبار نہ کرنے سے دو دن کا فرق پڑ جائے وہاں اختلاف مطالع معتبر ہوگا[2] (یعنی ایک جگہ کی رؤیت دوسری جگہ کے لئے کافی نہ ہوگی) کیونکہ اگر ایسے بلاد بعیدہ میں بھی اختلاف مطالع کا اعتبار نہ کیا جائے تو مہینہ یا اٹھائیس ۲۸ دن کا یا اکتیس ۳۱ دن کا ہوسکتا ہے جس کی شریعت میں کوئی نظیر نہیں[3]۔

---

[1] دیکھئے "کتاب بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع" (ج ۲ ص ۸۳) فصل وا ماشرائط الصوم فنوعان۔ اور "رؤیت ہلال" (ص ۵۸)۔

وفی فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۱۳، باب بیان ان لکل بلد رؤیتہم الخ) : وقال الزیلعی : والأشبہ أن یعتبر اھ وہو مختار صاحب التجرید وغیرہ من المشائخ، لکن قال الشیخ ابن الہمام : الأخذ بظاہر الروایۃ أحوط قال فی رد المحتار : وہو المعتمد عندنا وعند المالکیۃ والحنابلۃ، وإلیہ ذہب اللیث بن سعد امام مصر کما فی المغنی۔

بہر حال متأخرین احناف کے نزدیک بلاد بعیدہ میں اعتبارِ اختلافِ مطالع ہی راجح ہے حضرت کشمیریؒ اور علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے بھی اسی قول کو ترجیح دی ہے۔ جیسا کہ حضرت مفتی صاحب رحمہ اللہ نے "رؤیت ہلال" (ص ۵۸) میں نقل کیا ہے ۱۲ مرتب

[2] (ج ۳ ص ۱۱۳، باب بیان أن لکل بلد رؤیتہم الخ) چنانچہ فرماتے ہیں : نعم ینبغی أن یعتبر اختلافہا إن لزم منہ التفاوت بین البلدتین بأکثر من یوم واحد، لان النصوص مصرحۃ بکون الشہر تسعۃ وعشرین أو ثلاثین، فلا تقبل الشہادۃ ولا یعمل بہا فیما دون أقل العدد ولا زید من أکثرہ۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم ۱۲ مرتب

[3] اور جہاں دو دن سے کم فرق ہو وہاں اختلاف مطالع معتبر نہیں ہوگا ایسی صورت میں ایک شہر کی رؤیت دوسرے شہر کے لئے کافی ہوسکتی ہے ۱۲ م

[4] جس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ احادیثِ مبارکہ میں یہ بات منصوص اور قطعی طور پر ثابت ہے کہ کوئی مہینہ انتیس ۲۹ دن سے کم اور تیس ۳۰ دن سے زائد نہیں ہوسکتا۔ چنانچہ مؤطا امام مالکؒ (ص ۲۲۵، کتاب الصیام، باب ما جاء فی رؤیۃ الہلال للصیام والفطر فی رمضان) میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے (باقی حاشیہ بر صفحۂ آئندہ)

حضرت ابن عباسؓ کی حدیثِ باب چونکہ ائمۂ ثلاثہ کے مسلک کے عین مطابق اور ان کی مستدل ہے اس لئے حنفیہ کی طرف سے اس کی متعدد توجیہات کی جاتی ہیں۔

ایک یہ کہ حضرت ابن عباسؓ کا یہ فیصلہ اس بات پر مبنی تھا کہ انہوں نے شام کو مدینۂ طیبہ کے مقابلہ میں بلادِ بعیدہ میں سے شمار کیا[۱] اور بلاد کا قُرب وبُعد ایک اجتہادی چیز ہے[۲]۔

اور ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک اگرچہ اختلافِ مطالع معتبر نہیں تھا اور شام کی رؤیت مدینۂ طیبہ کے لئے کافی ہو سکتی تھی لیکن چونکہ خبر دینے والے

---

(۱) "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: الشہر تسع وعشرون یومًا فلا تصوموا حتی تروا الہلال الخ ــــ نیز مسلم (ج ۱ ص ۳۴۷، باب وجوب صوم رمضان لرؤیۃ الہلال) میں مروی ہے "الشہر ثلاثون وطبق کفیہ ثلاث مرات"۔ نیز مروی ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال إنا أمۃ أمیۃ لا نکتب ولا نحسب" "الشہر ہکذا وہکذا وہکذا"، وعقد الابہام فی الثالثۃ "والشہر ہکذا وہکذا وہکذا یعنی تمام ثلاثین ــ لہٰذا ہمارے زمانہ میں جبکہ مشرق ومغرب کے فاصلے چند گھنٹوں میں طے ہو رہے ہیں اگر بلادِ بعیدہ میں اختلافِ مطالع کو مطلقاً نظرانداز کر دیا جائے تو نصوصِ مذکورہ کے قطعی خلاف یہ لازم آجائے گا کہ کسی شہر میں اٹھائیس تاریخ کو بعید ملک سے اس کی شہادت پہنچ جائے کہ آج وہاں چاند دیکھ لیا گیا ہے تو اگر اس شہر کو دوسرے کے تابع کیا جائے تو اس کا مہینہ اٹھائیس کا رہ جائے گا، اسی طرح اگر کسی شہر میں رمضان کی تیس تاریخ کو کسی بعید ملک کے متعلق بذریعۂ شہادت یہ ثابت ہو جائے کہ آج وہاں انتیس تاریخ ہے اور اگر چاند نظر نہ آیا تو کل وہاں روزہ ہوگا اور اتفاقاً چاند نظر نہ آیا تو ان کو اکتیس[۳۱] روزے رکھنے پڑیں گے اور مہینہ اکتیس کا قرار دینا پڑے گا جو نصِ قطعی کے خلاف ہے اس لئے ناگزیر ہے کہ بلادِ بعیدہ میں اختلافِ مطالع کا اعتبار کیا جائے۔

اگر کہا جائے کہ ایسی صورت میں جہاں اٹھائیس[۲۸] تاریخ کو مہینہ ختم کرنا پڑا وہاں یہ کہا جائے گا کہ ان لوگوں نے ایک دن بعد مہینہ شروع کیا ہے، لہٰذا ایک دن کا روزہ قضا کریں، اسی طرح جہاں تیس تاریخ پر بھی مہینہ ختم نہیں ہوا وہاں یہ قرار دیا جائے گا کہ ان لوگوں نے مہینہ ایک دن پہلے شروع کر لیا تھا تو مہینہ کا پہلا روزہ غلط ہوا، اس طرح مہینوں کے دنوں کا نصِ قطعی کے خلاف گھٹنا بڑھنا لازم نہیں آتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جب ان لوگوں نے عام رؤیت یا ضابطۂ شہادت کے مطابق مہینہ شروع کیا تو دور کی شہادت کی بنا پر خود مقامی شہادت یا رؤیت کو غلط یا جھوٹا قرار دینا نہ عقلاً معقول ہے نہ شرعاً جائز اسلئے یہ توجیہ غلط ہے۔

ھذا کلہ ماخوذ من "رؤیت ہلال" (ص ۵۸ الی ص ۶۰) بزیادۃ من المرتب عفا اللہ ۱۲

صرف حضرت کریبؒ تھے اور نصابِ شہادت موجود نہ تھا اس لئے حضرت ابن عباسؓ نے اُسے قبول نہ کیا[1]

اس پر اشکال ہوسکتا ہے کہ مسئلہ رمضان کی رؤیت کا تھا جس میں شہادت شرط نہیں ہوتی لہٰذا اگر اختلاف مطالع کا اعتبار نہ ہو تو حضرت ابن عباسؓ کو حضرت کریبؒ کے بیان کا اعتبار کرتے ہوئے شام کی رؤیت کا اعتبار کرنا چاہیئے تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اگرچہ رمضان کے چاند کا معاملہ تھا لیکن چونکہ یہ گفتگو مہینہ کے آخر میں ہورہی تھی اس لئے اس سے عید کا مسئلہ متعلق ہوگیا تھا اور اس میں ایک شخص کی خبر یا شہادت کافی نہ تھی[3]، اور یہاں چاند کی خبر دینے والے صرف حضرت کریبؒ تھے۔

---

[1] دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۱۳) باب بیان ان لکل بلد رؤیتہم۔ ۱۲م

[2] لیکن مذکورہ جواب حافظ زیلعیؒ شارح کنز اور متاخرین حنفیہ کی جانب سے تو کافی ہوسکتا ہے جو بلاد بعیدہ میں اختلاف مطالع کے معتبر ہونے کے قائل ہیں لیکن متون حنفیہ کی روایات پر اعتراض پھر بھی باقی رہتا ہے اس لئے کہ متقدمین احناف اختلاف مطالع کو مطلقاً غیر معتبر مانتے ہیں۔ فتأمل ۱۲ مرتب عفی عنہ

حاشیہ صفحہ ہذا

[1] کما فی "المعارف" للبنوریؒ (ج ۶ ص ۳۱) فقال: واُجیب بأنہ لا دلیل فیہ لأنہ لم یشہد علی شہادۃ غیرہ ولا علی حکم الحاکم، ولئن سلم فلأنہ لم یأت بلفظ الشہادۃ، ولئن سلم فہو واحد لا یثبت بشہادتہ وجوب القضاء علی القاضی، کما أجاب عنہ ابن الہمام فی "الفتح" وابن نجیم فی "البحر" وبلفظہ ذکرت۔ ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ علامہ عثمانیؒ فرماتے ہیں: وأما ما قالہ بعض علمائنا أن کریباً لم یشہد برؤیۃ نفسہ فمردود بقولہ فی حدیث الباب "نعم" ولا یعتبر عندنا فی ہلال رمضان صیغۃ الشہادۃ بل یکفی الاخبار بالرؤیۃ کما ہو مصرح فی کتبنا ـــــ فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۱۳) باب بیان أن لکل بلد رؤیتہم الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] اس لئے کہ ہلال عید کے لئے نصاب شہادت مقرر ہے یعنی مطلع صاف نہ ہونے کی صورت میں دو آدمیوں کی شہادت اور صاف ہونے کی صورت میں ایک جم غفیر کا دیکھنا ضروری ہے کما بیّنا ـــــ وانظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۴) باب ما جاء ان الصوم لرؤیۃ الہلال والافطار لہ۔

۱۲ مرتب

٭ ٭ ٭

اس مسئلہ کی تفصیل[1] یہ ہے کہ ابتداءِ رمضان میں تو ثبوتِ "شہر" کے لئے ایک شخص کی خبر کافی سمجھی گئی ہے[2]، البتہ انتہاءِ رمضان میں اگر کوئی شخص ہلالِ رمضان کی رؤیت کے بارے میں شہادت دے تو اس کی دو حیثیتیں ہیں، ایک یہ کہ چونکہ وہ رمضان ہی کی شہادت ہے اس لئے ایک آدمی کی خبر کافی ہونی چاہئے۔ اور دوسری یہ کہ اب اس رویت سے چونکہ عید کا مسئلہ متعلق ہوگیا ہے اس لئے رمضان کے لئے بھی عید کا نصابِ شہادت ضروری ہونا چاہیئے۔

حضرت ابن عباسؓ نے غالباً اسی دوسری جہت کو درست سمجھا چنانچہ حضرت کریبؒ کے بیان پر

---

[1] یہ تفصیل درحقیقت حضرت شیخ الہندؒ کے جواب سے ماخوذ ہے، حضرت علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۱) میں فرماتے ہیں:۔

قال الشیخ (الأنور الکشمیری قدس سرہ): والأولی فی الجواب ما أفادہ شیخنا مولانا شیخ الہند محمود حسن الدیوبندی بأنہ لایخالف مسألۃ المتون فقد ذکر فیہا من أنہ إذا صاموا بقول واحد لأجل الغیم، أو جاء من خارج البلدۃ، أو کان علی موضع مرتفع ثم أکملوا ثلاثین یوماً ولم یروا ہلال العید، فقیل جاز لہم الإفطار وإن کان مدارہ علی قول واحد فإن الواحد وإن لم یکف قولہ فی الفطر استقلالاً ولکن یکفی بناءً واستتباعاً. وقیل: لایجوز بل یصوموا وإن کان واحداً وثلاثین، والقولان مذکوران فی کتبنا فقول ابن عباس ناظر إلی ہذا الشطر الثانی فی المسألۃ القول الأول روی عن محمدؒ وصحح فی غایۃ البیان کما فی البحر، والثانی قول الشیخین أبی حنیفۃؒ وأبی یوسفؒ فعندہما تثبت الرمضانیۃ بشہادتہ لا الفطر. وأما إذا صاموا بشہادۃ اثنین فإنہم یفطرون بالاتفاق، کما فی البحر عن البدائع"۔

وبالجملۃ فرق بین ثبوت الشیء ابتداءً وبین ثبوتہ بناءً فی بعض المسائل، کثبوت النسب بشہادۃ القابلۃ بناءً تصح فی النسب لا ابتداءً ـــ وقیل: مورد الخلاف إذا لم یغم ہلال العید، وأما إذا غم فحل الفطر اتفاقاً، راجع "التبیین" للزیلعیؒ و"رد المحتار" لابن عابدینؒ ـــ واللہ أعلم ۱۲ مرتب غفر اللہ ذنبہ۔

[2] چنانچہ پیچھے "باب ماجاء فی الصوم بالشہادۃ" (ج ۱ ص ۱۱۶) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت گذر چکی ہے "قال جاء أعرابی إلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: إنی رأیت الہلال، فقال: أتشہد أن لا إلہ إلا اللہ؟ أتشہد أن محمداً رسول اللہ؟ قال: نعم، قال: یا بلال! أذن فی الناس أن یصوموا غداً" ــــ اس سے یہ بات ثابت ہے کہ صرف ایک ثقہ مسلمان کی خبر پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان شروع کرنے اور روزہ رکھنے کا اعلان فرمادیا جبکہ ہلال عید کے لئے آپ نے دو آدمیوں سے کم کی شہادت کافی قرار نہیں دی، دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۶۷) باب الشہادۃ علی رؤیۃ الہلال ۱۲ مرتب

فیہ علماء نے فرمایا ۔ واللہ اعلم

بہرحال بلادِ بعیدہ میں متاخرین حنفیہ کا مسلک بھی ائمہ ثلاثہ کے مطابق ہے یعنی ایسی صورت میں اختلافِ مطالع معتبر ہے[1] کما بیّنا ہ بالتحقیق[2].

بَابُ مَاجَاءَ مَا يُسْتَحَبُّ عَلَيْهِ الْإِفْطَارُ

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من وجد تمراً فلیفطر علیہ

---

[1] حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب برّد اللہ مضجعہ فرماتے ہیں:

" احقر کا گمان یہ ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ اور دوسرے ائمہؒ جنہوں نے اختلاف مطالع کو غیر معتبر قرار دیا ہے اس کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ جن بلاد میں مشرق و مغرب کا فاصلہ ہے وہاں ایک جگہ کی شہادت دوسری جگہ پہنچنا ان حضرات کے لئے محض ایک فرضی قضیہ تھا اور تخیل سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتا تھا اور ایسے فرضی قضایا سے احکام پر کوئی اثر نہیں پڑتا نادر کو حکم معدوم قرار دینا فقہاء میں معروف ہے اس لئے اختلاف مطالع کو مطلقاً غیر معتبر فرمایا ۔

لیکن آج تو ہوائی جہازوں نے ساری دنیا کے مشرق و مغرب کو ایک کر ڈالا ہے ۔ ایک جگہ کی شہادت دوسری جگہ پہنچنا قضیہ فرضیہ نہیں بلکہ روزمرہ کا معمول بن گیا ہے اور اس کے نتیجہ میں اگر مشرق کی شہادت مغرب میں اور مغرب کی مشرق میں حجت مانی جائے تو کسی جگہ مہینہ اٹھائیس دن کا کسی جگہ اکتیس دن کا ہونا لازم آجائے گا اس لئے ایسے بلادِ بعیدہ میں جہاں مہینہ کے دنوں میں کمی بیشی کا امکان ہو اختلافِ مطالع کا اعتبار کرنا ہی ناگزیر اور مسلکِ حنفیہ کے عین مطابق ہوگا ۔

واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم ۔ تبعاً للاساتذہ یہ میرا خیال ہے دوسرے علماء وقت سے بھی اس میں مشورہ لے لیا جائے" (رویت ہلال ص ۶۰ و ۶۱) ۱۲ مرتب

شرح باب از مرتب ۱۲

[2] رویت ہلال اور اختلاف مطالع سے متعلق تفصیلی مباحث کے لئے درج ذیل کتب مطالعہ فرمائیے:

(۱) تبیین الحقائق (ج ۱ ص ۳۱۶ تا ص ۳۲۲) کتاب الصوم

(۲) فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۱۲ تا ص ۱۱۳) باب بیان أن لکل بلد رؤیتہم ۔

(۳) اوجز المسالک إلی موطأ الامام مالک (ج ۳ ص ۴ تا ۱۳) ما جاء فی رؤیۃ الہلال للصیام والفطر فی رمضان

(۴) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳ تا ص ۲۰) باب ماجاء ان الصوم لرؤیۃ الہلال والافطار لہ ــــ و (ص ۲۲ تا ص ۲۴) باب ماجاء فی الصوم بالشہادۃ ــــ و (ص ۲۹ تا ص ۳۲) باب ماجاء لکل اہل بلد رؤیتہم ۔

(۵) رویت ہلال (اول تا آخر) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

ومن لا فلیفطر علی ماءٍ فإن الماء طہور [۱] حدیث باب سے شارع علیہ السلام کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ افطار حلال و طیّب چیز سے ہونا چاہئیے [۲]۔ خواہ وہ چیز کھجور ہو یا پانی، یا کوئی اور چیز۔ البتہ کھجور سے افطار کرنا افضل و مستحب ہے اور کھجور کے نہ ملنے کی صورت میں پانی سے افطار مستحب ہے [۳]۔ انہی دو باتوں کو احادیث مبارکہ سے ثابت کرنے کے لئے امام ترمذی نے " باب ماجاء ما یستحب علیہ الافطار " کا ترجمۃ الباب قائم کیا ہے۔

حدیث باب میں " فلیفطر " کا صیغۂ امر بالاتفاق استحباب کے لئے ہے، البتہ ظاہریہ میں سے ابن حزمؒ اس کو وجوب پر محمول کرتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک کھجور موجود ہونے کی صورت میں اس سے ورنہ پانی سے افطار کرنا واجب ہے، اور ایسا نہ کرنے کی صورت میں وہ گنہگار ہوگا اگرچہ روزہ درست ہو جائے گا۔

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفطر قبل أن يصلي على رطبات [۴]، فإن

---

[۱] کما فی "المعارف" (ج ۶ ص ۳۲) ۱۲ م

[۲] وقد نصدوا لبیان الحکمۃ فی الافطار بالتمر فان لم یجد فبالماء : أن ہذا من کمال شفقتہ علی أمتہ، فان اعطاء الطبیعۃ الحلو عند خلو المعدۃ أدعی إلی قبولہ وانتفاع القوی بہ، ولاسیما الباصرۃ، وحلاوۃ المدینۃ التمر وہو قوتہم، ورطبہ فاکہۃ لہم ۔ وأما الماء فإن الکبد یحصل لہا بالصوم نوع یبس فاذا رطبت بالماء کمل انتفاعہ بالغذاء بعدہ إلی غیر ذلک من نکات طبیّۃ وروحانیۃ لیس ہذا محل تفصیلہا ۔ کذا فی " المعارف " (ج ۶ ص ۳۳) ۱۲ مرتب

[۳] راجع " العمدۃ " للعینیؒ (ج ۱ ص ۶۶) باب یفطر بما تیسر علیہ بالماء وغیرہ، و " الفتح " لابن حجرؒ (ج ۴ ص ۱۶۷) باب ما یفطر بما تیسر الخ ۱۲ مرتب

[۴] " رطبات " " رطبۃ " کی جمع ہے جنس کے طور پر " رُطَب " بولا جاتا ہے۔ پختہ تازہ کھجور۔

قال فی " اللسان " فی مادۃ " رطب " : الرطب : نضیج البسر قبل أن یتمر، وذکر فی مادۃ " البسر " عن الجوہری : أولہ " طلع " ثم " خلال " ثم " بلح " ثم " بسر " ثم " رطب " ثم " تمر "

واعلم أنہ إذا اجدّ (کاٹنا، توڑنا) ثمر النخل فیسمّی ــــ قبل أن یجف " رطباً " وبعد الجفاف بحیث یدخر " تمراً " بسکون المیم ــ والتی تباع فی بلادنا فی الأسواق من التمرات الیابسۃ (چھوارے) فلیس لہا اسم فی اللغۃ العربیۃ عندہم إلا أنہا أقرب إلی البسر، والبسر ما یقطع وہو اصفر قبل أن یحمر، وہذہ تقطع اصفر ثم تجفف علی النار فیطلق علیہا " البسر " نظراً إلی أول حالتہا ــ قالہ الشیخ (الانورؒ) ــــ ہذا کلہ ماخوذ من المعارف [illegible] السنن (ج ۶ ص ۳۳) بتغییر یسیر

لم تكن رطبات فتميرات . فإن لم تكن تميرات حسا حسوات من ماء“

جن حضرات نے میٹھی چیز کے ساتھ افطار کو مستحب قرار دیا ہے اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ روزہ بصارت کو ضعیف کر دیتا ہے اور میٹھی چیز سے افطار کرنا اس کے ضعف کو زائل کر دیتا ہے۔ یہ حدیث ان حضرات کے مسلک کی کوئی تائید نہیں کرتی اس لئے کہ اگر میٹھی چیز ہی سے افطار کے استحباب کو بیان کرنا مقصود ہوتا تو تمر وغیرہ کے بعد پانی کے بجائے کسی اور میٹھی چیز (مثلاً شہد وغیرہ) کا ذکر ہوتا حالانکہ ایسا نہیں جس سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کھجور وغیرہ کا تذکرہ میٹھی چیز سے افطار کے استحباب کو بیان کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ چونکہ مدینہ میں کھجور اور پانی ہی دو ایسی چیزیں تھیں جو عام میسر آسکتی تھیں، اسی لئے آپ کا عام معمول بھی انہی چیزوں سے افطار کرنے کا تھا۔ اور آپ دوسروں کو بھی ان کی سہولت کے پیش نظر اسی کا مشورہ دیا کرتے تھے۔

پھر حدیث مذکور میں جو ”رطب“ کا تذکرہ ”تمر“ سے پہلے کیا گیا ہے وہ بھی غالباً مدینہ کے حالات کے پیش نظر تھا اس لئے کہ رمضان کے مہینہ میں پختہ تازہ کھجوریں میسر آجاتی تھیں اسی لئے آپ انہی سے افطار کرنے کو ترجیح دیتے تھے اور اگر وہ نہ ملتیں تو ”تمر“ سے افطار فرما لیتے تھے جو عموماً پورے سال ملتی رہتی تھی — اور اس کے بھی نہ ملنے کی صورت میں آپ غالباً آسانی کی وجہ سے پانی سے افطار کو ترجیح دیتے تھے[۴]۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْفِطْرَ يَوْمَ تُفْطِرُونَ وَالْأَضْحٰى يَوْمَ تُضَحُّونَ[۵]

والصوم يوم تصومون والفطر يوم تفطرون والأضحى يوم تضحون“

---

[۱] تمیرات (چند کھجوریں) یہ تمیرۃ کی جمع ہے جو ”تمرۃ“ کی تصغیر ہے ۱۲ م

[۲] حسا یحسو حسوًا: تھوڑا تھوڑا پینا، اور ”حسوات“ حسوۃ کی جمع ہے جو حسا کا اسم مرۃ ہے یعنی گھونٹ ۱۲ مرتب

[۳] واستحب القاضي حسين أن يكون فطره على ما رتينا وله بيده من النهر ونحوه حرصًا على طلب الحلال للفطر لغلبة الشبهات في المآكل — كذا في ”العمدة“ (ج ۱۱ ص ۶۶) باب يفطر بما تيسر عليه بالماء وغيره ۱۲ م

[۴] هذا كله ماخوذ من ”عمدة القاري“ (ج ۱۱ ص ۶۶) للعيني من كلام شيخه زين الدين العراقي رحمه الله — بتغيير يسير من المرتب۔

[۵] شرح باب از مرتب ۱۲

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جب شرعی ثبوت کے بعد روزہ رکھ لیا یا شرعی ثبوت کے بعد افطار کرلیا یا شرعی ثبوت کے بعد عید منالی تو اب دوسرے قرائن کی بناء پر خواہ مخواہ شکوک واوہام میں مبتلا نہ ہونا چاہیئے بلکہ روزہ اور عید درست ہو گئے۔ گویا بعض لوگ چاند کے چھوٹے یا بڑے ہونے کی وجہ سے جو وسوسے پھیلاتے ہیں ان کی نفی مقصود ہے کہ اصل مدار ثبوت شرعی پر ہے اس کے بعد وساوس کا کوئی درجہ نہیں[1]۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَقْبَلَ اللَّيْلُ وَأَدْبَرَ النَّهَارُ فَقَدْ أَفْطَرَ الصَّائِمُ

عن عمر بن الخطابؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إذا أقبل الليل وأدبر النهار وغابت الشمس فقد أفطرتَ[2]۔ بخاریؒ کی روایت میں "فقد افطر الصائم" کے الفاظ مروی ہے[3] پھر "فقد أفطر الصائم" کا مطلب ہے "دخل الصائم فی وقت الفطر" جیسا کہ "أنجد" کا مطلب ہوتا ہے "أقام بنجد" اور "أتهم" کا مطلب ہوتا ہے "أقام بتهامة"۔ اور ایک

---

[1] دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴ وص ۳۵) ۱۲م

[2] قال الحافظؒ: ذکر فی ہذا الحدیث ثلاثة امور، لأنہا وإن کانت متلازمة فی الاصل لأنہا اقبل الليل إلا إذا أدبر النہار ولا یدبر النہار إلا إذا غربت الشمس۔ کما فی "العمدة" ج ۱۱ ص ۴۳، باب الصوم فی السفر والافطار لکنہا قد تکون فی الظاہر غیر متلازمة، فقد یظن اقبال الليل من جہة المشرق ولا یکون اقباله حقیقة بل لوجود أمر یغطی ضوء الشمس وکذلک ادبار النہار، فمن ثم قید بقوله "وغابت الشمس" اشارة إلی اشتراط تحقق الإقبال والإدبار وأنہما بواسطة غروب الشمس لا بسبب آخر ولم یذکر ذلک فی الحدیث الثانی (ای فی حدیث ابن ابی أوفیٰ وفیہ ذکر اقبال الليل فقط ... فقال: إذا رأیتم الليل قد أقبل من ہہنا فقد أفطر الصائم" بخاری ج ۱ ص ۲۶۲، باب متی یحل فطر الصائم) فیحتمل أن ینزل علی حالین، أما حیث ذکرہا ففی حال غیم مثلاً وأما حیث لم یذکرہا ففی حال الصحو ویحتمل أن یکونا فی حالة واحدة وحفظ احدہما ما لم یحفظ الآخر وإنما ذکر الاقبال والادبار معاً لإمکان وجود احدہما مع عدم تحقق الغروب۔ قاله القاضی عیاض، وقال شیخنا فی شرح الترمذی: الظاہر الاکتفاء باحد الثلاثة لأنہ یعرف انقضاء النہار بأحدہا ویؤیدہ الاقتصار فی روایة ابن ابی أوفیٰ علی اقبال الليل۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۱۷۱)

[3] ج ۱ ص ۲۶۲، باب متی یحل فطر الصائم ۱۲م

باب متی یحل فطر الصائم ۱۲ مرتب

امکان یہ بھی ہے کہ "أفطر الصائم" کا مطلب یہ ہو "صار الصائم مفطراً فی الحکم"
یعنی غروبِ شمس کے بعد روزہ دار حکماً مفطر ہو جاتا ہے اگرچہ بالفعل افطار نہ کرے۔ وجہ یہی ہے کہ رات صومِ شرعی کے لئے ظرف بننے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتی۔ لیکن حافظ ابن خزیمہؒ نے اس دوسرے امکان کو رد کیا ہے اور پہلے کو ترجیح دی ہے یعنی "افطر الصائم" کا مطلب ہے "دخل فی وقت الفطر" ــــ وہ یہ کہتے ہیں کہ "أفطر الصائم" اگرچہ لفظاً خبر ہے لیکن معنی کے اعتبار سے امر ہے یعنی "فلیفطر الصائم" ــــ اور ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ اگر "أفطر الصائم" سے مراد "صار مفطراً" ہو تو تمام روزہ داروں کا افطار آنِ واحد میں پایا جائے گا اور تعجیل افطار کی جو ترغیب احادیث[1] میں دی گئی ہے اس کے کوئی معنی نہ رہیں گے ــــ اگرچہ اس کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ افطار کی تعجیل کی اس لئے ترغیب دی گئی ہے کہ افطارِ حسّی افطارِ شرعی کے موافق ہو جائے ــــ لیکن اس جواب کے باوجود حافظ ابن حجرؒ نے حافظ ابن خزیمہؒ کے اختیار کردہ مسلک کو ترجیح دی ہے[2]۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء فی تعجیل الافطار

لا یزال الناس بخیر ما عجلوا الفطر۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اللہ عز وجل: أحب عبادی إلیّ أعجلہم فطراً "، سحری میں تاخیر[3] اور افطار میں تعجیل[4] کے استحباب پر امت کا اتفاق ہے۔

---

[1] دیکھئے "الترغیب والترہیب" (ج ۲ ص ۱۳۹ و ص ۱۴۰، رقم ۱ تا ۶، الترغیب فی تعجیل الفطر وتاخیر السحور) ۱۲ م

[2] یہ تمام تر تشریح فتح الباری (ج ۴ ص ۱۷۱، باب متی یحل فطر الصائم) سے ماخوذ ہے وراجعہ لمزید التفصیل ۱۲ مرتب

[3] والمدۃ التی بین الفراغ من السحور والدخول فی الصلاۃ وہی قراءۃ الخمسین آیۃ أو نحوہا کذا فی فتح الباری (ج ۲ ص ۴۴ و ص ۴۵، کتاب مواقیت الصلاۃ، باب وقت الفجر۔

[4] چنانچہ امام ترمذی نے اگلا باب تاخیر فی السحور ہی کے استحباب کو بیان کرنے کے لئے قائم کیا ہے۔ جس میں انہوں نے روایت نقل کی ہے "عن أنسؓ عن زید بن ثابتؓ قال: تسحرنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم قمنا إلی الصلوٰۃ قال: قلت کم کان قدر ذلک؟ قال: قدر خمسین آیۃ (ج ۱ ص ۱۱۸، باب ما جاء فی تاخیر السحور۔
فائدہ:۔ اس حدیث سے رمضان میں نماز فجر میں تغلیس کا استحباب بھی معلوم ہوتا ہے (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

عمرو بن میمون اودیؒ فرماتے ہیں: قال[1]: کان أصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم أسرع الناس افطارًا وأبطأہ سحورًا" ـــــ نیز ابو عمرؒ فرماتے ہیں" احادیث تعجیل الافطار وتاخیر السحور صحاح متواترة[2]"

پھر تعجیل افطار کی علت[3] یہود ونصاریٰ کی مخالفت کرنا ہے چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے"عن[4] النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لایزال الدین ظاہرًا ما عجّل الناس الفطر لأن الیہود والنصاریٰ یؤخرون"

گویا تعجیلِ افطار سے سنتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کی ترغیب دینا اور نصاریٰ ویہود کے طریقوں سے نفرت دلانا مقصود ہے ـــــ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي بَيَانِ الْفَجْرِ

أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال، "کلوا واشربوا ولا یہیدنّکم[5] الساطع[6] المصعد[7]، وکلوا واشربوا حتی یعترض لکم الأحمر" یعنی بلندی کی

کما علیہ تعامل اہل العلم من مشایخنا بدیوبند برّد اللہ مضاجعہم ۱۲ مرتب

[2] وتفقوا علی أن محل ذلک إذا تحقق غروب الشمس بالرؤیة أو باخبار عدلین أو عدل واحد فی الأرجح۔ ولکن عندنا معاشر الحنفیة لایحل الافطار إلا باخبار عدلین بالغروب کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۳۸) بتغییر ۱۲م

حاشیہ صفحہ ھذا

[1] مصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۲۲۶ رقم ۷۵۹۱) باب تعجیل الافطار ۱۲م

[2] کذا فی العمدة (ج ۱۱ ص ۶۶) باب تعجیل الإفطار ۱۲م

[3] والحکمة فی ذلک ان لایزاد فی النہار من اللیل ولأنہ أرفق بالصائم وأقوی لہ علی العبادة۔ کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۳۸) ۱۲م

[4] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۱) باب ما یستحب من تعجیل الفطر ۱۲م

[5] ہادہ یہیدہ ہیدًا وہادًا: گھبراہٹ میں ڈالنا، ہلانا، زائل کرنا، باز رکھنا، جھڑکنا، ڈانٹنا ـــ بعض حضرات کا قول ہے کہ "یہید" کا استعمال حرف نفی کے ساتھ خاص ہے ۱۲ مرتب

[6] سَطَعَ یَسْطَعُ سطعًا وسُطُوعًا وسَطِیعًا: النور: روشنی کا بلند ہونا، پھیلنا ۱۲م

[7] أَصْعَدَ یُصْعِدُ إصعادًا فی الارض: اونچی زمین کی طرف جانا، أصعدہ: چڑھانا ۱۲م

طرف چڑھتی ہوئی روشنی تمہیں گھبراہٹ میں مبتلا نہ کرے اور کھانے پینے سے باز نہ رکھے بلکہ شفقِ احمر کے ظاہر ہونے تک کھاتے پیتے رہو ۔

صائم کے لئے کس وقت تک سحری کھاتے رہنے کی گنجائش ہو؟ اس بارے میں دو قول ہیں ۔

پہلا قول یہ ہے کہ صبحِ احمر کے ظاہر ہونے تک اکل و شرب جائز ہے ۔ حدیث باب اسی قول کی تائید کرتی ہے ۔ لیکن یہ قول جمہور کے نزدیک متروک[1] ہے ۔

دوسرا قول یہ ہے کہ صبح صادق ابیض تک اکل و شرب کا جواز ہے ۔ جمہور کے نزدیک یہی قول مختار ہے ۔

پھر ان میں اختلاف ہے کہ صبح صادق ابیض سے کیا مراد ہے؟ نفس الامر میں صبح صادق کا پایا جانا یا اس کا روزہ دار کی نظر میں واضح ہو جانا ۔

دونوں میں سے پہلا قول احوط اور دوسرا اوسع ہے[2] ـــــ صحابہؓ کی ایک جماعت اور تابعین میں سے امام اعمشؒ[3] اور تبع تابعین میں سے ابوبکر بن عیاشؒ اسی کے قائل ہیں کہ صبح صادق کے اچھی طرح واضح ہو جانے تک سحری کھائی جا سکتی ہے[4] ـــــ چنانچہ حضرت

---

[1] بل جعله الطحاویؒ وابوبکر الرازیؒ وابن قدامةؒ والنوویؒ مخالفًا للإجماع وإن اعترضه الحافظ وجعله ابن رشدؒ قولًا شاذًا ـــــ کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۴۲) ۱۲ مرتب

[2] کما قال شمس الائمة الحلوانیؒ ، معارف السنن (ج ۶ ص ۴۱) ۱۲ م

[3] وروی من طریق وکیع عن الأعمش أنہ قال : لولا الشہوة لصلیت الغداة ثم تسحرت ـــــ فتح الباری (ج ۴ ص ۱۱۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعنکم من سحورکم اذان بلال ، وعمدة القاری (ج ۱۰ ص ۲۹۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعنکم الخ ۱۲ مرتب

[4] فتح الباری (ج ۴ ص ۱۱۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم : لا یمنعنکم الخ ـــــ بلکہ علامہ عینیؒ تو یہاں تک لکھتے ہیں : وذہب معمر وسلیمان الأعمش وابو مجلز والحکم بن عتیبة إلی جواز التسحر ما لم تطلع الشمس واحتجوا فی ذلک بحدیث حذیفة ، رواہ الطحاوی من روایة زر بن حبیش (فی شرح معانی الآثار ج ۱ ص ۲۷۳ ، کتاب الصیام ، باب الوقت الذی یحرم فیہ الطعام علی الصائم) قال : تسحرت ثم انطلقت إلی المسجد فمررت بمنزل حذیفة فدخلت علیہ فأمر بلقحة فحلبت وبقدر فسخنت ثم قال : کل ، فقلت إنی ارید الصوم فقال وأنا أرید الصوم قال : فأکلنا وشربنا ثم أتینا المسجد فأقیمت الصلاة قال : ہکذا فعل بی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أو صنعت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

حذیفہؓ سے مروی ہو "قال تسحرنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم هو واللہ النهار غیر ان الشمس لم تطلع" اور ابو قلابہ روایت کرتے ہیں" قال ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ وهو یتسحر یا غلام ! أجف الباب لا یفجأنا الصبح" نیز ابن المنذرؒ سند صحیح کے ساتھ حضرت علیؓ سے نقل کرتے ہیں" أنه صلی الصبح ثم قال الآن حین تبین الخیط الأبیض من الخیط الأسود"[۳] پھر خود ابن المنذر فرماتے ہیں: "وذهب[۴] بعضهم إلی ان المراد بتبین بیاض النهار من سواد اللیل أن ینتشر البیاض فی الطرق والسکک والبیوت"

اس بارے میں امام اسحاقؒ فرماتے ہیں" وبالقول[۵] الاول (أی بأن العبرة

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) قلت بعد الصبح ؟ قال بعد الصبح غیر ان الشمس لم تطلع" عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۲۹۷) باب ما جاء فی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعنکم الخ ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ھذا

[۱] رواہ سعید بن منصور ۔ أنظر فتح الباری (ج ۴ ص ۱۱۷) ۱۲ م

[۲] المغنی (ج ۳ ص ۱۶۹ و ص ۱۰۰) کتاب الصیام مسألة : والاختیار تاخیر السحور وتعجیل الافطار ۔

نیز حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں : وروی سعید بن منصور وابن ابی شیبة وابن المنذر من طرق عن أبی بکر أنه أمر بغلق الباب حتی لا یری الفجر ۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۱۱۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعنکم الخ وعمدة القاری (ج ۱۰ ص ۲۹۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعنکم الخ

نیز سالم بن عبید الاشجعی نقل کرتے ہیں" قال : کنت مع أبی بکرؓ فقال : قم فاسترنی من الفجر ثم أکل ۔ مصنف ابن أبی شیبة (ج ۳ ص ۱۰) من کان یستحب تاخیر السحور ۔

نیز ابن المنذر سالم بن عبید الاشجعی ہی سے سند صحیح کے روایت کرتے ہیں" أن أبا بکر رضی اللہ عنہ قال لی : أخرج ، فانظر هل طلع الفجر ؟ قال : فنظرت ثم أتیته فقلت : قد ابیض وسطع ثم قال : أخرج فانظر هل طلع ؟ فنظرت ، فقلت : قد اعترض ، فقال : الآن أبلغنی شرابی" فتح الباری (ج ۴ ص ۱۱۷) وعمدة القاری (ج ۱۰ ص ۲۹۷) ۱۲ مرتب

[۳] کذا فی الفتح (ج ۴ ص ۱۱۷) والعمدة (ج ۱۰ ص ۲۹۷) ۱۲ م

[۴] فتح الباری (ج ۴ ص ۱۱۷) ۱۲ م

[۵] فتح الباری (ج ۴ ص ۱۱۷) ۱۲ م

لأول طلوع الفجر الثانی) أقول لکن لا أطعن علی من تأوّل الرخصة کالقول الثانی (رأی أن العبرة لا تضاح الفجر وانتشاره) ولا أری علیه قضاء ولا کفارة۔

بہر حال جمہورِ امت کا قول یہی ہے کہ نفس الامر میں صبح صادق کے ظہور سے صائم کے لئے اکل و شرب نا جائز ہو جاتا ہے ــــ یہ قول احوط اور راجح بھی ہے اور اسی پر جمہورِ امت کا تعامل بھی ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے " وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ " اس آیت کی تفسیر کے تحت فقیہِ عصر حضرت مفتی اعظم نوّر اللہ مرقدہٗ تحریر فرماتے ہیں :

" اس آیت میں رات کی تاریکی کو سیاہ خط اور صبح کی روشنی کو سفید خط کی مثال سے بتلا کر روزہ شروع ہونے اور کھانا پینا حرام ہو جانے کا صحیح وقت متعین فرما دیا ، اور اس میں افراط و تفریط کے احتمالات کو ختم کرنے کے لئے " حتّٰی یتبیّن " کا لفظ بڑھا دیا ، جس میں یہ بتلایا گیا ہے کہ نہ تو وہمی مزاج لوگوں کی طرح صبح صادق سے کچھ پہلے ہی کھانے پینے وغیرہ کو حرام سمجھو ، اور نہ ایسی بے فکری اختیار کرو کہ صبح کی روشنی کا یقین ہو جانے کے باوجود کھاتے پیتے رہو ، بلکہ کھانے پینے اور روزہ کے درمیان حد فاصل صبح صادق کا تیقّن ہے اس تیقّن سے پہلے کھانے پینے کو حرام سمجھنا درست نہیں ، اور تیقّن کے بعد کھانے پینے میں مشغول رہنا بھی حرام اور روزے کے لئے مفسد ہے ، اگرچہ ایک ہی منٹ کے لئے ہو ، سحری کھانے میں وسعت اور گنجائش صرف اسی وقت تک ہے جب تک صبح صادق کا یقین نہ ہو۔"

پھر آگے چل کر فرماتے ہیں :

" قرآن کریم نے خود اکل و شرب کی ، جو حدبندی فرمادی ہے وہ طلوع صبح کا تیقّن ہے ، اس کے بعد ایک منٹ کے لئے بھی کھانے پینے کی اجازت دینا نص قرآنی کی خلاف ورزی ہے۔ صحابۂ کرامؓ اور اسلافِ امت سے جو سحری کھانے میں مساہلت کی روایات منقول ہیں[2] ان سب کا محمل نصّ قرآن کے مطابق یہی ہو سکتا ہے کہ تیقّنِ صبح صادق سے پہلے پہلے زیادہ احتیاطی تنگی اختیار

---

[1] سورۂ بقرۃ آیت ۱۸۷ پ ۲ ـ ۱۲م

[2] کہ بعض صحابۂ کرام کو سحری کھاتے ہوئے صبح ہوگئی اور وہ اطمینان سے کھاتے رہے جیسے کہ ہم پیچھے اس قسم کی روایات ذکر کر چکے ہیں ۱۲م

نہ کی جائے ، امام ابن کثیرؒ نے بھی ان روایات کو اسی بات پر محمول فرمایا ہے ، ورنہ نصِ قرآنی کی صریح مخالفت کو کون مسلمان برداشت کر سکتا ہے ؟ اور صحابۂ کرام سے تو اس کا تصوّر بھی نہیں کیا جا سکتا ، خصوصاً جبکہ قرآن کریم نے اسی آیت کے آخر میں " تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ " کے ساتھ " فَلَا تَقْرَبُوْهَا " فرماکر خاص احتیاط کی تاکید بھی فرمادی ہے "

نیز فرماتے ہیں :

یہ سب کلام ان لوگوں کے بارے میں ہے جو ایسے مقام پر ہوں جہاں سے صبح صادق کو بچشم خود دیکھ کر یقین حاصل کر سکتے ہوں اور مطلع بھی صاف ہو اور وہ صبح صادق کی ابتدائی روشنی کی پہچان بھی رکھتے ہوں تو ان کو لازم ہے کہ براہِ راست افق کو دیکھ کر عمل کریں اور جہاں یہ صورت نہ ہو مثلاً کھلا ہوا افق سامنے نہیں یا مطلع صاف نہیں یا اس کو صبح صادق کی پہچان نہیں اس لئے وہ دوسرے آثار و علامات یا ریاضی حسابات کے ذریعہ وقت کا تعین کرتے ہوں ، ظاہر ہے کہ ان کے لئے کچھ وقت ایسا آئے گا کہ صبح صادق کا ہوجانا مشکوک ہو یقینی نہ ہو ، ایسے لوگوں کو مشکوک حالت میں کیا کرنا چاہیئے اس کے متعلق امام جصاصؒ نے احکام القرآن میں فرمایا کہ اس حال میں اصل تو یہی ہے کہ کھانے پینے پر اقدام نہ کرے لیکن مشکوک حالت میں صبح صادق کا یقین ہونے سے پہلے پہلے کچھ کھا پی لیا تو گنہگار نہیں ہوگا لیکن اگر بعد میں تحقیق سے یہ ثابت ہوگیا کہ اس وقت صبح ہوچکی تھی تو قضا اس کے ذمہ لازم ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

لہ معارف القرآن (ج ۱ ص ۴۵۴ و ۴۵۵)

اس باب کی شرح میں معارف القرآن کے علاوہ بطور خاص درج ذیل کتب سے مدد لی گئی :

(۱) " المغنی " لابن قدامۃ (ج ۳ ص ۱۶۹ و ص ۱۷۰) مسألہ : والاختیار تاخیر السحور وتعجیل الفطر ۔

(۲) فتح الباری (ج ۴ ص ۱۱۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لایمنعنکم من سحورکم اذان بلال ۔

(۳) عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۹۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم : لایمنعنکم الخ

(۴) معارف السنن (ج ۶ ص ۴۱ تا ص ۴۲) ۱۲ مرتب

لہ واضح رہے کہ ہمارے ہاں (کراچی) کی عام مساجد میں عرصہ سے حاجی وجیہ الدین صاحب مہاجر مدنی کا شائع کردہ اوقاتِ صلوات و سحر و افطار کا نقشہ رائج ہے ۔ اس نقشہ میں صبح صادق کا جو وقت لکھا گیا ہے ، چند سال قبل بعض اہلِ علم نے نئی تحقیق کرکے اس سے اختلاف کیا اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ رائج الوقت

بَابُ عـه مَا جَاءَ فِي التَّشْدِيدِ فِي الْغِيبَةِ لِلصَّائِمِ

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة بأن يدع طعامه وشرابه لہ " علماء کا اس بارے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

٩ نقشوں میں صبح صادق کا جو وقت بتلایا گیا ہے وہ درست نہیں اور درحقیقت وہ وقت صبح کاذب کا ہی ہے اور صبح صادق اس وقت سے کم از کم چودہ منٹ اور زیادہ سے زیادہ انیس منٹ بعد ہوتی ہے۔

لیکن فقیہ عصر حضرت مفتی اعظم پاکستان مولانا مفتی محمد شفیع اور علامہ محمد یوسف بنوری نور اللہ مرقدہما کی اپنی تحقیق اور آخری حتمی رائے یہی تھی کہ حاجی وجیہ الدین صاحب کا شائع کردہ پرانا نقشہ ہی درست ہے دوسرے تمام کبار علماء کی رائے بھی انہی دو حضرات کی رائے کے مطابق تھی۔

جانبین کے مسالک کی تفصیل اور دلائل کے لئے دیکھئے:

(١) احسن الفتاویٰ (ج ٢ ص ١٥٧ تا ص ٢٧٢) " صبح صادق اور تقریباً پوری دنیا کے اوقات نماز کا نقشہ" مؤلفہ مولانا مفتی رشید احمد لدھیانوی بانی دار الافتاء والارشاد۔

(٢) " صبح صادق و صبح کاذب" مؤلفہ جناب عبد اللطیف بن عبد العزیز سراوی، صدر شعبہ جغرافیہ گورنمنٹ کالج کراچی

یہ تمام تر تفصیل عرض کرنے کا مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ اہل علم حضرات کے درمیان مذکورہ بالا اختلاف ابتداء صبح صادق کی تعیین میں ہے ورنہ اس بات پر یہ تمام حضرات متفق ہیں کہ صبح صادق ہوتے ہی صائم کے حق میں اکل و شرب کی ممانعت ہو جائے گی اور وضوح فجر تک سحری کھانے کی اجازت نہ ہوگی۔ واللہ اعلم ١٢ رشید اشرف

حاشیہ صفحہ ہذا

لہ اس حدیث پر امام ترمذیؒ نے جو ترجمۃ الباب قائم کیا ہے اس کے بارے میں علامہ عینیؒ لکھتے ہیں:

" وقال شیخنا (ای العراقیؒ): فیہ اشکال من حیث ان الحدیث فیہ قول الزور والعمل بہ، والغیبۃ لیست قول الزور ولا العمل بہ، اذ حد الغیبۃ علی ما ہو المشہور: ذکرک اخاک بما فیہ مما یکرہہ، وقول الزور ہو الکذب والبہتان"

پھر واضح رہے کہ اس حدیث پر دوسرے اصحاب سنن نے بھی اسی قسم کے ترجمۃ الباب قائم کئے ہیں۔

اس اشکال کا جواب یہ نقل کیا گیا ہے:

" وکانہم — واللہ اعلم — فہموا من الحدیث حفظ المنطق عن المحرمات، ومن جملتہا الغیبۃ، ولہذا بوّب علیہ ابن حبان فی صحیحہ:

" ذکر الخبر الدال علی ان الصیام انما یتم باجتناب المحظورات، لا بمجانبۃ الطعام والشراب والجماع فقط" وفی بعض الفاظ الحدیث: ومن لم یدع قول الزور والعمل بہ والجہل فیحتمل ان یراد بالجہل جمیع المعاصی — وہذہ اللفظۃ عند البخاری فی کتاب الادب — کذا فی العمدۃ للعینیؒ (ج ١٠ ص ٢٧٦) باب من لم یدع قول الزور والعمل بہ فی الصوم ١٢ مرتب

عـه شرح باب از مرتب ١٢

میں اختلاف ہے کہ غیبت، چغل خوری اور جھوٹ جیسے گناہِ کبیرہ سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے یا نہیں؟ جمہور ائمہ عدمِ فساد کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ باتیں اگرچہ کمالِ صوم کے منافی ہیں لیکن مفسد نہیں، البتہ سفیان ثوریؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ غیبت سے فسادِ صوم کے قائل ہیں[1]۔

غالباً حضرت سفیانِ ثوریؒ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے اور قیاس سے بھی ظاہراً اُن کے مسلک کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ اکل و شرب اپنی ذات کے اعتبار سے مباح ہیں اور روزے میں عارضی طور پر ممنوع ہو جاتے ہیں جبکہ غیبت اپنی ذات ہی کے اعتبار سے حرام ہے اور روزے میں اس کی شناعت مزید بڑھ جاتی ہے جیسا کہ حدیثِ باب میں فرمایا گیا کہ جو شخص بدگفتاری اور بدکرداری نہ چھوڑے تو اللہ تعالیٰ کو اس کی کچھ پروا نہیں کہ وہ شخص اپنا کھانا پینا چھوڑ دے ۔ اس کا تقاضا یہی ہے کہ جب اکل و شرب (جو مباح فی نفسہ ہیں) سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے تو غیبت (جو فی نفسہ بھی حرام ہے) سے بھی روزہ ٹوٹ جانا چاہیئے ۔

لیکن بہرحال جمہور اسی کے قائل ہیں کہ غیبت وغیرہ سے روزہ نہیں ٹوٹتا[2] اگرچہ اس میں

---

[1] ذکرہ الغزالی فی "الاحیاء" وقال : رواہ بشر بن الحارث عنہ، قال : وروی لیث عن مجاہد "خصلتان تفسدان الصوم الغیبۃ والکذب" ، ہکذا ذکرہ الغزالی بہذا اللفظ ، والمعروف عن مجاہد "خصلتان من حفظہما سلم لہ صومہ الغیبۃ والکذب" ہکذا رواہ ابن ابی شیبۃ عن محمد بن فضیل عن لیث عن مجاہد ، وروی ابن ابی الدنیا عن احمد بن ابراہیم عن یعلی بن عبید عن الاعمش عن ابراہیم قال کانوا یقولون ان الکذب یفطر الصائم ، وروی ایضاً عن یحیی بن یوسف عن یحیی بن سلیم عن ہشام عن ابن سیرین عن عبیدۃ السلمانی قالوا اتقوا المفطرین الکذب والغیبۃ "کذا فی العینی" (ج ۱۰ ص ۲۷۶) باب من لم یدع قول الزور الخ ۱۲ مرتب

[2] من اغتاب فظن فطرہ بہ فاکل عمداً فعلیہ القضاء، وہل تجب علیہ الکفارۃ ؟ فقال صاحب "الہدایۃ" (ج ۱ ص ۲۲۷ کتاب الصوم قبیل "فصل فیما یوجبہ") علیہ الکفارۃ ایضاً، وکذا قال فیمن احتجم وظن أن ذلک یفطرہ ثم أکل متعمداً علیہ القضاء والکفارۃ الا اذا افتاہ فقیہ بالفساد لأن الفتوی دلیل شرعی فی حقہ اھ ، وقیل بعدم الکفارۃ فیہما، وقیل بعدم الکفارۃ فی الصورۃ الاولی وبالکفارۃ فی الثانیۃ ثم جعل الغیبۃ والحجامۃ واحداً فی الحکم بلزوم القضاء والکفارۃ عند صاحب "الہدایۃ" وصاحب "البدائع" وصاحب "الفتح" وغیرہم ۔ انظر "رد المحتار" و "البحر" و "الفتح" للتفصیل ۔

قال الشیخ (الانور) ویمکن ان یقال فی وجہ الفرق بینہما بأن الغیبۃ یکثر وقوعہا ویشکل الاحتراز عنہا، واما الحجامۃ فنادر الوقوع ، فافترقا ـ والحدیثان صحیحان فی الحجامۃ والغیبۃ، وذہب الی الفساد بالحجامۃ الأوزاعی واحمد ـ و

کمال بھی پیدا نہیں ہوتا۔ حدیث باب کا بھی ان کے نزدیک یہی مطلب ہے۔

پھر جہاں تک مذکورہ بالا قیاس اور شبہ کا تعلق ہے اس کا جواب دیتے ہوئے حکیم الامۃ مجدد الملۃ حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ :

"روزہ جن خصوصیات کے لئے مشروع کیا گیا ہے ان کے اعتبار سے اس کی ایک خاص ماہیت شخصیہ ہے یعنی " امساك عن المفطرات بالنية " (نیت کر کے افطار کرنے والی چیزوں سے رُکنا) سو اکل وشرب وغیرہ گو اَھْوَنْ ہوں مگر اس ماہیت کے منافی ہیں اور دوسری معاصی گو اَغْلَظْ ہوں مگر اس ماہیت کے منافی نہیں، گو اس ماہیت کی اغراض کے منافی ہوں، سو غایت مافی الباب ان معاصی سے وہ اغراض فوت ہو جاویں گے سو اس کو ہم بھی مانتے ہیں، چنانچہ اوپر کہا گیا ہے[1] کہ بھلا اس روزہ کا کوئی معتدبہ حاصل؟ اور اصل حقیقت صوم کے متعلق ہو جانے سے یہ اثر ہوگا کہ قیامت میں بازپرس نہ ہوگی کہ روزہ کیوں نہیں رکھا؟ بلکہ پوچھا جاوے گا کہ روزہ کو خراب کیوں کیا؟ سو بڑا فرق ہے اس میں کہ حاکم کے حکم کے بعد سالانہ کاغذ ہی نہ بنایا اور اس میں کہ بنایا مگر کہیں کہیں غلطیاں رہ گئیں، اور یہ جو کہا گیا کہ ایسے روزہ سے معتدبہ فائدہ نہیں، یہ قید اس لئے لگائی کہ بالکل بے سود بھی نہیں اور وہ فائدہ ایک تو ظاہر ہے کہ کسی قدر تعمیل ارشاد ہے اور دوسرے ہر عمل میں ایک خاص برکت ہے، جب صبح سے شام تک لذّاتِ مخصوصہ سے نفس کو روکا تو اس سے نفس ضرور منفعل اور منصبغ (اثر قبول کنندہ ورنگ پذیرندہ) ہوگیا جس کا اثر یا تو آئندہ ظاہر ہو کہ کسی معصیت سے رُکنے کی توفیق ہو جائے یا اسی روز یہ اثر ہوا ہو کہ اگر یہ صورتِ صوم بھی نہ ہوتی تو کوئی خاص معصیت سرزد ہوتی اور روزہ کی برکت سے سرزد نہ ہوئی ہو تو اس وجہ سے بالکل بے سود اور لاحاصل نہیں کہہ سکتے"[2] واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

○

---

[1] اصلاح انقلاب امت (ج ۱ ص ۱۳۴، روزے کے متعلق کوتاہیاں، ایک اشکال اور اس کا جواب ۱۲ م

[2] (ج ۱ ص ۱۳۲، روزہ محض نام کا) ۱۲ م

بَابُ ما جَاءَ فِي فَضْلِ السَّحُورِ[عه]

تسحروا فإن في السحور بركة[۱]

وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: فصل ما بين صيامنا وصيام أهل الكتاب أكلةُ السحر[۲] علماء کا سحری کے استحباب اور اس کے عدمِ وجوب پر اتفاق ہے۔ پھر سحری کے استحباب کی جہاں اور حکمتیں ہیں وہاں ایک بڑی حکمت اہلِ کتاب کی مخالفت ہے، اس لئے کہ اہلِ کتاب کے حق میں حکم یہ تھا کہ لیالیِ صوم میں سونے کے بعد اکل و شرب کی اجازت نہ تھی، ابتداءِ اسلام میں خود مسلمانوں کیلئے یہی حکم تھا چنانچہ ابوداؤد[۴] کی

---

[۱] السحور بالفتح: ما يتسحر به من الطعام والشراب، وبالضم: مصدر، قاله العراقي وابن بزيزة وغيرهما. كذا في "المعارف" (ج۶ ص۴۶۶) ۱۲ م

[۲] قال الحافظ: البركة في السحور تحصل بجهات متعددة وهي: ① اتباع السنة ② ومخالفة أهل الكتاب ③ والتقوي به على العبادة ④ والزيادة في النشاط ⑤ ومدافعة سوء الخلق الذي يثيره الجوع ⑥ والتسبب بالصدقة على من يسأل إذ ذاك أو يجتمع معه على الأكل ⑦ والتسبب للذكر ⑧ والدعاء وقت مظنة الإجابة ⑨ وتدارك نية الصوم لمن أغفلها قبل أن ينام.

قال ابن دقيق العيد: هذه البركة يجوز أن تعود إلى الأمور الأخروية فإن إقامة السنة يوجب الأجر وزيادته، ويحتمل أن تعود إلى الأمور الدنيوية كقوة البدن على الصوم وتيسيره من غير إضرار بالصائم.

كذا في فتح الباري (ج۴ ص۱۴۰) باب بركة السحور من غير إيجاب ... ۱۲ مرتب

[۳] قال النووي: أكلة السحر هي السحور، وأكلة بفتح الهمزة، هكذا ضبطناه، وهكذا ضبطه الجمهور، وهو المشهور في روايات بلادنا، وهي عبارة عن المرة الواحدة من الأكل كالغدوة والعشوة وإن كثر المأكول فيها، وأما الأكلة بالضم فهي اللقمة، وادعى القاضي عياض أن الرواية فيه بالضم، ولعله أراد رواية بلادهم فيها بالضم، قال: والصواب الفتح، لأنه المقصود هنا. كذا في شرح النووي على مسلم (ج۱ ص۳۵۰) باب فضل السحور وتأكيد استحبابه واستحباب تأخيره وتعجيل الفطر ۱۲ مرتب

[۴] (ج۱ ص۷۴) باب كيف الأذان ۱۲ م

[عه] شرح باب از مرتب ۱۲

❖ ❖ ❖

روایت میں مروی ہے "وکان الرجل إذا أفطر فنام قبل أن یأکل لم یأکل حتی یصبح"، لیکن امتِ محمدیہ کے لئے آسانی اور اہلِ کتاب کی مخالفت کی غرض سے یہ حکم ختم کردیا گیا، چنانچہ آیت[1] نازل ہوئی "أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ"، پھر اسی آیت میں آگے چل کر ارشاد ہے "وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ"۔

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّوْمِ فِي السَّفَرِ

أن رسول الله صلی الله علیه وسلم خرج إلی مکة عام الفتح فصام حتی بلغ[2] "کراع الغمیم" وصام الناس معه فقیل له: إن الناس شق علیهم الصیام، وإن الناس ینظرون فیما فعلت فدعا بقدح من ماء بعد العصر فشرب والناس ینظرون إلیه فأفطر بعضهم وصام بعضهم فبلغه أن ناسا صاموا فقال "أولئك العصاة": اس بات پر تو اتفاق ہے کہ سفر کی حالت میں روزہ رکھنا جائز ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ افضل کیا ہے؟ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک روزہ رکھنا افضل ہے لیکن شدید مشقت کا اندیشہ ہو تو افطار افضل ہے[3]، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ

---

[1] سورۂ بقرہ آیت نمبر ۱۸۷ پ ۲ ــــ نیز دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۷۲، ۷۵)، فی حدیث ابن ابی لیلی - باب کیف الاذان ۱۲ م

[2] الکراع: من البقر والغنم: گائے بکری کے پائے، الکراع: من الانسان: پنڈلی ــــ الغمیم: گرم کیا ہوا گاڑھا دودھ۔ کراع الغمیم: ایک مقام کا نام ہے جو "بیر عسفان" کے قریب مکہ سے دو منزل (تقریباً تینتیس میل) کے فاصلہ پر ہے ــــ اصل میں "کراع" ایک لمبے پتھریلے میدان کا نام ہے (گویا کراع کہہ کر اس کو پنڈلی سے تشبیہ دی گئی ہے)، اور "غمیم" حجاز کی ایک وادی کا نام ہے۔ دیکھئے "مجمع بحار الانوار" (ج ۴ ص ۳۹۲) اور "لغات الحدیث" "کتاب "ک" (ص ۴۳)۔ بزیادۃ ۱۲ م

[3] قال الاسبیجابیؒ فی شرح مختصر الطحاوی: الأفضل أن یصوم فی السفر إذا لم یضعفه الصوم، فإن أضعفه ولحقه مشقة بالصوم فالفطر أفضل، فإن أفطر من غیر مشقة لا یأثم، وبما قلناه قال مالکؒ والشافعیؒ، قال النوویؒ: هو المذهب ــــ عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۴۳) باب الصوم فی السفر والإفطار ۱۲ مرتب

کے نزدیک سفر میں مطلقاً افطار افضل ہے عملاً بالرخصۃ، امام اوزاعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے[1] (امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے) اور بعض اہلِ ظاہر کا مسلک یہ ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا علی الاطلاق ناجائز ہے[2] ان کا استدلال حدیث باب میں "أولئك العصاة" کے جملہ سے ہے۔ اور امام احمدؒ کا استدلال صحیح بخاری[3] کی ایک حدیث سے ہے جس میں آپ نے ارشاد فرمایا "ليس من البر الصوم في السفر"

جمہور ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ

---

[1] وقال آخرون: ہو مخیر مطلقاً وقال آخرون: افضلہما ایسرہما لقولہ تعالیٰ "یرید اللہ بکم الیسر" فان کان الفطر أیسر علیہ فہو افضل فی حقہ وان کان الصیام أیسر بأن یسہل علیہ حینئذٍ ویشق علیہ بعد ذلک فالصوم فی حقہ افضل وہو قول عمر بن عبدالعزیز واختارہ ابن المنذر. والذی یترجح قول الجمہور ولکن قد یکون الفطر افضل لمن اشتد علیہ الصوم وتضرر بہ وکذلک من ظن بہ الاعراض عن قبول الرخصۃ، کما تقدم نظیرہ فی المسح علی الخفین ــــ فتح الباری (ج ۴ ص ۱۶۰) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لمن ظلل علیہ واشتد الحر لیس من البر الصیام فی السفر ۱۲ سیفی

[2] کما فی الفتح (ج ۴ ص ۱۵۹) وحکی (ہذا) عن عمرؓ وابن عمرؓ وابی ہریرۃؓ والزہریؒ وابراہیم النخعیؒ وغیرہم واحتجوا بقولہ تعالیٰ: "فمن کان مریضاً أو علی سفر فعدۃ من ایام أخر" قالوا ظاہرہ فعلیہ عدۃ أو فالواجب عدۃ وتأولہ الجمہور بان التقدیر "فأفطر فعدۃ" ۱۲ مرتب

[3] (ج ۱ ص ۲۶۱) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لمن ظلل علیہ واشتد الحر الخ ــــ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۷، باب من اختار الفطر) کی ایک روایت میں "لیس من البر الصیام فی السفر" کے الفاظ مروی ہیں۔

اور حافظ زیلعیؒ فرماتے ہیں: وروی: "لیس من امبر امصیام فی امسفر" وہی لغۃ بعض العرب، رواہا عبدالرزاق فی "مصنفہ" اخبرنا معمر عن الزہری عن صفوان بن عبداللہ بن صفوان بن أمیۃ الجمحی عن أم الدرداء عن کعب بن عاصم الاشعری عن النبی علیہ السلام فذکرہ ــــ ومن عبدالرزاق رواہ احمد فی مسندہ ومن طریق احمد رواہ الطبرانی فی معجمہ ــــ کذا فی نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۶۱) باب ما یوجب القضاء والکفارۃ۔

علامہ ہیثمیؒ نے بھی کعب اشعری کی "لیس من امبر الخ" والی روایت نقل کی ہے اور اس کے بارے میں لکھا ہے "رواہ احمد والطبرانی فی الکبیر ورجال احمد رجال الصحیح" ــــ کذا فی مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۶۱) باب الصیام فی السفر ۱۲ مرتب عفی عنہ

سے روزہ رکھنا ثابت ہے[1]۔

پھر جمہور کے نزدیک حدیث باب اور "لیس من البر الخ" دونوں اسی صورت پر محمول ہیں جبکہ شدید مشقت کا اندیشہ ہو چنانچہ حدیث باب میں تو یہ تصریح موجود ہے ہی "ان الناس شق علیهم الصیام"۔۔۔ اور جہاں تک صحیح بخاری کی روایت کا تعلق ہے سو وہ ایک ایسے شخص کے بارے میں ہے جو سفر میں روزہ رکھ کر جب دم آ گیا تھا[2] اور ناقابل برداشت مشقت کی صورت میں سفر میں افطار کی افضلیت کے ہم بھی قائل ہیں[3]۔

---

[1] چنانچہ اگلے باب (باب ما جاء فی الرخصة فی الصوم فی السفر) میں اس مضمون کی کئی روایات مروی ہیں۔ مثلاً حضرت عائشہؓ سے مروی ہے "أن حمزة بن عمرو الاسلمی سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الصوم فی السفر وکان یسرد الصوم (أی حمزة بن عمرو الاسلمی ـــ ملاحظہ فرمائیے روایۃ مسلم ج ۱ ص ۳۵۷، باب جواز الصوم والفطر فی شهر رمضان للمسافر) فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إن شئت فصم وإن شئت فأفطر"۔

اور حضرت ابو سعیدؓ سے مروی ہے "کنا نسافر مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی شهر رمضان فما یعاب علی الصائم صومه ولا علی المفطر فطره" ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۸ و ۱۱۹)

نیز حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصوم فی السفر ویفطر الخ"۔۔۔ (قال الہیثمی) رواه احمد وابو یعلی والبزار بنحوه، ورجال احمد رجال الصحیح، مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۵۸ و ۱۵۹)

نیز حضرت ابو الدرداءؓ فرماتے ہیں: "لقد رأیتنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی بعض أسفاره فی یوم شدید الحر حتی أن الرجل لیضع یده علی رأسه من شدة الحر وما منا صائم إلا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعبد اللہ بن رواحة"۔

طحاوی (ج ۱ ص ۲۸۰ و ۲۸۱) باب الصیام فی السفر۔

واخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص ۲۶۱) بتغیر فی اللفظ، باب (بلا ترجمة) بعد باب إذا صام ایاماً من رمضان ثم سافر ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] جیساکہ روایت کے شروع کے الفاظ اس پر دلالت کر رہے ہیں یعنی "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فرأی زحاماً ورجلاً قد ظلل علیه فقال: ما هذا؟ فقالوا: صائم فقال: لیس من البر الخ، بخاری (ج ۱ ص ۲۶۱) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لمن ظلل علیه الخ ۱۲ م

[3] جیساکہ حضرت انسؓ سے مروی ہے "قال: خرجنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فنزلنا فی یوم شدید الحر فمنا الصائم ومنا المفطر فنزلنا فی یوم حار واکثرنا ظلاً صاحب الکساء ومنا (باقی حاشیہ پر صفحہ آئندہ)

پھر دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ سفر میں روزہ رکھ کر درمیان میں افطار کرنا جائز ہے یا نہیں ؟

حنفیہ کے نزدیک سفر کی حالت میں بھی بغیر اضطرار کے افطار جائز نہیں ہے[1]، امام شافعیؒ وغیرہ اس کو علی الاطلاق جائز کہتے ہیں اور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آپ کے عصر کے بعد روزہ افطار کرنے کا ذکر ہے[2]

اس کا جواب دیتے ہوئے حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں[3] کہ فتاویٰ تاتارخانیہ میں

---

(٦) [illegible] من یستر الشمس بیدہ فسقط الصُّوَّام وقام المفطرون فضربوا الأبنیۃ وسقوا الرکاب، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ذہب المفطرون بالأجر الیوم ۔ طحاوی (ج ۱ ص ۲۸۱، باب الصیام فی السفر) اس روایت سے شدید مشقت کی صورت میں جہاں افطار کی فضیلت ثابت ہو رہی ہے وہیں اس کی طرف بھی اشارہ ہو رہا ہے کہ عدم مشقت کی صورت میں مفطرین فی السفر کو صائمین پر فضیلت حاصل نہ ہوگی، چنانچہ حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ "ذہب المفطرون بالاجر الیوم" سے یہی مفہوم ہو رہا ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

حاشیہ صفحہ ھذا

[1] قال الشیخ البنوریؒ: عدم جواز الافطار للمسافر فی اثناء الیوم بعد ما نوی الصوم وہو مذہب ابی حنیفۃ والاکثرین وذکر الحافظ فی "الفتح" الجواز مذہب الجمہور وقطع بہ اکثر الشافعیۃ، قال: وفی وجہ لیس لہ أن یفطر ــــ ولی فیہ بعض نظر ــــ کذا فی "المعارف" (ج ۶ ص ۵۰) ۱۲ م

[2] اور حدیث باب کو حالت اضطرار پر محمول کرنا بھی بظاہر مشکل معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ متعدد صحابہ کرامؓ نے روزہ رکھنے کے بعد اُسے مکمل کیا اور انہیں کچھ نہیں ہوا ۱۲ از استاذ محترم

[3] قال الشیخ البنوریؒ: وحدیث الباب یرد علی ما ذہب إلیہ ابو حنیفۃ حتی ثبت الإفطار للصائم فی أثناء الیوم ولم یجب عنہ أحد من الحنفیۃ ــ قال شیخنا (الانور الکشمیری قدس سرہ): قد صرح فی الفتاوی التتارخانیۃ بجواز الإفطار للغزاۃ الصائمین عندنا وکذلک فی غیرہا ــــ أقول (ای یقول الشیخ البنوریؒ) لم أجد نقل التتارخانیۃ فیما عندی من المراجع نعم فی الہندیۃ (ای الفتاوی العالمگیریۃ ج ۱ ص ۲۰۸، الباب الخامس فی الاعذار التی تبیح الافطار - م) عن محیط السرخسیؒ، الغازی إذا علم أنہ یقاتل العدو فی رمضان ویخاف الضعف فلہ أن یفطر، وفی فتح القدیر: قالوا: الغازی إذا کان یعلم یقیناً أنہ یقاتل العدو فی شہر رمضان ویخاف الضعف إن لم یفطر یفطر قبل الحرب مسافراً أو کان مقیما اھ (ج ۲ ص ۷۹) فی اول فصل العوارض، فکان الافطار لہم جائز عندنا لأنہم کانوا غزاۃ مجاہدین

کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۵۰) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

تصریح ہے کہ مجاہدین کے لئے حنفیہ کے نزدیک بھی روزہ رکھکر افطار کرنا جائز ہے خواہ اضطرار کی حالت نہ ہو لہٰذا حدیث باب سے حنفیہ کے خلاف استدلال نہیں کیا جاسکتا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس موقعہ پر جہاد ہی کے لئے تشریف لے جارہے تھے۔[۱]

واللہ اعلم[۲]

---

[۱] چنانچہ ترمذی ہی میں حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت مروی ہے "قال لما بلغ النبی صلی اللہ علیہ وسلم عام الفتح مرّ الظہران فآذننا بلقاء العدوّ فأمرنا بالفطر فأفطرنا أجمعین (قال الترمذی) ہٰذا حدیث حسن صحیح (ج ۱ ص ۲۳۸) ابواب الجہاد، باب فی الفطر عند القتال۔

نیز طحاوی میں حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ ہی سے مروی ہے فرماتے ہیں" خرجنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی رمضان عام الفتح فکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصوم ونصوم حتی بلغ منزلاً من المنازل فقال إنکم قد دنوتم من عدوّکم والفطر أقوی لکم فأصبحنا منا الصائم ومنا المفطر ثم سرنا فنزلنا منزلاً فقال: إنکم تصبحون عدوّکم والفطر أقوی لکم فأفطروا فکانت عزیمۃ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم لقد رأیتنی أصوم مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبل ذلک وبعد ذلک" (ج ۱ ص ۲۷۹) باب الصیام فی السفر ـــــ یہ روایت حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے نیز ترمذی میں حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے "غزونا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی رمضان غزوتین یوم بدر والفتح فأفطرنا فیہما (ج ۱ ص ۱۱۹) باب ما جاء فی الرخصۃ للمحارب فی الافطار۔

واضح رہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ سفرِ جہاد کئی دن تک جاری رہا، علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: "والذی اتفق علیہ أہل السیر أنہ خرج فی عاشر رمضان ودخل مکۃ لتسع عشرۃ خلت منہ ـ عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۴۴) باب إذا صام ایاماً من رمضان ثم سافر ۲ مرتب

[۲] باب سے متعلقہ دونوں مسئلوں کی تفصیل کے لئے دیکھئے:

① طحاوی (ج ۱ ص ۲۷۸ تا ص ۲۸۲) باب الصیام فی السفر۔

② عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۴۲ تا ۵۱، "باب الصوم فی السفر والافطار" تا "باب وعلی الذین یطیقونہ الخ"

③ فتح الباری، ج ۴ ص ۱۵۶ تا ص ۱۶۳)

④ معارف السنن (ج ۶ ص ۴۸ تا ص ۵۸) ۱۲ مرتب عفی عنہ

بَابُ[ع] مَا جَاءَ فِي الرُّخْصَةِ فِي الْإِفْطَارِ لِلْحُبْلَى وَالْمُرْضِعِ

عن انس بن مالك[1]، یہ مشہور خزرجی انصاری صحابی نہیں ہیں جو کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دس سال تک خادم رہے بلکہ یہ ایک دوسرے صحابی انس بن مالک قشیری ہیں جن کا تعلق بنو عبداللہ بن کعب سے ہے[2] ان کی کنیت ابو امیّہ ہے اور بعض نے ان کی کنیت ابو امیہ اور بعض نے ابو مَیّۃ بیان کی ہے یہ بصرہ میں بھی تشریف لائے تھے، ان سے ابو قلابہؒ اور عبداللہ بن سوادہ قشیریؒ روایت کرتے ہیں ـــ ان کی حدیث باب امام ترمذیؒ کے علاوہ دوسرے اصحابِ سنن نے بھی روایت کی ہے[3]۔

أغارت علينا[4] خيل رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجدته يتغدّى فقال: أدن[5] فكل، فقلت: إني صائم، فقال: أدن أحدثك عن الصوم او الصيام، إن الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة وعن الحامل او المرضع الصوم او الصيام، والله لقد قالهما النبي صلى الله عليه وسلم كليهما أو إحداهما فيا لهف[6] نفسي أن

---

[1] سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰، باب ما جاء في الافطار للحامل والمرضع) میں جو ان کا تعارف "رجل من بني عبد الاشهل" سے کرایا گیا ہے وہ صحیح نہیں، کما فی "الاصابۃ" دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۹) ۱۲م

[2] دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۱۸) وضع الصيام عن الحبلى والمرضع ـــ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۷) باب من اختار الفطر ـــ سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰) باب ما جاء في الافطار للحامل والمرضع ۱۲ مرتب

[3] انس بن مالک کعبیؓ سے متعلق مذکورہ تفصیل کے دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۸۵ رقم ۶۲۵) ـــ اور معارف السنن (ج ۶ ص ۵۹) ۱۲ مرتب

[4] أي على قومنا، لأنه كان أسلم ـــ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۹) ۱۲م

[5] دَنَا يَدْنُو دُنُوًّا سے امر کا صیغہ ہے "قریب ہونا" ۱۲م

[6] لَهِفَ يَلْهَفُ لَهَفًا (سَمِعَ) على ما فات: غمگین ہونا افسوس کرنا ـــ يا لهف فلان، ان الفاظ کے ذریعہ "ما فات" پر افسوس کیا جاتا ہے یعنی فلاں پر کس قدر افسوس ہے ـــ لہٰذا "يا لهف نفسي" کا مطلب ہوگا "ہائے مجھ پر افسوس" ۱۲م

[ع] شرح باب از مرتب ۱۲

لأكون طعمت من طعام النبی صلی اللہ علیہ وسلم [1] حاملہ اور مرضعہ عورت کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ اگر ان کو اپنے نفس پر کسی قسم کا خطرہ ہو تو ان کے لئے افطار کرنا جائز ہے اس صورت میں وہ دونوں بعد میں روزوں کی قضا کریں گی اور ان پر فدیہ نہ ہوگا کالمریض الخائف علی النفس، یہاں تک کی بات میں اتفاق ہے۔ پھر اگر روزہ رکھنے سے حاملہ کو اپنے جنین اور مرضعہ کو اپنے رضیع کے بارے میں کوئی خطرہ ہو تو اس صورت میں بھی ان دونوں کے لئے افطار کرنا باتفاق جائز ہے، پھر ان میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک اس صورت میں ان کے ذمہ صرف قضا لازم ہوگی۔ امام اوزاعیؒ، سفیان ثوریؒ، ابوعبیدؒ، ابوثورؒ، عطاءؒ، حسن بصریؒ، زہریؒ، ربیعہؒ، نخعیؒ، ضحاکؒ اور سعید بن جبیرؒ کا مسلک بھی یہی ہے، ان حضرات کی دلیل حدیثِ باب ہے، جس میں فدیۂ طعام کا کوئی حکم نہیں دیا گیا۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ایسی صورت میں یہ دونوں قضا بھی کریں گی اور فدیہ بھی دیں گی، حضرت ابن عمرؓ اور مجاہدؒ سے یہی مروی ہے، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے جبکہ امام مالکؒ کی دوسری روایت اور حضرت لیثؒ کا مسلک یہ ہے کہ حاملہ قضا تو کرے گی لیکن اس کے ذمہ فدیہ نہیں ہے جبکہ مرضعہ کے ذمہ قضا بھی ہے اور فدیہ بھی ــ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک ان کے ذمہ فدیۂ طعام تو ہے لیکن قضا نہیں، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ اور ابن جبیرؒ سے بھی یہی مروی ہے [2] واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

---

[1] فکان (ای انس بن مالک الکعبیؓ) یتاسف علی مافاتہ من البرکۃ دامتثال أمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی التغذی معہ صلی اللہ علیہ وسلم وکان غرضہ صلی اللہ علیہ وسلم بیان الرخصۃ لہ فی اباحۃ الإفطار من اول الأمر لا بیان الرغبۃ فی الافطار بعد ما نوی الصوم۔ واللہ اعلم۔ کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۵۹) ۱۲ مرتب

[2] (قال الشیخ البنوریؒ) ہذا کلہ ملخص ما فی المغنی وشرح المہذب وقواعد ابن رشد وغیرہا، کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۶۰) ۱۲ م

بَابُ[۱] مَاجَاءَ فِي الْكَفَّارَةِ

من مات وعليه صيام شهر فليطعم مكان كل يوم مسكيناً : حدیثِ باب[۲] اس مسئلہ میں جمہور (امام ابوحنیفہؒ ، امام مالکؒ ، امام شافعیؒ) کی دلیل ہے کہ میت کی جانب سے نیابت فی الصوم درست نہیں ، وجہ استدلال یہ ہے کہ فدیہ کو روزہ کا بدل قرار دیا گیا ہے ، اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی اور شخص کا روزہ اس کے روزے کا بدل نہیں ہو سکتا ۔ واللہ اعلم

(از مرتب)

بَابُ[۳] مَاجَاءَ فِي الصَّائِمِ يَذْرَعُهُ الْقَيْءُ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ثلاث لا يفطرن الصائم الحجامة[۳] والقیٔ والاحتلام : ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر خود بخود قے آئے تو روزہ فاسد نہیں ہوتا اور اگر قصداً قے کی جائے تو روزہ فاسد ہو جاتا ہے[۴] البتہ حنفیہ کے ہاں اس بارے میں تفصیل ہے ۔

چنانچہ علامہ ابن نجیمؒ نے " البحر الرائق[۵] " میں قے کی بارہ صورتیں بیان کی ہیں جن کی تفصیل یہ ہے کہ قے یا خود آئی ہوگی یا قصداً لائی گئی ہوگی دونوں صورتوں میں منہ بھر کے ہوگی یا نہیں ، پھر ان میں سے ہر ایک صورت میں یا وہ خارج ہوگئی ہوگی یا خود بخود واپس ہوگئی ہوگی یا قصداً اُسے واپس کر لیا گیا ہوگا ، یہ کل بارہ صورتیں ہوئیں[۶] ، صاحبِ " بحر " فرماتے ہیں کہ ان میں سے صرف دو صورتیں

---

[۱] ترمذی میں اس سے پہلے " باب ماجاء فی الصوم عن المیّت " ہے لیکن اس سے متعلقہ مباحث " ابواب الزکوٰۃ ، باب ماجاء فی المتصدق یرث صدقتہ " کے تحت گذر چکے ہیں ۱۲ مرتب

[۲] اس سے متعلق کلام کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۶۲ و ۶۳) ۱۲ م

[۳] اس سے متعلقہ کلام انشاء اللہ آگے " باب ماجاء فی کراہیۃ الحجامۃ للصائم کے تحت مستقلاً آئے گا ۱۲ م

[۴] معارف السنن (ج ۶ ص ۶۴) ۱۲ م

[۵] (ج ۲ ص ۲۷۴) باب ما یفسد الصوم ومالا یفسدہ ۱۲ م

[۶] ثم ان الصور کلها اما ان تکون مع تذکر صومه او عدم تذکره ، فتتفرع الی اربعة وعشرين ، والفساد فی الصور من الاعادة والاستقاء بشرط الملٔ مع التذکر ، کما فی " الدر المنتقی " حکاه فی " المنحة " ــــ کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۶۴) ۱۲ م

مع عدم [illegible]

ناقضِ صوم ہیں، ایک یہ کہ منہ بھر کے قے ہو اور صائم اس کا اعادہ کرلے دوسرے یہ کہ عمداً منہ بھر کے قے کرے باقی کوئی صورت مفسدِ صوم[1] نہیں۔ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ[2] مَا جَاءَ فِي الصَّائِمِ يَأْكُلُ أَوْ يَشْرَبُ نَاسِيًا

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من أکل أو شرب ناسیًا فلا یفطر فإنما هو رزق رزقه الله۔ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر روزہ دار بھول کر کھا پی لے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا کما یدل علیه حدیث الباب۔ البتہ امام مالکؒ کے نزدیک اس کے ذمہ قضاء واجب ہے[3] اگرچہ صوم نفل میں وہ بھی عدمِ فساد کے قائل ہیں۔

پھر ہمارے فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص روزہ دار کو بھول کر کھاتے ہوئے دیکھے اگر اس کا یہ خیال ہو کہ یہ روزہ دار بغیر ضعف کے اس روزہ کو پورا کرنے کی قدرت رکھتا ہے تو ایسی صورت میں اسے روزہ دار کو باخبر کردینا چاہئے ویکرہ أن لا یخبره، لیکن اگر وہ روزہ دار ایسا ہو کہ روزہ رکھنے سے اُسے ضعف لاحق ہونے کا اندیشہ ہو اور اکل وشرب سے دوسری عبادات وطاعات میں قوت حاصل ہونے کی امید ہو تو ایسی صورت میں عدمِ اخبار کی بھی گنجائش ہے[4]، واللہ اعلم

(از مرتب)

---

[1] وان ذَرعه ينتقض في جميع الصور الا فيما اذا لم يملأ الفم واما الصلاة ففي "الظهيرية"، منها لو قاء ما أقل من ملء الفم لم تفسد صلاته وان أعاده الى جوفه يجب أن يكون على قياس الصوم عند أبي يوسف لا تفسد وعن محمد تفسد وهو أرجح للقياس "البحر" ج ۲ ص ۲۷۴) وان تقيأ في صلاته ان كان أقل من ملء الفم لا تفسد صلاته وان كان ملء الفم تفسد صلاته اهـ وراجع لمزيد التفصيل البحر الرائق (ج ۲ ص ۲۷۵) ۱۲ مرتب

[2] شرح باب از مرتب ۱۲

[3] وتطلع مالك الى المسألة من طريقها وأشرف عليها فرأى في مطلعها أن عليه القضاء لان الصوم عبارة عن الامساك عن الأكل فلا يوجد مع الأكل، لانه ضده، واذا لم يبق ركنه وحقيقته ولم يوجد لم يكن ممتثلاً ولا قاضيا ما عليه ـــ كذا في عارضة الاحوذي (ج ۳ ص ۲۴۷) ۱۲ مرتب

[4] راجع للتفصيل فتح القدير (ج ۲ ص ۶۳) اوائل باب ما يوجب القضاء والكفارة ۱۲ م

بَابُ مَاجَاءَ فِی الْاِفْطَارِ مُتَعَمِّدًا

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من افطر یوماً من رمضان من غیر رخصة ولا مرض لم یقض عنه صوم الدھر کله وإن صامه " اس حدیث کے ظاہر سے استدلال کر کے بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص عمداً رمضان کا روزہ چھوڑ دے تو اس کی قضا نہیں کیونکہ صومِ دہر بھی اس کی تلافی نہیں کر سکتا[1] امام بخاریؒ کے صنیع[2] سے بھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی اسی مسلک کے قائل ہیں[3]

جمہور کے نزدیک صوم رمضان کی قضا واجب ہے اور اس سے ذمہ ساقط ہوجاتا ہے اگرچہ ادا والا ثواب اور فضیلت حاصل نہیں ہوتی چنانچہ حدیثِ باب کا مطلب جمہور کے نزدیک یہی ہے کہ ثواب اور فضیلت کے لحاظ سے صوم دہر بھی رمضان کے روزہ کی برابری نہیں کر سکتا۔

پھر یہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ حدیث باب کو صحیح مانا جائے ورنہ اس کی سند پر بھی کلام ہے کیونکہ اس کے راوی ابو المطوس مجہول ہیں[4] نیز اس حدیث کی سند میں کسی قدر اضطراب

---

[1] فیروی عن علیؓ وابن مسعودؓ وابی ہریرۃؓ علی أنہ لا قضاء علیہ لأنہ لیفرغ بر ذمتہ . کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۶۹) ۱۲م

[2] انظر صحیح البخاری (ج ۱ ص ۲۵۹) باب اذا جامع فی رمضان ۱۲م

[3] پھر داؤد ظاہری تو اس بات کے قائل ہیں کہ تارکِ صوم کی طرح تارکِ صلوٰۃ عمداً پر بھی قضا واجب نہیں وانما القضاء علی من ترکہا ناسیًا ، علامہ ابن تیمیہؒ کا بھی یہی مسلک ہے ولکن لم یذہب الیہ أحد من الائمۃ الاربعۃ رحمہم اللہ — داؤد ظاہری اور ان کے متبعین کا استدلال بخاری (ج ۱ ص ۸۴ ، باب من نسی صلاۃ فلیصل الخ) میں حضرت انسؓ کی حدیث کے مفہوم مخالف سے ہے یعنی " من نسی صلاۃ فلیصل اذا ذکر " جس کا مفہوم مخالف یہ ہے " من لم ینس الصلاۃ بل ترکہا عمداً فلا یصلی "

لیکن مفہوم مخالف سے استدلال جمہور کے نزدیک ضعیف ہے اور شافعیہ کے نزدیک بھی مفہوم مخالف سے استدلال چند شرائط کے ساتھ جائز ہے جو یہاں مفقود ہیں ولذا لم یقولوا بہ ہہنا — کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۱۷) ۱۲ مرتب

[4] کما فی معارف السنن (ج ۶ ص ۶۹) — البتہ حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں " ابو المطوس ہو یزید وقیل عبد اللہ بن المطوس ، لین الحدیث ، من السادسۃ ، برعز ۴ (ای اخرج حدیثہ اصحاب السنن الأربعۃ) تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۴۷۳ رقم ۱۴۲ ، باب الکنی حرف المیم) (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

بھی ہے کیونکہ بعض طُرق میں ابوالمطوس سے روایت مروی ہے اور بعض[۲] میں ابن المطوس سے، اور بعض روایات میں حبیب بن ابی ثابت اور ابوالمطوس کے درمیان واسطہ[۳] ہے اور بعض میں نہیں[۴]، اور بعض روایات میں ابوالمطوس براہ راست حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں[۵] اور بعض میں ان کے والد کا واسطہ ہے[۶]۔

اس کے برخلاف اگلے باب (باب ماجاء فی کفارۃ الفطر فی رمضان) میں اعرابی کا واقعہ آرہا ہے جس میں آپ نے روزہ توڑنے کی وجہ سے ان پر دو ماہ کے روزے واجب فرمائے اور یہ حدیث بھی مسلک جمہور کی مؤید اور صحیح ہے ـــــ واللہ اعلم

بَابُ مَاجَاءَ فِیْ کَفَّارَۃِ الْفِطْرِ فِیْ رَمَضَانَ

عن ابی ھریرۃؓ قال: اتاہ رجل، بعض حضرات نے ان کا نام سلمۃ بن صخر البیاضی

واضح رہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث باب امام ترمذی کے علاوہ دوسرے اصحاب سنن نے بھی روایت کی ہے، دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۶) باب التغلیظ فیمن أفطر عمداً۔

و سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰) باب ماجاء فی کفارۃ من أفطر یوماً من رمضان ۱۲ مرتب

ـــــ حاشیہ صفحہ ھذا ـــــ

[۱] سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۱۱، رقم ۲۹) باب طلوع الشمس بعد الافطار ۱۲ م

[۲] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۶) باب التغلیظ فیمن أفطر عمداً ۱۲ م

[۳] چنانچہ ابن ماجہ (ص ۱۲۰، باب ماجاء فی کفارۃ من أفطر یوماً من رمضان) کی روایت میں حبیب بن ابی ثابت اور ابوالمطوس کے درمیان ابن المطوس کا واسطہ ہے، نیز سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۶، باب التغلیظ فیمن أفطر عمداً) کی روایت میں حبیب بن ابی ثابت اور ابوالمطوس کے درمیان دو واسطے ہیں پہلا عمارۃ بن عمیر کا دوسرا ابن المطوس کا ۱۲ مرتب

[۴] چنانچہ سنن دارقطنی کی روایت میں حبیب بن ابی ثابت اور ابوالمطوس کے درمیان کوئی واسطہ نہیں، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۱۱، رقم ۲۹، باب طلوع الشمس بعد الافطار) ۱۲ م

[۵] دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰) باب ماجاء فی کفارۃ من أفطر یوماً من رمضان ۱۲ م

[۶] دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۱۱، رقم ۲۹) باب طلوع الشمس بعد الافطار ۱۲ م

٭ ٭ ٭

بتلایا ہے[1] لیکن یہ صحیح نہیں[2]، درحقیقت سلمۃ بن صخرؓ ان صاحب کا نام ہے جنہوں نے اپنی بیوی سے ظہار کرنے کے بعد جماع کرلیا تھا[3]، ان کا واقعہ بھی اسی قسم کا ہے[4] لیکن یہ دونوں واقعے الگ الگ ہیں[5]۔

۱؎ فتح الباری (ج ۴ ص ۱۴۰، باب إذا جامع فی رمضان۔ وعمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۲۵)، باب إذا جامع فی رمضان۔ اور بعض نے ان کا نام سلمان بن صخر البیاضی ذکر کیا ہے حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں "لم أقف علی تسمیته إلا أن عبدالغنی فی المبہمات وتبعه ابن بشکوال جزمًا بأنه سلمان أو سلمة بن صخر البیاضی" کذا فی الفتح (ج ۴ ص ۱۴۱) نیز امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "یقال سلمان بن صخر ویقال سلمة بن صخر البیاضی" ترمذی (ج ۱ ص ۱۷۷، باب ماجاء فی کفارۃ الظہار ـــ پھر بعض حضرات نے ان کا نام اوس بن الصامت بتلایا ہے جن کے بارے میں سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۰۲ کتاب الطلاق، باب فی الظہار) میں مروی ہے "عن خویلة بنت مالک بن ثعلبة قالت ظاهر منی زوجی أوس بن الصامت فجئت رسول الله صلی الله علیه وسلم أشکو إلیه ورسول الله صلی الله علیه وسلم یجادلنی فیه ویقول اتقی الله فإنه ابن عمک فما برحت حتی نزل القرآن قَدْ سَمِعَ اللّٰهُ قَوْلَ الَّتِیْ تُجَادِلُکَ فِیْ زَوْجِهَا إلی الفرض فقال یعتق رقبة قالت لا یجد قال فیصوم شهرین متتابعین الخ" ۱۲ مرتب عفی عنه

۲؎ کما قال فی الفتح (ج ۴ ص ۱۴۰) ۱۲ م

۳؎ کما فی روایة ابن أبی شیبةؒ من طریق سلیمان بن یسار عن سلمة بن صخر أنه ظاهر من امرأته فی رمضان وأنه وطئها فقال له النبی صلی الله علیه وسلم: حرر رقبة، قلت: ما أملک رقبة غیرها وضرب صفحة رقبته قال فصم شهرین متتابعین قال: وهل أصبت الذی أصبت إلا من الصیام؟ قال: فأطعم ستین مسکینًا، قال: والذی بعثک بالحق ما لنا من طعام، قال: فانطلق إلی صاحب صدقة بنی زریق فلیدفعها إلیک ـــ فتح الباری (ج ۴ ص ۱۴۱) باب إذا جامع فی رمضان ۱۲ مرتب

۴؎ جیساکہ پچھلے حاشیہ کی روایت سے ظاہر ہورہا ہے ۱۲ م

۵؎ جس کی دلیل یہ ہے کہ سلمۃ بن صخرؓ جنہوں نے اپنی بیوی کے ساتھ ظہار کررکھا تھا ان کے بارے میں روایات میں لیل رمضان میں صحبت کرنے کا ذکر ہے چنانچہ ترمذی (ج ۱ ص ۱۷۷، باب ماجاء فی کفارۃ الظہار) کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "فلما مضی نصف من رمضان وقع علیها لیلاً" جبکہ حدیث باب کا تعلق نہار رمضان سے متعلق ہے، چنانچہ بخاری (ج ۱ ص ۲۵۹، باب إذا جامع فی رمضان ولم یکن له شیء فتصدق علیه فلیکفر) میں حضرت ابوہریرہؓ سے یہ روایت اس طرح مروی ہے "قال: بینما نحن جلوس عند النبی صلی الله علیه وسلم إذ جاءه رجل فقال یا رسول الله! هلکت، قال: ما لک؟ قال: وقعت علی امرأتی وأنا صائم الخ" ـــ (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

فقال : یارسول اللہ! ھلکت، قال: وما اھلکک؟ قال: وقعت علی امرأتی فی رمضان، قال: ھل تستطیع ان تعتق رقبۃ؟ قال: لا۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں[1] کہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص اپنی غلطی پر نادم ہوکر آئے اس کو ملامت کرنے کے بجائے اس سے خلاصی کا طریقہ بتانا چاہئے۔

قال: فھل تستطیع أن تصوم شھرین متتابعین؟ قال: لا، قال: فھل تستطیع أن تطعم ستین مسکینا؟ قال: لا۔ "فھل تستطیع" میں فا تعقیب کیلئے ہے اور اس سے مستنبط ہوتا ہے کہ "صیام شہرین پر عمل اسی صورت میں جائز ہے جبکہ "اعتاق رقبہ" پر قدرت نہ ہو چنانچہ ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک یہی ہے کہ ان تینوں اعمال میں ترتیب ضروری ہے، لیکن امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ کفارۂ رمضان میں ابتداء ہی سے تینوں چیزوں میں اختیار حاصل ہے[2] وہ اس کو کفارۂ یمین پر قیاس کرتے ہیں[3]۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ: یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے کہ دونوں واقعے علیحدہ علیحدہ ہیں دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۱۴۱) باب اذا جامع فی رمضان، وعمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۲۵) ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ھذا

[1] فتح الباری (ج ۴ ص ۱۴۲) باب اذا جامع فی رمضان ولم یکن لہ شیئ فتصدق علیہ فلیکفر ۱۲ م

[2] مذاہب سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۷) ۱۲ م

[3] کما فی "المغنی" لابن قدامۃ (ج ۳ ص ۱۲۷، کتاب الصیام، مسئلۃ: قال: والکفارۃ عتق رقبۃ فإن لم یمکنہ فصیام شھرین متتابعین)۔

اور کفارۂ یمین کے بارے میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰہُ بِاللَّغْوِ فِیْٓ اَیْمَانِکُمْ وَلٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَیْمَانَ ج فَکَفَّارَتُہٗٓ اِطْعَامُ عَشَرَۃِ مَسٰکِیْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَھْلِیْکُمْ اَوْ کِسْوَتُھُمْ اَوْ تَحْرِیْرُ رَقَبَۃٍ ط فَمَنْ لَّمْ یَجِدْ فَصِیَامُ ثَلٰثَۃِ اَیَّامٍ ط ذٰلِکَ کَفَّارَۃُ اَیْمَانِکُمْ اِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوْٓا اَیْمَانَکُمْ ط" سورۂ مائدہ آیت ۸۹ پ ۷۔

(باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

جمہور یہ کہتے ہیں کہ حدیثِ باب میں اشارۃ النص[1] سے ہمارا مسلک ثابت ہو رہا ہے اور اشارۃ النص قیاس پر راجح ہوتا ہے لہذا اگر قیاس کرنا ہی ہے تو اس کو کفارۂ ظہار پر قیاس کرنا چاہئے[2] کیونکہ دونوں کفارے بالکل ایک جیسے ہیں[3] جبکہ کفارۂ یمین مختلف ہے۔

(زیادہ از مرتب) اس آیت میں اطعام مساکین، کسوۂ مساکین اور تحریر رقبہ میں اختیار دیا گیا ہے، اگرچہ "صیام ثلاثۃ ایام" میں اختیار نہیں اور یہ صورت جبھی اختیار کی جائے گی جبکہ شروع کی تین صورتوں میں سے کوئی صورت ممکن نہ ہو۔ البتہ امام مالکؒ حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت سے استدلال کر سکتے ہیں جس میں یہ الفاظ مروی ہیں۔

"ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم أمر رجلاً أفطر فی رمضان أن یعتق رقبۃ أو یصوم شہرین أو یطعم ستین مسکیناً" — صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۵، باب تغلیظ تحریم الجماع فی نہار رمضان علی الصائم، واللفظ لہٗ) وأخرجہ مالک فی المؤطأ (ص ۲۳۶ و ۲۳۷، کفارۃ من أفطر فی رمضان) وابو داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۳۲۵، کفارۃ من أتی أہلہ فی رمضان) والدارقطنی فی سننہ (ج ۲ ص ۱۹۱، رقم ۵۳، باب القبلۃ للصائم)۔

لیکن جمہور نے دوسری روایات کی روشنی میں اس روایت میں "أو" کو تخییر کے بجائے تنویع پر محمول کیا ہے کما قال صاحب اعلاء السنن (ج ۹ ص ۱۲۳) باب وجوب الکفارۃ والقضاء إذا أفطر فی رمضان بعد الصیام بغیر عذر ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ھٰذا

[1] الدال بالاشارۃ ہو اللفظ الدال علی معنی لم یکن اللفظ مسوقاً لہ فلا یفہم بنفس الکلام فی اول السماع من غیر تأمل کذا فی التسہیل (ص ۱۰۱، مبحث الدال بالاشارۃ) ۱۲ م

[2] کفارۂ ظہار کے بارے میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَالَّذِينَ يُظٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۚ ذٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ ۚ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ۝ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۖ فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا" سورۃ المجادلۃ آیت ۳ و ۴ پ ۲۸

آیت سے ظاہر ہے کہ کفارۂ ظہار کی تینوں صورتوں میں تخییر نہیں بلکہ ترتیب ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ کفارۂ صوم میں بھی ترتیب ہو نہ کہ تخییر ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ کفارۂ ظہار اور کفارۂ صوم دونوں میں پہلے عتق رقبہ ہے وہ ممکن نہ ہو تو پے در پے ساٹھ روزے، اور وہ بھی ممکن نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا — جبکہ کفارۂ یمین میں تخییر کے ساتھ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا ان کو لباس پہنانا یا تحریر رقبہ کا ذکر ہے اور ان میں سے کسی پر (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن جریجؒ، فلیح بن سلیمانؒ، عمرو بن عثمان المخزومیؒ بھی کفارۂ صوم میں تخییر کے قائل ہیں۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ امام زہریؒ سے "ترتیب" روایت کرنے والوں کی تعداد تیس یا اس سے بھی زائد ہے کما نقل الحافظ فتقدم روایتھم۔

پھر "شھرین متتابعین" کے ذیل میں مسند بزار کی ایک روایت میں یہ تفصیل بیان کی گئی ہے کہ اس شخص نے روزہ نہ رکھ سکنے کی وجہ یہ بتائی کہ "ھل لقیت ما لقیت الا من الصیام؟" جس کا خلاصہ یہ ہے کہ انہوں نے شدتِ شہوت کو عدم استطاعتِ صوم قرار دیا، اسی لئے امام شافعیؒ شدتِ شہوت کو عذرِ ترکِ صوم قرار دیتے ہیں لیکن حنفیہ اس کو ان صاحب کی خصوصیت پر محمول کرتے ہیں اور عام لوگوں کے لئے اس کو عذر نہیں قرار دیتے۔

قدرت نہ ہونے کی صورت میں تین دن کے روزے ضروری ہیں۔ اس تفصیل سے کفارۂ صوم کی کفارۂ یمین کے ساتھ عدم مناسبت اور کفارۂ ظہار کے ساتھ اس کی قوی مناسبت ظاہر ہو جاتی ہے۔ خاص طور سے جبکہ آیت ظہار اور حدیث کفارۂ صوم کے الفاظ ترتیب پر دلالت کرتے ہیں اور آیت یمین کے الفاظ

حاشیہ صفحہ ھذا

۱ فتح الباری (ج ۴ ص ۱۴۵) باب اذا جامع فی رمضان ولم یکن لہ شیٔ الخ ۱۲ م

۲ عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۳۴) باب اذا جامع فی رمضان ولم یکن لہ شیٔ الخ ۱۲ م

۳ حوالۂ بالا ۲

۴ قال العینی: ورجح الترتیب ایضاً بأن راویہ حکی لفظ القصۃ علی وجھہا فمعہ زیادۃ علم من صورۃ الواقعۃ وراوی التخییر حکی لفظ الحدیث فدل علی أنہ من تصرف بعض الرواۃ إما لقصد الاختصار أو لغیر ذلک، وترجح الترتیب ایضاً بأنہ أحوط — وحمل المھلب والقرطبی الامر علی التعدد وھو بعید لأن القصۃ واحدۃ والأصل عدم التعدد وحمل بعضھم الترتیب علی الاولویۃ والتخییر علی الجواز — عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۳۴) باب اذا جامع فی رمضان ولم یکن لہ شیٔ الخ ۱۲ مرتب

۵ اخرجہ البزار من طریق محمد بن اسحاق حدثنی الزھری عن حمید عن ابی ہریرۃؓ وذکر الحدیث وفیہ: قال: صم شہرین متتابعین، قال: یا رسول اللہ! ھل لقیت ما لقیت الا من الصیام — کذا فی التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۲۰۷، رقم ۹۲۱) کتاب الصیام، قبل باب صوم التطوع ۱۲ مرتب

۶ کما فی "الفتح" للحافظؒ (ج ۴ ص ۱۴۳) باب اذا جامع فی رمضان ولم یکن لہ شیٔ الخ — و"العمدۃ" للعینی (ج ۱۱ ص ۳۱) ۱۲ م

قال: اجلس، فجلس فأتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعرق[1] فیہ تمر و

[1] وہ زنبیل یا ٹوکری جو کھجور کے پتوں سے بناتے ہیں، وایضاً کل شئ مضفور فہو عرق۔ مجمع بحار الانوار (ج ۳ ص ۵۴۲)

بعض روایات میں یہاں یہ الفاظ مروی ہیں " فأتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمکتل فیہ خمسۃ عشر صاعاً من تمر" کما فی السنن للدارقطنی (ج ۲ ص ۲۱۰، رقم ۲۵ و ۲٦ باب طلوع الشمس بعد الافطار)۔

علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: وقال الخطابی: وظاہرہ یدل علی أن قدر خمسۃ عشر صاعاً یکفی للکفارۃ عن شخص واحد لکل مسکین مد، قال وقد جعلہ الشافعیؒ اصلاً لمذہبہ فی اکثر المواضع التی یجب فیہا الاطعام، وعندنا (الحنفیۃ) الواجب لکل مسکین نصف صاع من بر أو صاع من تمر کما فی کفارۃ الظہار ـــ کذا فی العمدۃ (ج ۱۱ ص ۳۷) باب اذا جامع فی رمضان

اب اگر اس "عرق" یا "مکتل" کو پندرہ صاع کے مساوی قرار دیا جائے تو یہ مسلکِ حنفیہ کے خلاف ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک پندرہ صاع سے کسی صورت میں کفارہ ادا نہیں ہوگا ـــ حضرت عائشہؓ سے اس قصہ میں " فأتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعرق من تمر فیہ عشرون صاعاً کے الفاظ مروی ہیں (دیکھئے بیہقی ج ۴ ص ۲۲۳، باب کفارۃ من أتی اہلہ فی رمضان) ـــ ویروی " ما بین خمسۃ عشر صاعاً الی عشرین" کما فی العمدۃ (ج ۱۱ ص ۲۷)

ان تمام صورتوں میں سے کوئی صورت بھی بظاہر مسلک حنفیہ پر منطبق نہیں ہوتی۔ البتہ اگر یہ کہا جائے کہ یہ مقدار کفارہ کے طور پر نہیں تھی بلکہ گھر والوں کے نفقہ کے لئے تھی (جیسا کہ استاذ محترم کی تقریر میں یہ بات آگے آرہی ہے) تو کوئی اعتراض نہ ہوسکے گا ـــ حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں کہ ایک روایت میں "ستون صاعاً" کے الفاظ بھی مروی ہیں ـــ کما فی تقریر الترمذی لہٗ (ص ۲۴) طبع کتب خانہ اعزازیہ دیوبند اس صورت میں سرے سے کوئی اشکال ہی وارد نہ ہوگا، لیکن یہ روایت مرتب کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی۔ البتہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۵، باب تغلیظ تحریم الجماع فی نہار رمضان علی الصائم الخ) میں حضرت عائشہؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں " فأمرہ أن یجلس فجاءہ عرقان فیہما طعام فأمرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن یتصدق بہ" اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ گندم کے دو "عرق" لائے گئے تھے، علامہ عینیؒ عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۲۷) میں لکھتے ہیں " فاذا کان العرق خمسۃ عشر فالعرقان ثلثون صاعاً علی ستین مسکیناً لکل مسکین نصف صاع" اس صورت میں حنفیہ پر کوئی اعتراض باقی نہیں رہتا اور ظاہر ہے کہ مسلم کی روایت کو دوسری روایات پر ترجیح ہوگی ـــ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۲٦ و ص ۲۷، باب اذا جامع فی رمضان) اور اوجز المسالک (ج ۳ ص ۴۲، کفارۃ من أفطر فی رمضان) ۱۲ رشید اشرف سیفی

العرق المكتل الضخم — قال: تصدق به فقال ما بين لابتيها[1] أحد أفقر منا، قال: فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت أنيابه[2]، قال: "خذه فأطعمه أهلك"[3] اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے گھر والوں کو کھانا کھلا دے تو کفارہ ادا نہیں ہوتا لہٰذا یا تو یہ ان صاحب کی خصوصیت تھی[4] یا اس کا مطلب یہ تھا کہ فی الحال تو اس ٹوکری سے اپنے گھر والوں کا نفقہ ادا کرو اس لئے کہ جب گھر والے بھوکے ہوں تو انسان کا پہلا فریضہ ان کا پیٹ بھرنا ہے لہٰذا یہ کھجوریں اپنے استعمال میں لے آؤ، بعد میں جب کبھی وسعت ہو تو کفارہ ادا کر دینا، اس توجیہ کے مطابق حدیث میں خصوصیت اور تخصیص ماننے کی ضرورت نہیں رہتی اس لئے یہ توجیہ راجح ہے۔

اکل و شرب سے روزہ توڑنا بھی موجب کفارہ ہے!

یہاں ایک دوسرا مسئلہ مختلف فیہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک روزہ خواہ کسی بھی صورت سے (عمداً) توڑا جائے ہر صورت میں موجب کفارہ ہے[5] لیکن امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک یہ کفارہ صرف اس شخص پر واجب ہے جس نے روزہ جماع کے ذریعہ توڑا ہو، اکل و شارب پر نہیں — وہ یہ کہتے ہیں کہ کفارہ کا حکم خلافِ قیاس[6] ہے لہٰذا اپنے مورد پر منحصر رہے گا، اور اس کا مورد جماع ہے، جبکہ اکل و شرب میں کفارہ کا وجوب کسی حدیث سے ثابت نہیں اور

---

[1] اللابة: الحرة وہی ارض ذات حجارة سود قد البستہا لكثرتہا، وجمعہا لابات، واذا كثرت فہی اللاب واللوب، والنہا عن واد، والمدینة ما بین حرتین عظیمتین. کذا فی "المجمع" للعلامة الفتنی (ج ۴ ص ۵۱۲) ۱۲ مرتب

[2] "انیاب" یہ "ناب" کی جمع ہے، انیب، نیوب اور انابیب بھی جمع آتی ہے۔ انیاب سے مراد وہ چار دانت ہیں جو سامنے کے چار دانتوں کے دائیں بائیں ہوتے ہیں، دو دائیں جانب اور دو بائیں جانب ۱۲ مرتب

[3] جیسا کہ سننِ دارقطنی (ج ۲ ص ۲۰۸، رقم ۲۱، باب طلوع الشمس بعد الافطار) کی ایک روایت کے الفاظ اس طرف اشارہ کر رہے ہیں "قال: والذی بعثک بالحق ما بالمدینة اہل بیت احوج منا، قال: فانطلق فکلہ انت وعیالک" فقد کفر اللہ عنک" — ۱۲ مرتب

[4] امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، امام اسحاقؒ اور عبداللہ بن مبارکؒ کا بھی یہی مسلک ہے، دیکھئے حاشیۂ الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۵۳) و "الاوجز" لہ (ج ۳ ص ۲۵ وکفارة من افطر فی رمضان) فراجعہا للتفصیل ۱۲ مرتب

[5] کما فی "الہدایة" (ج ۱ ص ۲۱۹) باب ما یوجب القضاء والکفارة ۱۲ م

قیاس سے اس کو ثابت نہیں کیا جا سکتا ۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اکل وشرب میں کفارہ کا حکم ہم قیاس سے ثابت نہیں کرتے بلکہ حدیث باب کی دلالۃ النص[1] سے ثابت کرتے ہیں[2]، کیونکہ حدیثِ باب کو سننے والا ہر شخص اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ وجوب کفّارہ کی علت روزہ کا توڑنا ہے اور یہ علت اکل وشرب میں بھی پائی جاتی ہے اور اس علت کے استخراج کے لئے چونکہ اجتہاد واستنباط کی ضرورت نہیں بلکہ مجرد علمِ لغت اس کے لئے کافی ہے اس لئے یہ قیاس[3] نہیں بلکہ دلالۃ النص ہے ۔ سنن دارقطنی[4] کی ایک روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے جس میں مروی ہے "جاء رجل الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: افطرت یومًا من شہر رمضان متعمدًا ، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اعتق رقبۃ الخ"۔ اس روایت کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ وجوبِ کفّارہ کا اصل مدار افطار متعمدًا پر ہے خواہ کسی بھی طریقہ سے ہو[5] ۔ واللہ اعلم

---

[1] الدال بدلالۃ النص ہو اللفظ الدال علی ان حکم المنطوق بہ ثابت للمسکوت عنہ لفہم علۃ ذلک الحکم بمجرد العلم باللغۃ ـــــ تسہیل الوصول الی علم الاصول (ص ۱۰۲) مبحث الدال بدلالتہ ۱۲ مرتب

[2] کما فی فتح القدیر (ج ۲ ص ۷۱) باب مایوجب القضاء والکفارۃ ۱۲ م

[3] القیاس ہو تعدیۃ الحکم من الاصل الی الفرع (بابقاء الحکم فی الاصل) بعلۃ متحدۃ بینہما لاتدرک بمجرد اللغۃ ـــ احسن الحواشی علی اصول الشاشی (ص ۸۳) البحث الرابع فی القیاس ۱۲ مرتب

[4] (ج ۲ ص ۲۰۹ رقم ۲۲) باب طلوع الشمس بعد الافطار ـــ اس میں محمد بن عمر واقدی اگرچہ ضعیف ہے لیکن ابو اویس نے ان کی متابعت کی ہے ، دیکھئے "التعلیق المغنی علی سنن الدارقطنی ۱۲ مرتب

[5] پھر اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ جن صورتوں میں کفّارہ واجب ہوتا ہے ان میں صرف ادائے کفّارہ سے آدمی بری الذمہ ہو جاتا ہے یا اس دن کی قضاء علیحدہ واجب ہوتی ہے ؟

امام مالکؒ ، امام احمدؒ ، امام اسحاقؒ ، ابو ثورؒ ، سفیان ثوریؒ ، امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ ایسے شخص کے ذمہ کفارہ کے ساتھ ساتھ اس دن کے روزہ کی قضاء بھی مستقلاً واجب ہے۔

اس بارے میں امام اوزاعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کفارہ اعتاقِ رقبہ یا اطعامِ مساکین سے ادا کیا جا رہا ہو تو اس دن کے روزہ کی قضاء علیحدہ واجب ہوگی اور اگر کفارہ "صیام شہرین" سے ادا کیا جا رہا ہو تو اب اس دن کے روزہ کی مستقلاً قضا واجب نہ ہوگی بلکہ وہ روزہ صیام شہرین ہی کے ضمن میں ادا

بَابُ مَا جَاءَ فِی السِّوَاكِ لِلصَّائِمِ

"رأيت النبي صلى الله عليه وسلم مالا أحصي يتسوك وهو صائم"

حدیثِ باب سے روزہ میں مسواک کا مطلقاً جواز بلکہ استحباب معلوم ہوتا ہے اور یہی حنفیہ کا مسلک ہے[1]، جبکہ بعض فقہاء نے روزہ میں مسواک کو مکروہ کہا ہے، بعض نے زوال کے بعد[2]،

ہو جائے گا۔ جبکہ بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ کفارہ ادا کرنے کی صورت میں اس دن کی قضا واجب نہیں ہوتی خواہ کفارہ کسی بھی صورت سے ادا کیا جا رہا ہو، چنانچہ ابو عمر فرماتے ہیں کہ "لم یرد فی حدیث عائشۃ ولا فی حدیث ابی ہریرۃ فی نقل الحفاظ للأخبار التی لا علۃ فیہا ذکر القضاء، وإنما فیہا الکفارۃ ــــــ" لیکن حقیقت یہ ہے کہ سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰، باب ما جاء فی کفارۃ من أفطر یوماً من رمضان) میں حضرت ابو ہریرۃؓ کی روایت میں اس ایک روزہ کی قضاء کی بھی تصریح ہے چنانچہ اس میں یہ الفاظ مروی ہیں "وصم یوماً مکانہ" ــــ اس سے بھی مسلکِ جمہور کی تائید ہوتی ہے۔ نیز موطا امام مالک (ص ۲۳۸، کفارۃ من أفطر فی رمضان) میں حضرت سعید بن المسیبؒ کی روایتِ مرسلہ میں مروی ہے "کلہ وصم یوماً مکان ما اصبت" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کفارہ کے ساتھ اس دن کی قضاء بھی لازم ہے۔ واللہ اعلم

ہذا کلہ ماخوذ من العمدۃ للعینی (ج ۱۱ ص ۲۸، باب إذا جامع فی رمضان) بزیادۃ من المرتب عافاہ اللہ۔

حاشیہ صفحہ ھذا

[1] سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ، محمد بن سیرینؒ، ابراہیم نخعیؒ، عطاءؒ، سعید بن جبیرؒ، مجاہدؒ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے بھی یہی مسلک مروی ہے، اور ابن علیہؒ فرماتے ہیں "السواک سنۃ للصائم والمفطر والرطب والیابس سواء" عمدۃ للعینیؒ (ج ۱۱ ص ۱۴) باب اغتسال الصائم ۱۲ مرتب

[2] کما فی العمدۃ (ج ۱۱ ص ۱۴، باب اغتسال الصائم) فقال: (القول) الثانی کراہیتہ للصائم بعد الزوال واستحبابہ قبلہ برطب أو یابس وہو قول الشافعیؒ فی أصح قولیہ (وقولہ الثانی مطابق بالحنفیۃ کما نقلہ الترمذیؒ) وہو قول أبی ثور وقد روی عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کراہیۃ السواک بعد الزوال رواہ الطبرانی اھ

علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۶ ص ۷۷) میں فرماتے ہیں "ولم یدل حدیث صحیح علی کراہتہ بعد الزوال وروی فیہ احادیث ضعاف أخرجہا الزیلعیؒ والعینیؒ وغیرہما" ۱۲ مرتب

بعض نے عصر کے بعد[1] اور بعض نے تر مسواک کو مکروہ اور خشک کو جائز کہا ہے[2]
لیکن حدیثِ باب ان سب کے خلاف حجت ہے۔ ان حضرات کا مشترکہ استدلال "لخلوف فم الصائم اطیب عند اللہ من ریح المسک[3]" والی حدیث سے ہے، وجہِ استدلال یہ ہے کہ مسواک سے بو جاتی رہے گی جو حدیث کے منشاء کے خلاف ہے۔
لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس حدیث کا منشاء یہ نہیں کہ اس بو کو باقی رکھنے اور اس کے تحفظ کی کوشش کی جائے بلکہ اس کا منشاء یہ ہے کہ لوگ روزہ دار سے گفتگو کرنے سے اس کی بو کی بناپر

---

[1] کما فی العمدۃ (ج ۱۱ ص ۱۴) فقال: (القول) الثالث: کراہتہ للصائم بعد العصر فقط ویروی عن ابی ہریرۃؓ ۱۲م
[2] چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: (القول) الخامس: أنہ یکرہ السواک للصائم بالسواک الرطب دون غیرہ سواء اوّل النہار وآخرہ وہو قول مالکؒ واصحابہ، وممن روی عنہ کراہۃ السواک الرطب للصائم الشعبی وزیاد بن حدیر وابو میسرۃ والحکم بن عتیبۃ وقتادۃ"۔
اس مسئلہ میں پانچواں قول "تفرقۃ بین صوم الفرض وصوم النفل" کا ہے فیکرہ فی الفرض بعد الزوال ولا یکرہ فی النفل لأنہ أبعد عن الریاء، حکاہ المسعودی عن احمد بن حنبل وحکاہ صاحب المعتمد من الشافعیۃ عن القاضی حسین۔
اور چھٹا قول یہ ہے "کراہتہ للصائم بعد الزوال مطلقاً وکراہۃ الرطب للصائم مطلقاً وہو قول احمد واسحاق بن راہویہؒ"
دیکھئے عمدۃ القاری للعینی (ج ۱۱ ص ۱۴) باب اغتسال الصائم ۱۲ مرتب عفی عنہ
[3] دیکھئے مؤطا امام مالک (ص ۲۵۴) جامع الصیام
وصحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۵۴) کتاب الصوم، باب فضل الصوم ــ و (ص ۲۵۵) باب ہل یقول انی صائم اذا شتم ــ و (ج ۲ ص ۸۷۸) کتاب اللباس، باب ما یذکر فی المسک۔
وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۳) باب فضل الصیام
وسنن نسائی (ج ۱ ص ۳۰۹) فضل الصیام
وجامع ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب ما جاء فی فضل الصوم
وسنن ابن ماجہ (ص ۱۱۸) باب ما جاء فی فضل الصیام
وسنن دارمی (ج ۱ ص ۳۵۶ رقم ۱۷۷۶) باب فی فضل الصیام ۱۲ مرتب

نہ کترائیں[۱] اور اُسے بُرا نہ سمجھیں[۲]۔ واللہ اعلم

بَابُ[۳] مَا جَاءَ فِي الْكُحْلِ لِلصَّائِمِ

جاء رجل الى النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: اشتکت عینی أفأکتحل و أنا صائم؟ قال: نعم" آنکھوں میں سُرمہ لگانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اگرچہ سُرمہ کی سیاہی تھوک میں نظر آنے لگے اسی طرح آنکھوں میں دواڈالنے سے بھی روزہ نہیں ٹوٹتا اگرچہ حلق میں اس کا ذائقہ محسوس ہونے لگے[۴] (لأن الموجود فی حلقہ اثرہ داخلا من المسام والمفطر الداخل من المنافذ)

واضح رہے کہ سفیان ثوریؒ، عبداللہ بن المبارکؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک صائم کے لئے سُرمہ لگانا مکروہ ہے[۵][۶] کما نقلہ الترمذی۔

---

۱ کما فی العمدۃ (ج ۱۱ ص ۱۳) باب اغتسال الصائم ۱۲ م

۲ حضرت شیخ الحدیث قدس سرہٗ فرماتے ہیں کہ "حنفیہ کے نزدیک مسواک ہر وقت مستحب ہے اس لئے کہ مسواک سے دانتوں کی بو زائل ہوجاتی ہے اور حدیث (لخلوف فم الصائم الخ) میں جس بو کا ذکر ہے معدہ کے خالی ہونے کی ہے نہ کہ دانتوں کی ___ "تبلیغی نصاب"، فضائل رمضان، فصل اول ___

وہذا التوجیہ من کلام الباجیؒ ___ کما نقلہ الشیخ فی "الاوجز" (ج ۳ ص ۸۹) جامع الصیام ۱۲ مرتب

۳ شرح باب از مرتب ۱۲

۴ یہ تفصیل فتاویٰ ہندیہ (عالمگیریہ) سے ماخوذ ہے (ج ۱ ص ۲۰۳) الباب الرابع فیما یفسد وما لا یفسد ۱۲ مرتب

۵ معارف السنن (ج ۶ ص ۷۹) ۱۲ م

۶ ان حضرات کا استدلال سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۳، باب فی الکحل عند النوم) کی روایت سے ہے: "حدثنا النفیلی نا علی بن ثابت حدثنی عبدالرحمان بن النعمان بن معبد بن ہوذۃ عن أبیہ عن جدہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أنہ أمر بالاثمد (حجر الکحل) المروح (المطیب بالمسک) عند النوم وقال: لیتقہ الصائم" لیکن یہ روایت ناقابل استدلال ہے خود امام ابوداؤد فرماتے ہیں " قال ابوداؤد: قال لی یحیی بن معین: ہو حدیث منکر ___ یعنی حدیث الکحل ___ رواۃ سے متعلقہ کلام کے لئے دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص ۴۵۷) باب مایوجب القضاء والکفارۃ احادیث الخصوم ۱۲ مرتب

کحل للصائم سے متعلقہ تمام روایات ضعیف ہیں، امام ترمذی فرماتے ہیں "ولا یصح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ھذا الباب شیٔ"، چنانچہ حدیث باب بھی ابوعاتکہ[1] کی وجہ سے ضعیف ہے[2] لیکن چونکہ اس مضمون کی متعدد روایات مروی ہیں[3] اس لئے ان کا مجموعہ قابل استدلال ہے[4]۔ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقُبْلَةِ لِلصَّائِمِ

عن عائشۃ رضی اللہ عنہا أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقبّل فی شھر الصوم۔

روزہ دار کے لئے قُبلہ کا کیا حکم ہے؟ اس بارے میں فقہاء کے پانچ اقوال ہیں:

① بلاکراہت جائز ہے بشرطیکہ روزہ دار کو اپنے نفس پر اعتماد ہو کہ اس کا یہ عمل مفضی الی الجماع نہ ہوگا اور ایسے اندیشہ کی صورت میں مکروہ ہے، امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، سفیان ثوریؒ اور امام اوزاعیؒ کا یہی مسلک ہے، علامہ خطابیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔

② مطلقاً مکروہ ہے کسی قسم کا اندیشہ ہو یا نہ ہو، امام مالکؒ کی مشہور روایت یہی ہے۔

③ مطلقاً جائز ہے، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور داؤد ظاہریؒ کا یہی مسلک ہے۔

④ نفلی روزوں میں اس عمل کا جواز ہے اور فرض روزوں میں ممانعت ہے۔

⑤ روزہ میں یہ عمل مطلقاً ممنوع ہے، بعض تابعین کا یہی مسلک ہے[5]۔

واللہ اعلم (از مرتب)

---

[1] حافظ زیلعیؒ صاحب "التنقیح" کا قول نقل کرتے ہیں "وابو عاتکۃ مجمع علی ضعفہ واسمہ طریف بن سلیمان ویقال سلیمان بن طریف، قال البخاری: منکر الحدیث، وقال النسائی: لیس بثقۃ، وقال الرازی: ذاہب الحدیث، نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۵۶) باب مایوجب القضاء والکفارۃ ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے "زیلعی علی الہدایۃ (ج ۲ ص ۴۵۵ تا ص ۴۵۷) باب مایوجب الخ ۱۲ م

[3] شیخ ابن ہمامؒ اس مضمون کی متعدد روایات نقل کر کے لکھتے ہیں "فہذہ عدۃ طرق، ان لم یحتج بواحد منہا فالمجموع یحتج بہ لتعدد الطرق" فتح القدیر (ج ۲ ص ۷۶) باب مایوجب القضاء والکفارۃ ۱۲ م

[4] شرح باب از مرتب ۱۲

[5] یہ تمام تر تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۸۰) اور عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۹، باب القبلۃ للصائم) سے ماخوذ ہے۔

بَابُ مَاجَاءَ فِی مُبَاشَرَۃِ الصَّائِمِ

عن عائشۃ قالت: "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یباشر[1] وھو صائم وکان أملککم لأربہ[2]" یہاں مباشرت سے مراد مباشرتِ فاحشہ نہیں بلکہ مطلق لمس ہے، اور تقبیل کی طرح لمس بھی اس شخص کے لئے جائز ہے جسے اپنے اوپر بھروسہ ہو کہ اس سے آگے نہیں بڑھے گا۔ جیسا کہ حضرت عائشہؓ کے ارشاد "وکان أملککم لاربہ" سے معلوم ہوتا ہے۔

یہاں یہ واضح رہے کہ "أَرَب" بفتح الہمزۃ والراء کے معنی "حاجت" کے ہیں اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ آپ اپنی حاجاتِ نفس کو سب سے زیادہ قابو میں رکھنے والے تھے اور "إِرْب" بکسر الہمزۃ وسکون الراء "عضو" کے معنی میں آتا ہے[3] اس حدیث میں روایتیں دونوں ہیں لیکن پہلی روایت راجح[4] اور اوفق بالادب[5] ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَاجَاءَ لَاصِیَامَ لِمَنْ لَمْ یَعْزِمْ مِنَ اللَّیْلِ

عن حفصۃؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم: قال: من لم یجمع

---

[1] المباشرۃ الملامسۃ واصل الملامسۃ: التقاء البشرتین ای لمس بشرۃ الرجل بشرۃ المرأۃ، ویستعمل بمعنی الوطی فی الفرج وخارجاً منہ، لیس الجماع مراداً بھذہ الترجمۃ۔ کذا فی الفتح (ج ۴ ص ۱۲۹) باب المباشرۃ للصائم والعمدۃ (ج ۱۱ ص ۷) ۱۲ مرتب

[2] اس لفظ کی تحقیق کے لئے دیکھئے "مجمع بحار الانوار" ج ۱ ص ۴۳، باب الہمزۃ مع الراء ۱۲ م

[3] "إِرْب" بکسر الہمزۃ حاجت کے معنی میں بھی آتا ہے، علامہ طیبی لکھتے ہیں "وبعضھم یرویہ بکسر فسکون ویحتمل معنی الحاجۃ والعضو ای الذکر۔ مجمع (ج ۱ ص ۴۳)۔

نیز علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں " وجاء بالکسر ایضاً بمعنی الحاجۃ " معارف" (ج ۶ ص ۸۲) ۱۲ مرتب

[4] صاحب مجمع البحار "وکان أملککم لاربہ" کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں "ای لحاجتہ، ای کان غالباً لھواہ، فإن أکثر المحدثین یروونہ بفتح ھمزۃ وراء، (ج ۱ ص ۴۳) ۱۲ مرتب

[5] کما قال التوربشتی واختارہ الشیخ الانور الکشمیری رحمہ اللہ، ومال الطیبی إلی أخذہ بمعنی العضو۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۸۲) ۱۲

الصیام قبل الفجر فلا صیام لہ ؛

روزہ کی نیت[1] کس وقت سے ضروری ہے؟

حدیث باب میں اجماع کے معنی پختہ عزم کرنے کے ہیں اس حدیث کی بنا پر امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ روزہ خواہ فرض ہو یا نفل یا واجب ، ہر صورت میں صبح صادق سے پہلے پہلے نیت کرنا ضروری ہے ، صبح صادق کے بعد نیت کرنے سے روزہ نہیں ہوگا ۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ فرائض و واجبات کا تو یہی حکم ہے لیکن نوافل میں نصف نہار سے پہلے پہلے نیت کی جا سکتی ہے ۔

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ بھی فرض روزہ میں تبییتِ نیت کے قائل ہیں ۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحابؒ نیز سفیانِ ثوریؒ اور ابراہیم نخعیؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ صومِ رمضان ، نذرِ معین اور نفلی روزوں میں سے کسی میں بھی تبییتِ نیت ضروری نہیں اور ان تمام میں نصف نہار سے پہلے پہلے نیت کی جا سکتی ہے البتہ صرف صومِ قضاء اور نذرِ غیر معین میں رات سے نیت کرنا واجب ہے[2] اور حدیثِ باب حنفیہ کے نزدیک انہی آخری دو صورتوں (قضاء ، یا نذر غیر معین) پر محمول ہے جبکہ نفلی روزوں کے بارے میں حنفیہ کا استدلال اگلے باب[3] میں حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ہے قالت دخل علیّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوماً ، فقال : ھل عندکم شیئ ؟ قالت : قلت : لا ، قال : فانی صائم " اس حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ آپ نے فجر کے بعد روزہ کی نیت فرمائی ، اور فرائض کے بارے میں حنفیہ کی دلیل حضرت سلمہ بن اکوعؓ کی روایت[4] ہے قال : أمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً

---

[1] اعلم " أنہ لا یصح صوم الا بنیۃ اجماعاً فرضاً کان أو تطوعاً لأنہ عبادۃ محضۃ فافتقر الی النیۃ کالصلاۃ " کذا فی المغنی (ج ۳ ص ۹۱ ، کتاب الصیام ، مسألۃ : ولا یجزئہ صیام فرض حتی ینویہ " ـــــ البتہ وقت نیت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے جس کی تفصیل متن میں آرہی ہے ۱۲ مرتب

[2] مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے " معارف " للبنوریؒ (ج ۶ ص ۸۲ و ۸۳) ، و " مغنی " لابن قدامہ (ج ۳ ص ۹۱) مسألۃ : ولا یجزئہ صیام فرض حتی ینویہ ۱۲ مرتب

[3] باب ما جاء فی افطار الصائم المتطوع ۱۲ م

[4] اخرجہ البخاری فی " الصحیح " (ج ۱ ص ۲۶۸ و ۲۶۹ ، باب صیام یوم عاشوراء ـــ واللفظ لہ ـــ وہذہ الروایۃ من ثلاثیات البخاری [illegible] (ج ۱ ص ۲۵۹) [illegible] ۱۲ مرتب

من أسلم أن أذن في الناس أن من كان أكل فليصم بقية يومه ومن لم يكن أكل فليصم فإن اليوم يوم عاشوراء" اور یہ اس وقت کا واقعہ ہے جبکہ صوم عاشوراء فرض تھا چنانچہ ابوداؤد[1] کی ایک روایت میں تصریح ہے کہ آپ نے عاشوراء کی قضاء کا حکم دیا جو فرائض کی شان ہے ، البتہ قضاء رمضان اور نذر غیر معین میں چونکہ کوئی خاص دن مقرر نہیں ہوتا اس لئے پورے دن کو اس روزہ کے ساتھ مخصوص کرنے کے لئے رات ہی سے نیت کرنا ضروری ہے اور حدیث باب میں اُسی کا بیان ہے جبکہ نذر معین اور رمضان کے ادا روزوں کی تعیین ہو چکی ہے لہذا اس میں رات سے نیت کرنا ضروری نہیں۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي إِفْطَارِ الصَّائِمِ الْمُتَطَوِّعِ

عن أم هانئ قالت: كنت قاعدة عند النبي صلى الله عليه وسلم فأتي بشراب ، فشرب منه ثم ناولني فشربت منه ، فقلت: إني أذنبت فاستغفر لي قال: وما ذاك؟ قالت: كنت صائمة فأفطرت ، فقال: أمن قضاء كنت تقضينه؟ قالت: لا ، قال: فلا يضرك" اس حدیث کی بنا پر شافعیہ اور حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ نفلی روزہ بلا عذر توڑا جا سکتا ہے[2] چنانچہ اگلی روایت میں اس حدیث کے ساتھ یہ الفاظ بھی مروی ہیں" الصائم المتطوع أمين نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر"۔

---

[1] (ج ۱ ص ۳۳۲) باب في فضل صومه (اى عاشوراء) ۔ " عن عبد الرحمٰن بن مسلمة عن عمه أن أسلم أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقال: صمتم يومكم هذا؟ قالوا: لا ، قال: فأتموا بقية يومكم واقضوه " قال ابوداؤد: يعني يوم عاشوراء ۱۲ مرتب

[2] سفیان ثوریؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک بھی یہی ہے ۔ کما في المغني (ج ۳ ص ۱۵۲) مسألة: ومن دخل في صيام تطوع فخرج فلا قضاء عليه۔

واضح رہے کہ حنفیہ کی " المنتقى " والی روایت روزہ توڑنے کے حق میں شافعیہ کے مطابق ہے ، چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں " ورواية " المنتقى ": يباح بلا عذر " پھر آگے چل کر فرماتے ہیں " واعتقادي أن رواية المنتقى أوجه " فتح القدير (ج ۲ ص ۸۶) فصل ومن كان مريضا في رمضان الخ ۱۲ مرتب

حنفیہ کے نزدیک بلاعذر روزہ توڑنا ناجائز ہے[۱]، اور حدیثِ باب کا جواب یہ ہے کہ ضیافت ایک عذر[۲] ہے جس کی بنا پر روزہ توڑنا جائز ہے۔ بالخصوص جبکہ یہاں پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت تھی جو ایک اہم عذر تھا۔

البتہ نتائج اور عملی اعتبار سے یہ اختلاف لفظی جیسا ہے اس لئے کہ اگرچہ حنفیہ کے نزدیک بلا عذر افطار جائز نہیں لیکن اعذار کی فہرست[۳] اس قدر طویل ہے کہ معمولی معمولی اعذار کی بنا پر روزہ توڑ دینا جائز ہو جاتا ہے۔

حدیثِ باب کے تحت دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ نفلی روزہ توڑنے سے اس کی قضا واجب ہوتی ہے یا نہیں؟ شافعیہ اور حنابلہ عدم وجوب کے قائل ہیں[۴]۔ وہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں آپ نے حضرت ام ہانیؓ کو قضاء کا حکم نہیں دیا بلکہ فرمایا "الصائم المتطوع أمین نفسہ إن شاء صام وإن شاء أفطر"[۵]۔

---

[۱] حنفیہ کی ظاہر روایت یہی ہے کما فی فتح ابن الہمام (ج۲ ص۸۶) — ابراہیم نخعیؒ اور امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی ہے، علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں " وقال النخعی وابو حنیفۃ ومالک یلزم بالشروع فیہ ولا یخرج منہ الا بعذر۔ المغنی (ج۳ ص۱۵۲) مسألۃ: ومن دخل فی صیام تطوع الخ ۱۲ مرتب

[۲] اختلف المشایخ رحمہم اللہ علی ظاہر الروایۃ ہل الضیافۃ عذر أو لا؟ قیل: نعم، وقیل: لا، وقیل: عذر قبل الزوال لا بعدہ إلا إذا کان فی عدم الفطر بعدہ (ای بعد الزوال) عقوق لاحد الوالدین لا غیرہما۔ کذا فی "الفتح" لابن ہمامؒ (ج۲ ص۸۶) ۱۲ مرتب

[۳] دیکھئے البحر الرائق (ج۲ ص۲۸۱) فصل فی العوارض — اور مراقی الفلاح (ص۱۳۵) فصل فی العوارض ۱۲

[۴] سفیان ثوریؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ مغنی (ج۳ ص۱۵۱ و ص۱۵۲) ۱۲ م

[۵] نیز ان کا استدلال سنن نسائی (ج۱ ص۳۱۹، النیۃ فی الصیام) میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے بھی ہے قالت دخل علیّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوما فقال: ہل عندکم من شیٔ فقلت لا، قال: فإنی صائم، ثم مرّ بی بعد ذلک الیوم وقد أہدی إلیّ حیس (وہ کھانا جو کھجور، گھی اور پنیر وغیرہ سے بنایا جاتا ہے) فخبأت (ای اخفیت) لہ منہ وکان یحب الحیس قالت یا رسول اللہ! إنہ أہدی لنا حیس فخبأت لک منہ قال: أدنیہ، أما إنی قد أصبحت وأنا صائم فأکل منہ ثم قال: إنما مثل صوم التطوع مثل الرجل یخرج من مالہ الصدقۃ فإن شاء أمضاہا وإن شاء حبسہا"۔ علامہ ابن قدامہؒ نے المغنی (ج۳ ص۱۵۲) میں بھی اسی حدیث سے استدلال کیا ہے ۱۲ مرتب

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک نفلی روزہ شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے[1]، ان حضرات کا استدلال آیت قرآنی " وَلَا تُبْطِلُوْٓا اَعْمَالَكُمْ " سے ہے[2]، نیز اگلے باب[3] میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے بھی استدلال ہے " قالت: كنت أنا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فأكلنا منه، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فبدرتني إليه حفصة ـ وكانت ابنة أبيها ـ فقالت: يا رسول الله إنا كنا صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فأكلنا منه؟ قال: اقضيا يومًا آخر مكانه "

جہاں تک حضرت ام ہانیؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا مطلب یہ ہے کہ متطوع کے حق میں چھوٹے چھوٹے اعذار سے بھی جواز افطار کی گنجائش ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو قضاء کا حکم دیا ہو لیکن راوی نے اس کو ذکر نہ کیا ہو اور عدم ذکر عدم وجود کو مستلزم نہیں۔

بَابُ[4] مَا جَاءَ فِيْ وِصَالِ شَعْبَانَ بِرَمَضَانَ

عن أم سلمة قالت: ما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يصوم شهرين متتابعين إلا شعبان ورمضان " اس روایت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم رمضان کے علاوہ شعبان کے بھی تمام ایام میں مسلسل روزے رکھتے تھے۔

---

[1] کما فی المغنی (ج ۳ ص ۱۵۳): وقال النخعی وابو حنیفة ومالک یلزم بالشروع فیہ ولا یخرج منہ إلا بعذر، فان خرج قضی، وعن مالک لا قضاء علیہ ـــ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کی اس مسئلے میں دو روایتیں ہیں ایک حنفیہ کے مطابق اور ایک شافعیہ کے مطابق ـــ البتہ علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۶ ص ۸۵) میں لکھتے ہیں " فقال مالک ـــ کما فی المدونة (ج ۱ ص ۱۸۳) ـــ أن من أصبح صائمًا متطوعًا فأفطر متعمدًا یکون علیہ القضاء، وہذا قریب من مذہب ابی حنیفة وجعلہما ابن رشد فی " قواعدہ " واحدًا " ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] سورۂ محمد آیت ۳۳ پ ۲۶ ـــ ۱۲ م

[3] باب ما جاء فی ایجاب القضاء علیہ ۱۲ م

[4] شرح باب از مرتب ۱۲

٭ ٭ ٭

جبکہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے" قال[1]: ما صام النبی صلی اللہ علیہ وسلم شهرًا كاملًا قط غير رمضان الخ" جس سے ایک طرح کا تعارض ہو جاتا ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول شعبان کے اکثر ایام میں روزہ رکھنے کا تھا اس اکثریت کو کل شہر کا حکم دے کر حضرت ام سلمہؓ نے "ما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يصوم شهرين متتابعين إلا شعبان ورمضان" روایت کردیا، لیکن نفس الامر میں چونکہ آپ نہ تو شعبان کے پورے مہینے میں مسلسل روزے رکھتے تھے اور نہ ہی رمضان کے علاوہ کسی اور مہینے میں، اس لئے حضرت ابن عباسؓ نے "ما صام النبي صلى الله عليه وسلم شهرًا كاملًا قط غير رمضان الخ" روایت کردیا، اسی باب کی اگلی روایت جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، ہماری توجیہ کی تائید کر رہی ہے" قالت: ما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في شهر أكثر صيامًا منه في شعبان كان يصومه إلا قليلًا بل كان يصومه كله" واللہ اعلم

پھر آپ کے غیر رمضان میں کثرت صوم کے لئے شعبان کو اختیار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس مہینے میں بندوں کے اعمال باری تعالیٰ کے سامنے پیش کئے جاتے ہیں، چنانچہ حضرت اسامہ ابن زیدؓ سے مروی ہے" قال[2]، قلت: يا رسول الله! لم أرك تصوم شهرًا من الشهور ما تصوم من شعبان، قال: ذلك شهر يغفل الناس عنه بين رجب ورمضان وهو شهر ترفع فيه الاعمال إلى رب العالمين، فأحب أن يرفع عملي وأنا صائم[3]" واللہ اعلم (از مرتب)

---

[1] أخرجه البخاري (ج ۲ ص ۲۶۴) باب ما يذكر من صوم النبي صلى الله عليه وسلم وافطاره (واللفظ له) ومسلم (ج ۱ ص ۳۶۵) باب صيام النبي صلى الله عليه وسلم في غير رمضان الخ۔ والنسائي (ج ۱ ص ۳۲۱) صوم النبي صلى الله عليه وسلم بأبي هو وأمي۔ ولفظه: وما صام شهرًا متتابعًا غير رمضان منذ قدم المدينة ۱۲ مرتب

[2] سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۲) صوم النبي صلى الله عليه وسلم بأبي هو وأمي ۱۲ م

[3] اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے" أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصوم شعبان كله، قالت: قلت: يا رسول الله! أحب الشهور إليك أن تصومه شعبان؟ قال: إن الله يكتب فيه على كل نفس ميتة تلك السنة، فأحب أن يأتيني أجلي وأنا صائم" (قال المنذري) رواه أبو يعلى وهو غريب وإسناده حسن۔ الترغيب والترهيب (ج ۲ ص ۱۱۷) الترغيب في

بَابُ مَاجَاءَ فِی کَرَاهِیَةِ الصَّوْمِ فِی النِّصْفِ الْبَاقِی مِنْ شَعْبَانَ لِحَالِ رَمَضَانَ[1]

قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: اذا بقی نصف من شعبان فلا تصوموا" واضح رہے کہ یہ کراہت اس صورت میں ہے جبکہ آدمی صرف آخر شہر میں روزہ رکھے اور اول شہر سے روزہ رکھتا نہ چلا آرہا ہو اور صوم قضا بھی نہ ہو نیز اُن دنوں میں اس کے روزہ رکھنے کی عادت بھی نہ ہو، بصورتِ دیگر کراہت نہ ہوگی۔

یہ کراہت بھی غالباً شفقۃً للعباد ہے تاکہ شعبان کے آخری روزوں کی وجہ سے رمضان کے روزوں میں کسی قسم کا ضعف کا خطرہ باقی نہ رہے[2]۔ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَاجَاءَ فِی لَیْلَةِ النِّصْفِ مِنْ شَعْبَانَ

عن عائشۃ قالت: فقدت رسول الله صلی الله علیه وسلم لیلة فاذا هو بالبقیع فقال: أکنت تخافین ان یحیف (ظلم کرنا) الله علیك و رسوله؟ قلت: یا رسول الله! ظننت أنك أتیت بعض نسائك، فقال: إن الله تبارك و تعالی ینزل لیلة النصف من شعبان إلی سماء الدنیا فیغفر لاکثر من عدد شعر غنم کلب[3]"

لیلۃ البراءت یا شب براءت — شب براءت کی فضیلت میں بہت سی روایات مروی ہیں جن میں سے بیشتر علامہ سیوطیؒ نے "الدر المنثور[4]" میں جمع کردی

---

[1] شرح باب از مرتب ۱۲

[2] دیکھئے الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۵۶) ۱۲ م

[3] ای من عدد شعر غنم بنی کلب، و بنو کلب قبیلة من قبائل العرب وهی اکثر غنماً من سائر القبائل۔ دیکھئے "معارف السنن (ج ۶ ص ۹۸) اور الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۵۶ و ص ۲۵۷) ۱۲ م

[4] (ج ۶ ص ۲۶ تا ص ۲۸) سورۂ حٰمٓ الدخان، تحت تفسیر الآیة "إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ" علامہ سیوطیؒ نے اس مقام پر پندرہ سے زائد احادیث مرفوعہ و موقوفہ ذکر کی ہیں۔ ۱۲ مرتب

ہیں، یہ تمام روایات سنداً ضعیف ہیں[1]، چنانچہ حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب بھی ضعیف ہے، اوّل تو اس لئے کہ اس میں ایک راوی حجّاج بن ارطاۃ[2] ہیں جن کا ضعف مشہور ہے دوسرے اس لئے کہ اس میں دو انقطاع پائے جاتے ہیں ایک تو یہ کہ حجاج بن ارطاۃؒ کا سماع یحیی بن[3] ابی کثیرؒ سے نہیں ہے اور پھر یحیی بن ابی کثیر کا سماع بھی عروۃؒ سے نہیں ہے[4] البتہ یحیی بن معینؒ کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ انہوں نے حضرت عروۃؒ سے یحیی بن ابی کثیرؒ کا سماع ثابت قرار دیا ہے اس صورت میں اس میں صرف ایک ہی انقطاع ہوگا[5]، بہر حال دوسری روایات کی طرح یہ روایت بھی ضعیف ہی ہے۔

لیکن ان روایات کے ضعف کے باوجود شب برا رت میں اہتمامِ عبادت بدعت نہیں، اوّل تو اس لئے کہ روایات کا تعدد اور ان کا مجموعہ اس پر دال ہے کہ لیلۃ البرارت کی فضیلت بے اصل نہیں۔

دوسرے امت کا تعامل لیلۃ البرارت میں بیداری اور عبادت کا خاص اہتمام کرنے کا رہا ہے اور یہ بات کئی مرتبہ گذر چکی ہے کہ جو بھی ضعیف روایت مؤید بالتعامل ہو وہ مقبول ہوتی ہے[6] لہذا

---

[1] چنانچہ علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں: ولم أقف علی حدیث مسند مرفوع صحیح فی فضلہا۔ کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۹۷) ۱۲م

[2] حجاج بن أرطاۃ۔ بفتح الہمزۃ۔ ابن ثور ابن ہبیرۃ النخعیؒ۔ أبو أرطاۃ الکوفی القاضی أحد الفقہاء، صدوق کثیر الخطأ والتدلیس من السابعۃ. مات سنۃ خمس و اربعین (برمز) بخ (ای البخاری فی الادب المفرد) م (ای مسلم فی صحیحہ) ع (أی أصحاب السنن الأربعۃ فی سننہم) ۔۔۔ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۵۲ رقم ع۱۲۵) ۱۲ مرتب

[3] یحیی بن ابی کثیر الطائی مولاہم ابو نصر الیمامی. ثقۃ، ثبت، لکنہ یدلّس ویرسل. من الخامسۃ مات سنۃ اثنتین وثلاثین وقیل قبل ذلک (برمز) ع ۔ تقریب (ج ۲ ص ۳۵۶، رقم ع۱۵۸) ۱۲ مرتب

[4] یہ تفصیل خود امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ کے حوالہ سے باب میں نقل کی ہے ۱۲م

[5] یہ تفصیل عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۸۲، باب صوم شعبان) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

[6] فقیہ عصر حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ اپنے رسالہ "شب برارت (ص ۸) میں لکھتے ہیں:"
"صحابہ وتابعین سے اس رات میں جاگنا اور اعمالِ مسنونہ پر عمل کرنا قابلِ اعتماد روایات سے ثابت ہوا ہے (دیکھو آخر مواہب لدنیہ) اور ابن حاج مکی "مدخل" (ص ۲۴۸) میں تحریر فرماتے ہیں کہ سلفِ صالحین اس رات کی تعظیم کرتے اور اس کے لئے پہلے سے تیاریاں کرتے تھے" ۱۲ مرتب عفی عنہ

لیلۃ البراءت کی فضیلت ثابت ہے اور ہمارے زمانے کے بعض ظاہر پرست لوگوں نے احادیث کے محض اسنادی ضعف کو دیکھ کر لیلۃ البراءت کی فضیلت کو بے اثر قرار دینے کی جو کوشش کی ہے وہ درست نہیں۔

البتہ اس رات میں سو رکعات نماز کی روایت[1] موضوع ہے کما صرح بہ ابن الجوزی[2] وغیرہ[3]، چنانچہ امت کا اس پر عمل بھی نہیں رہا۔

بعض حضرات نے آیتِ قرآنی " اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ فِیْ لَیْلَةٍ مُّبٰرَكَةٍ اِنَّا كُنَّا مُنْذِرِیْنَ ○ فِیْهَا یُفْرَقُ كُلُّ اَمْرٍ حَكِیْمٍ ○[4] " سے لیلۃ البراءت کی فضیلت ثابت کی ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ آیت لیلۃ القدر کے بارے میں ہے، چنانچہ جمہورِ مفسرین اسی کے قائل ہیں[5] نیز " اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ فِیْ لَیْلَةِ الْقَدْرِ "[6] سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث باب سے لیلۃ البراءت میں آپ کا بقیع جانا معلوم ہوا جو شب براءت میں قبرستان جانے کی اصل ہے لیکن چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس پر مداومت ثابت نہیں اس لئے اس کو سنت مستمرہ کا درجہ دینا بھی صحیح نہیں، ہاں کبھی کبھی چلا جائے تو مضائقہ نہیں[7]۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

---

[1] وللعلی رضی اللہ تعالیٰ عنہ حدیث آخر رواہ (ابن الجوزی) ایضاً فی الموضوعات، فیہ: من صلی مائۃ رکعۃ فی لیلۃ النصف من شعبان" الحدیث ــــ کذا فی العمدۃ (ج ۱۱ ص ۸۲) باب صوم شعبان ۱۲ مرتب

[2] قال: لاشک أنہ موضوع ــــ حوالۂ بالا ۱۲ م

[3] وکان بین الشیخ تقی الدین ابن الصلاح والشیخ عز الدین بن عبد السلام فی ہذہ الصلاۃ مقاولات، فابن الصلاح یزعم ان لہا اصلاً من السنۃ وابن عبد السلام ینکرہ" حوالۂ بالا ۱۲ مرتب

[4] سورۂ دخان آیت ۳ و ۴ ع ۱ پ ۲۵، ۱۲ م

[5] علامہ آلوسیؒ "انا انزلنہ فی لیلۃ مبارکۃ" کے تحت لکھتے ہیں " ہی لیلۃ القدر علی ما روی عن ابن عباسؓ وقتادۃ وابن جبیر ومجاہد وابن زید والحسن وعلیہ اکثر المفسرین والظواہر معہم، وقال عکرمۃ وجماعۃ: ہی لیلۃ النصف من شعبان وتسمی "لیلۃ الرحمۃ" و"اللیلۃ المبارکۃ" و"لیلۃ الصک" (چیک) و"لیلۃ البراءۃ" ــــ ووجہ تسمیتہا بالأخیرین أن البندار إذا استوفی الخراج من أہلہ کتب لہم البراءۃ والصک، کذلک أن اللہ عزوجل یکتب لعبادہ المؤمنین البراءۃ والصک فی ہذہ اللیلۃ ــــ روح المعانی (الجزء الخامس والعشرون ص ۱۱۰ و ۱۱۱) ۱۲ سمیع

[6] سورۃ القدر آیت ۱ ع ۱ پ ۳۰ - ۱۲ م ــــ [7] دیکھئے "شب براءت" (ص ۸) "شب براءت کے مسنون اعمال" ۱۲ م

بَابُ[1] مَاجَاءَ فِیْ صَوْمِ الْمُحَرَّمِ[5]

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أفضل الصيام بعد صيام شهر رمضان شهر الله المحرم[2]: یہ فضیلت عاشوراء کے علاوہ محرم کے دوسرے ایام کو بھی شامل ہے ـــــ ترجمۃ الباب سے بھی امام ترمذی کا مقصد مطلق صوم محرم کی فضیلت کو بیان کرنا ہے نہ کہ صوم عاشوراء کی فضیلت کو، اس لئے کہ اس کی فضیلت کے لئے امام ترمذیؒ نے آگے مستقلاً ایک باب[3] قائم کیا ہے۔

پھر یہاں سوال ہوتا ہے کہ جب صیام محرم کو رمضان کے بعد تمام مہینوں کے روزوں پر فضیلت حاصل ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا محرم کے بجائے شعبان میں بکثرت روزہ رکھنے کا معمول کیوں تھا[4]؟

علامہ نوویؒ نے اس کا یہ جواب[5] دیا ہے کہ شاید آپؐ کو صیام محرم کی اس درجہ فضیلت کا اپنی بالکل آخر حیات میں علم ہوا ہو، اور یہ بھی ممکن ہو کہ محرم میں اعذار مثلاً اسفار و امراض کی زیادتی کی بناء پر آپ محرم میں بکثرت روزے نہ رکھ سکے ہوں۔ واللہ اعلم (از مرتب)

---

[1] شرح باب از مرتب ۱۲

[2] الظاهر أنه أريد شهر المحرم نفسه كله أو أكثره أو الصوم فيه. معارف السنن (ج ۶ ص ۹۹)

وفی "الكوكب" (ج ۱ ص ۲۵۷): هذه الفضيلة شاملة لغير يوم عاشوراء أيضاً وهذا إما أن النبي صلى الله عليه وسلم قاله قبل أن يقف على فضل صوم عرفة أو يكون الفضيلة فيه جزئية فلا ينافي فضيلة صوم غير هذا الشهر على صيامه. مرتب

[3] باب ما جاء في الحث على صوم عاشوراء (ج ۱ ص ۱۲۳) ۱۲م

[4] جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی روایت سے پتہ چلتا ہے " قالت: ما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في شهر أكثر صياماً منه في شعبان كان يصومه إلا قليلاً بل كان يصومه كله ". ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۲) باب ما جاء في وصال شعبان برمضان ـــــ قریب قریب اسی مفہوم کی روایت حضرت ام سلمہؓ کی ہے کما مر التفصیل ۱۲ مرتب

[5] دیکھئے شرح صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۵) باب صیام النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی غیر رمضان و (ص ۳۶۸) باب فضل صوم المحرم ۱۲ مرتب

⁂

بَابُ مَاجَاءَ فِي صَوْمِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصوم من غرة كل شهر ثلاثة أيام وقلما كان يفطر يوم الجمعة " یہ حدیث اس مسئلہ میں حنفیہ کی دلیل ہے کہ جمعہ کے دن کا روزہ بلاکراہت جائز ہے[1] اگرچہ اس سے پہلے یا بعد کوئی روزہ نہ رکھا جائے ۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جمعہ کا تنہا روزہ رکھنا مکروہ ہے تاوقتیکہ اس سے پہلے یا بعد کوئی روزہ نہ رکھا جائے[2] ۔ ان کی دلیل اگلے باب[3] میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے

---

[1] وروی ذلک عن ابن عباس ومحمد بن المنکدر وھو قول مالک وأبی حنیفة ومحمد بن الحسن ، وقال مالک : لم أسمع أحدًا من اھل العلم والفقہ ومن یقتدی بہ ینہی عن صیام یوم الجمعة ، قال : وصیامہ حسن ، کذا فی العمدة للعینیؒ (ج ۱۱ ص ۱۰۴) باب صوم یوم الجمعة فإذا أصبح صائمًا یوم الجمعة فعلیہ أن یفطر ۱۲ مرتب

[2] اس مسئلہ میں علامہ عینیؒ نے فقہاء کے پانچ اقوال نقل کئے ہیں ،

○ ایک مطلقًا کراہت کا ۔ یہ ابراہیم نخعیؒ ، شعبیؒ ، زہریؒ اور مجاہدؒ کا قول ہے اور حضرت علیؓ سے بھی مروی ہے نیز ابوعمرؒ نے امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے (لیکن " المغنی " ج ۳ ص ۱۶۵ ، فصل : ویکرہ إفراد یوم الجمعة بالصوم — میں امام احمدؒ کا مسلک اثرمؒ کی روایت کے مطابق وہی نقل کیا گیا ہے جو متن میں مذکور ہے)

○ دوسرا قول مطلقًا اباحت کا ہے یعنی جواز بغیر کراہت ، اس قول کی تفصیل پچھلے حاشیہ میں گذر چکی ہے ۔

○ تیسرا قول یہ ہے کہ صرف افرادِ صوم کی صورت میں کراہت ہے فإن صام یومًا قبلہ أو بعدہ لم یکرہ ، حضرت ابوہریرہؓ ، محمد بن سیرینؒ ، طاؤسؒ ، امام ابویوسفؒ اور مالکیہ میں سے ابن عربیؒ نیز امام شافعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے ۔ البتہ مزنیؒ نے امام شافعیؒ کا ایک قول امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق جواز کا بھی نقل کیا ہے ۔

○ چوتھا قول یہ ہے کہ احادیث میں جو صوم جمعہ کی نہی وارد ہوئی ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ جمعہ کے دن کو اللہ کیلئے خاص نہ کیا جائے لہذا اگر اس جمعہ سے پہلے (ہفتہ سے جمعرات تک) یا جمعہ کے بعد (ہفتہ سے جمعرات تک) کسی بھی دن روزہ رکھ لیا تو اس ممانعت سے خارج ہوگیا ۔ قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں " وقد یرجح ما قالہ قولہ فی الحدیث الآخر " لا تخصوا یوم الجمعة بصیام من بین الأیام ولا لیلتہ بقیام من بین اللیالی " لیکن علامہ عینیؒ اس

" قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : لا یصوم احدکم یوم الجمعة إلّا أن یصوم قبلہ او یصوم بعدہ "

اس کے جواب میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ حکم ابتداءِ اسلام کا ہے، اس وقت خطرہ یہ تھا کہ جمعہ کے دن کو کہیں اسی طرح عبادت کے لئے مخصوص نہ کرلیا جائے جس طرح یہود نے ہفتہ میں صرف یوم السبت کو عبادت کے لئے مخصوص کرلیا تھا اور باقی ایام میں چھٹی کرلی تھی ـــــ لیکن بعد میں جب اسلامی عقائد واحکام راسخ ہوگئے تو یہ حکم ختم کردیا گیا[1]، اور جمعہ کے دن بھی روزے رکھنے کی اجازت دیدی گئی، بالکل اسی طرح جس طرح شروع میں یوم السبت کا روزہ رکھنے سے تاکید کے ساتھ منع کیا گیا تھا کما فی روایة الباب الآتی[2] . واللہ أعلم

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں " وہذا ضعیف جدًّا "

○ پانچواں قول ابن حزمؒ کا ہے " أنہ یحرم صوم یوم الجمعة إلّا لمن صام یومًا قبلہ أو یومًا بعدہ أو وافق عادة بأن کان یصوم یومًا ویفطر یومًا فوافق یوم الجمعة صیامہ " تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۱۰۴ و ص ۱۰۵) باب صوم یوم الجمعة ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

[1] باب ما جاء فی کراہیة صوم یوم الجمعة وحدہ ۱۲ م

حاشیہ صفحہ ھٰذا

[1] جیسا کہ حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث باب میں " قلما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یفطر یوم الجمعة " سے پتہ چلتا ہے ۱۲ م

[2] یعنی "باب ما جاء فی صوم یوم السبت" ـــــ روایت اس طرح ہے " لا تصوموا یوم السبت إلا فیما افترض علیکم فإن لم یجد أحدکم إلا لحاء عنبة أو عود شجرة فلیمضغہ " یہ ممانعت بھی کفار کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے تھی، جب احکام اسلام راسخ ہوگئے اور عقائد میں پختگی پیدا ہوگئی تو یہ ممانعت وکراہت باقی نہ رہی ۔ چنانچہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یوم السبت میں بکثرت روزہ رکھنا ثابت ہے، چنانچہ صحیح ابن خزیمہ میں حضرت امّ سلمہؓ سے مروی ہے " أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أکثر ما کان یصوم من الأیام یوم السبت ویوم الأحد، کان یقول: إنہما یوما عید للمشرکین وأنا أرید أن أخالفہم ـــ (قال المنذری:) رواہ ابن خزیمة فی صحیحہ وغیرہ ـــ الترغیب والترہیب (ج ۲ ص ۱۲۸ و ص ۱۲۹) الترغیب فی صوم الأربعاء والخمیس والجمعة والسبت والأحد (رقم ۱۵)

پھر صوم یوم السبت کی ممانعت کا مطلب امام ترمذیؒ نے یہ بیان کیا ہے (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

بَابُ[1] مَاجَاءَ فِی صَوْمِ یَوْمِ الْاِثْنَیْنِ وَالْخَمِیْسِ

عن أبي هريرةؓ أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "تعرض الأعمال يوم الاثنين والخميس فأحب أن يعرض عملي وأنا صائم" پیر اور جمعرات میں خصوصیت سے روزہ رکھنے کی حکمت تو خود حدیث میں مذکور ہے کہ ان دونوں دنوں میں بندوں کے اعمال باری تعالیٰ کی بارگاہ میں پیش کئے جاتے ہیں، پھر پیر کی تو خاص طور سے اس لئے بھی اہمیت ہے کہ اسی دن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت باسعادت ہوئی، اسی دن آپ کی بعثت ہوئی، اسی دن آپ ہجرت کر کے قبا پہنچے۔ ان خصوصیات کی بناء پر پیر کے دن کو دوسرے ایام پر ایک درجہ فضیلت حاصل ہو جاتی ہے[2]، خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جب پیر کے روزے کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے ارشاد فرمایا "فيه ولدت وفيه أنزل عليّ"[3]۔

رفع اعمال سے متعلق احادیث

واضح رہے کہ رفع اعمال کے بارے میں مختلف احادیث مروی ہیں، بعض میں مروی ہے کہ رات کے اعمال دن سے پہلے اور دن کے اعمال رات سے پہلے باری تعالیٰ کی بارگاہ میں پیش کئے جاتے ہیں[4]، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ پیر اور جمعرات کے دن پیش کئے جاتے ہیں کما فی روایۃ الباب

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) "ومعنى الكراهية في هذا أن يختص الرجل يوم السبت بصيام لأن اليهود يعظمون يوم السبت" اس معنی کے اعتبار سے یہ کراہیت بظاہر اب بھی باقی ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ھذا

[1] شرح باب از مرتب ۱۲

[2] دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۴) ۱۲ م

[3] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۸) باب استحباب صیام ثلاثۃ ایام من کل شہر الخ ۱۲ م

[4] کما فی روایۃ أبي موسى (الاشعری) "يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار وعمل النهار قبل عمل الليل" صحیح مسلم (ج ۱ ص ۹۹) کتاب الایمان، باب معنی قول اللہ عز وجل وَلَقَدْ رَاٰهُ نَزْلَةً اُخْرٰى الخ ـــــ و سنن ابن ماجہ (ص ۱۸) باب فیما انکرت الجہمیۃ ۱۲ مرتب

٭ ٭ ٭

بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ اعمال کی پیشی شعبان میں ہوتی ہے[1]۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں ممکن ہے کہ روایات میں یہ اختلاف انواعِ اعمال کے اختلاف کی بناء پر ہو یعنی ایک قسم کے اعمال کسی ایک خاص وقت میں پیش کئے جاتے ہوں اور دوسری قسم کے اعمال کسی دوسرے وقت میں۔

اور بعض حضرات نے یہ فرق کیا ہے کہ کسی وقت اجمالی طور پر اعمال پیش کئے جاتے ہیں، اور کسی وقت تفصیلی طور پر، روایات کا اختلاف اسی بناء پر ہے۔

اور بعض نے کہا کہ بعض ایام میں اعمال اٹھائے جاتے ہیں اور دوسرے بعض ایام میں باری تعالیٰ کی بارگاہ میں پیش کئے جاتے ہیں، اختلافِ روایات اسی پر محمول ہے[2]۔ واللہ اعلم

(از مرتب)

بَابُ[3] مَا جَاءَ فِي صَوْمِ الْأَرْبِعَاءِ وَالْخَمِيسِ

قال: سألت أو سُئل النبيّ صلى الله عليه وسلم عن صيام الدهر فقال: إنّ لأهلك عليك حقًّا ثم قال: صم رمضان والذي يليه وكل أربعاء وخميس، فإذا أنت قد صمت الدهر وأفطرت۔

پچھلے باب کی روایات سے پیر اور جمعرات کے روزوں کا استحباب معلوم ہو رہا تھا، اور حدیثِ باب سے بدھ کے روزہ کی بھی فضیلت ثابت ہو رہی ہے۔

کسی خاص دن کے روزے کے مستحب ہونے کے بارے میں آسان سی اصولی بات یہ ہے کہ ہر وہ روزہ جس کے بارے میں کوئی حدیث مروی ہو اور اس میں تشبہ بالکفار بھی نہ ہو وہ مستحب ہے[4]۔

---

[1] کما فی روایۃ اسامۃ بن زیدؓ قال: قلت یا رسول اللہ! لم أرك تصوم شہرًا من الشہور ما تصوم من شعبان؟ قال: ذلك شہر یغفل الناس عنہ بین رجب ورمضان وہو شہر ترفع فیہ الاعمال إلی رب العالمین الخ — سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۲) صوم النبی صلی اللہ علیہ وسلم بأبی ہو وأمی ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۵ و ص ۱۰۶) ۱۲ م

[3] شرحِ باب از مرتب ۱۲

[4] کما فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۶) ۱۲ م

حدیثِ باب میں "والذی یلیہ" سے مراد عید کے بعد کے چھ روزے ہیں[1] اور "صمت الدھر" کا مطلب یہ ہے کہ رمضان کے روزے تو "مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا"[2] کے قاعدے سے دس مہینوں کے روزوں کے برابر ہیں اور عید کے بعد کے چھ روزے اسی قاعدہ سے دو ماہ کے روزوں کے برابر ہیں اس طرح سال مکمل ہو جاتا ہے، جو شخص اس مذکورہ عمل پر مواظبت کرتا رہے وہ شریعت کی نگاہ میں صائم الدھر ہے[3]۔

واضح رہے کہ مذکورہ حساب سے صیام الدھر کی فضیلت بدھ وجمعرات کے روزوں کے بغیر حاصل ہو جاتی ہے اس کے باوجود ان ایام کا بڑھانا اور مجموعہ پر صیامِ دہر کا حکم لگانا شاید اس اعتبار سے ہو کہ روزوں کی ادائیگی اور ان کے حقوق میں جو کچھ کمی رہ گئی ہو اس زیادتی سے اس کی تلافی ہو جائے ورنہ اصل کے اعتبار سے صومِ دہر کی فضیلت کا حاصل کرنا ان دو روزوں پر موقوف نہیں، چنانچہ ترمذی ہی کی ایک دوسری مرفوع روایت[4] میں اس زیادتی کا کوئی ذکر نہیں بلکہ اصل حکم کا لحاظ کیا گیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے "من صام رمضان ثم أتبعه بست من شوال فذلك صيام الدهر" نیز ایک روایت میں ارشاد ہے "من[5] صام من كل شهر ثلاثة أيام فذلك صيام الدهر" اس روایت میں بھی اصل ہی کو ذکر کیا گیا ہے کہ ہر ماہ میں تین روزے رکھنا

---

[1] جس کا قرینہ یہ ہے کہ حدیثِ باب میں صیامِ رمضان، "والذی یلیہ" اور بدھ وجمعرات کے روزوں کو "صیامِ دہر" قرار دیا گیا ہے اور ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۴) ہی میں "باب ماجاء فی صیام ستۃ ایام من شوال" کے تحت حضرت ابو ایوبؓ کی مرفوع روایت مروی ہے جس میں صیام رمضان اور شوال کے چھ روزوں کو "صیام دہر" قرار دیا گیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیثِ باب میں "والذی یلیہ" سے بھی شش عید کے روزے مراد ہیں ۱۲ مرتب

[2] سورۂ انعام آیت ۱۶۰ پ ۸۔ ۱۲ م

[3] یہ توجیہ حضرت ابوذرؓ کی روایت سے ماخوذ ہے "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صام ثلاثۃ ایام من الشہر فقد صام الدہر کلہ، ثم قال: صدق اللہ فی کتابہ "مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا"" سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۷) صوم ثلاثۃ ایام من الشہر، نیز دیکھئے سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب ماجاء فی صوم ثلاثۃ من کل شہر ۱۲ مرتب

[4] (ج ۱ ص ۱۲۴) باب ماجاء فی صیام ستۃ ایام من شوال ۱۲ م

[5] ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب ماجاء فی صوم ثلاثۃ من کل شہر ۱۲ م

صومِ دہر کے مساوی ہے اسی اعتبار سے کہ ہر تین روزے مہینے کے برابر ہیں۔ جب کوئی مہینہ تین روزوں سے خالی نہ ہوگا تو صیام الدہر کی فضیلت حاصل ہوجائے گی۔ واللہ اعلم

(از مرتب)

بَابٌ[1] مَاجَاءَ فِی فَضْلِ الصَّوْمِ یَوْمَ عَرَفَةَ

انّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: صیام یوم عرفۃ إنی احتسب علی اللہ أن یکفر السنۃ التی بعدہ والسنۃ التی قبلہ" حدیث باب سے صوم یوم عرفہ کی فضیلت اور اس کا استحباب معلوم ہوتا ہے، چنانچہ یہ روزہ ہمارے نزدیک بھی مندوب ہے البتہ حجاج کے حق میں عرفات میں صوم یوم عرفہ مکروہ ہے، وجہ یہ ہے کہ روزہ رکھنے سے ضعف ہوجائے گا اور اس مبارک موقعہ پر زیادتی دعاء کا جو مقصود ہے وہ مقصود حاصل نہ ہوسکے گا نیز آفتاب غروب ہوتے ہی مزدلفہ چل دینا مشکل ہوجائے گا، یہی وجہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس دن عرفات میں افطار فرمایا، چنانچہ اگلے باب[2] میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم أفطر بعرفۃ وارسلت إلیہ ام الفضل بلبن فشرب" نیز اگلے باب ہی میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں "حججت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم یصمہ یعنی یوم عرفۃ ــــ ومع ابی بکرؓ فلم یصمہ ومع عمرؓ فلم یصمہ ومع عثمانؓ فلم یصمہ الخ[3]"

البتہ جس حاجی کو اپنے بارے میں یقین ہو کہ روزہ رکھنے سے وقوف عرفات اور دعائیں

---

[1] شرح باب از مرتب ۱۲

[2] باب ماجاء فی کراہیۃ صوم عرفۃ بعرفۃ ۱۲م

[3] بلکہ ایک روایت میں تو عرفات میں عرفہ کے دن روزہ کی ممانعت مذکور ہے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: "روی ابوداؤد والنسائی وصححہ ابن خزیمۃ والحاکم من طریق عکرمۃ أن ابا ہریرۃؓ حدثہم أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن صوم یوم عرفۃ بعرفۃ، وأخذ بظاہرہ بعض السلف فجاء عن یحیی بن سعید الأنصاری قال: یجب فطر یوم عرفۃ للحاج" ــ فتح الباری (ج ۴ ص ۲۰۷) باب صوم یوم عرفۃ ۱۲ مرتب

٭ ٭ ٭

وغیرہ مانگنے اور غروبِ شمس کے بعد فوراً مزدلفہ روانگی میں کوئی خلل نہ ہوگا اس کے لئے یہ کراہت نہیں بلکہ روزہ کا استحباب اس کے حق میں بھی ہوگا۔[1] واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْحَثِّ عَلٰى صَوْمِ يَوْمِ عَاشُورَاءَ

عاشوراء[2] عشر سے ماخوذ ہے اور فاعولاء بالمد[3] کے وزن پر ہے اور عاشرہ کے معنی میں ہے اس کا موصوف محذوف ہے یعنی "اللیلۃ العاشوراء" اور اس سے مراد محرم کی دسویں تاریخ ہے۔

بعض حضرات نے نو تاریخ کو عاشوراء قرار دیا ہے، انہیں حضرت ابن عباسؓ کی روایت[4] سے مغالطہ لگا جو اگلے سے پیوستہ باب میں حکم بن اعرجؒ سے مروی ہے" قالؒ[5]: انتھیت إلى ابن عباسؓ وھو متوسد رداءہ فی زمزم فقلت: أخبرنی عن یوم عاشوراء

---

[1] کما فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۸ و ۱۰۹) — اور خود حضرت ابن عمرؓ حدیث باب کے آخر میں فرماتے ہیں " وأنا لا أصومہ ولا آمر بہ ولا أنھى عنہ "، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت ابن عمرؓ صوم یوم عرفہ بعرفہ کو ممنوع یا مکروہ قرار نہیں دیتے — نیز حافظؒ فرماتے ہیں "عن ابن الزبیر واسامۃ بن زید وعائشۃ انہم کانوا یصومونہ وکان ذلک یعجب الحسن ویحکیہ عن عثمان — کذا فی " الفتح " (ج ۴ ص ۲۰۷) باب صوم یوم عرفۃ ۱۲ مرتب

[2] قال القرطبی: عاشوراء معدول عن عاشرۃ للمبالغۃ والتعظیم وھو فی الأصل صفۃ للیلۃ العاشرۃ لأنہ مأخوذ من العشر الذی ھو اسم العقد والیوم مضاف الیھا فاذا قیل: یوم عاشوراء فکأنہ قیل یوم اللیلۃ العاشرۃ إلا أنہم لما عدلوا بہ عن الصفۃ غلبت علیہ الاسمیۃ فاستغنوا عن الموصوف فحذفوا اللیلۃ فصار ھذا اللفظ علماً علی الیوم العاشر اھ (وھذا ھو مقتضی الاشتقاق والتسمیۃ) — وقیل: ھو الیوم التاسع فعلی الاول فالیوم مضاف للیلۃ الماضیۃ وعلی الثانی ھو مضاف للیلۃ الآتیۃ، وقیل إنما سمی یوم التاسع عاشوراء أخذاً من اوراد الإبل کانوا اذا رعوا الابل ثمانیۃ ایام ثم اوردوھا فی التاسع قالوا: وردنا عشراً بکسر العین وکذلک إلی الثلاثۃ — کذا فی فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۲) باب صیام یوم عاشوراء ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[3] وحکی فیہ القصر (أی العاشوری). معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۹ و ۱۱۰) ۱۲ م

[4] کما نقل الترمذی فی "باب ماجاء فی عاشوراء أی یوم ھو ؟" — وانظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۰ و ۱۱۱) ۱۲ م

[5] ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۴) باب ماجاء فی عاشوراء أی یوم ھو ؟ ۱۲ م

أي يوم أصومه ؟ فقال : إذا رأيت هلال المحرم فاعدد وأصبح من يوم التاسع صائماً ، قال : قلت : أهكذا كان يصومه محمد صلى الله عليه وسلم ؟ قال : نعم ؟ بعض حضرات اس روایت کا مطلب نہیں سمجھے اور حضرت ابن عباسؓ کی طرف بھی یہ منسوب کر دیا کہ وہ نو محرم کو عاشوراء قرار دیتے تھے اور اسی دن روزہ رکھنے کے قائل تھے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا مقصد یہ تھا کہ نویں اور دسویں دونوں تاریخوں میں روزہ رکھا جائے[1]۔

پھر جہاں تک " أهكذا كان يصومه محمد صلى الله عليه وسلم ؟ " کے جواب میں حضرت ابن عباسؓ کے " نعم " کہنے کا تعلق ہے سو اس کا مطلب یہ نہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی حیات میں عملاً ایسا کیا بلکہ مطلب یہ ہے کہ آپ نے یہ عزم ظاہر کیا کہ آئندہ میں صرف عاشوراء کا روزہ نہ رکھوں گا بلکہ اس کے ساتھ ایک روزہ اور ملاؤں گا تاکہ یہودیوں کے ساتھ مشابہت ختم ہو جائے اس لئے کہ یہود بھی اس دن کی تعظیم کیا کرتے تھے اور روزہ رکھا کرتے تھے (کما فی روایۃ ابن عباس عند البخاری ـ ج ۱ ص ۲۶۸ باب صیام یوم عاشوراء ـــ نیز کفار مکہ بھی زمانۂ جاہلیت میں اس دن روزہ رکھتے تھے کما فی روایۃ عائشۃ عند مسلم[2] ـ ج ۱ ص ۳۵۷ ، باب صوم یوم عاشوراء ـــ مرتب) لیکن آپؐ کی وفات ہوگئی اور آپ اپنے اس ارادہ پر عمل نہ فرما سکے لیکن چونکہ آپ نے عزم کر لیا

---

[1] معارف السنن (ج ۱ ص ۱۱۰ و ۱۱۱) ۱۲ م

[2] جیساکہ " أصبح من یوم التاسع صائماً " کے جملہ میں کلمہ " من " اس کا قرینہ ہے جو ابتداء کے لئے آتا ہے، (گویا کہا جا رہا ہے کہ نویں تاریخ سے روزہ رکھنا شروع کر دو اور پھر دسویں تاریخ کو بھی رکھو) ورنہ یوں بھی کہا جا سکتا تھا " اصبح یوم التاسع صائماً " واللہ أعلم ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۹) باب صوم عاشوراء) میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں حین صام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم عاشوراء وأمر بصیامہ قالوا : یا رسول اللہ ! إنہ یوم یعظمہ الیہود والنصاری فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فإذا کان العام المقبل إن شاء اللہ صمنا الیوم التاسع قال : فلم یأت العام المقبل حتی توفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم " ـــ اس روایت سے یوم تاسع کے یوم عاشوراء نہ ہونے کا بھی پتہ چل رہا ہے ، اس لئے کہ ایک طرف حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تھا اس لئے آپ کا یہ عزم عمل کے درجہ میں ہے چنانچہ مسنون یہی ہے کہ عاشوراء کے ساتھ پہلے یا بعد ایک روزہ ملا کر یہود وغیرہ کے ساتھ مشابہت کو ختم کر دیا جائے [1]

بہرحال " أهكذا كان يصومه محمد صلى الله عليه وسلم " ؟ کے جواب میں حضرت ابن عباسؓ کے " نعم " کہنے کا مطلب یہی ہے کہ آپ نے عاشوراء کے ساتھ روزہ ملانے کا ارادہ فرمایا تھا نہ یہ کہ واقعۃً روزے ملائے تھے۔

ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : صيام يوم عاشوراء إني أحتسب على الله أن يكفر السنة التي قبله "

اس پر اتفاق ہے کہ صوم یوم عاشوراء مستحب ہے پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ صیام رمضان کی فرضیت سے پہلے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرامؓ عاشوراء کا روزہ رکھا کرتے تھے [2]

پھر امام ابوحنیفہؒ کا کہنا یہ ہے کہ اس وقت یہ روزہ فرض تھا بعد میں اس کی فرضیت منسوخ ہو گئی [3] اور صرف استحباب باقی رہ گیا [4]

(بقیہ حاشیہ) " حين صام رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عاشوراء " اور دوسری طرف خود آپؐ کا ارشاد ہے " فاذا كان العام المقبل إن شاء الله صمنا اليوم التاسع " اس تقابل سے واضح طور پر پتہ چل گیا کہ یوم تاسع نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک یوم عاشوراء تھا نہ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک — واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

حاشیہ صفحہ ھذا

[1] چنانچہ طحاوی (ج ۱ ص ۲۸۶ ، باب صوم یوم عاشوراء) میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے " عن النبي صلى الله عليه وسلم في صوم يوم عاشوراء صوموه وصوموا قبله يوما أو بعده يوما ولا تشبهوا باليهود " ۱۲ مرتب

[2] كما في رواية عائشةؓ عند البخاري (ج ۱ ص ۲۶۸ ، باب صيام يوم عاشوراء) ۱۲ م

[3] وقال عياض : كان بعض السلف يقول . كان فرضا وهو باق على فرضيته _ كذا في " العمدة " (ج ۱۱ ص ۱۱۸) باب صيام يوم عاشوراء ۱۲ مرتب

[4] امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی تائید درج ذیل روایات سے ہوتی ہے :-

(۱) حضرت عائشہؓ سے مروی ہے " قالت . كان يوم عاشوراء تصومه قريش في الجاهلية وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصومه في الجاهلية . فلما قدم المدينة صامه وأمر بصيامه . فلما فرض رمضان ترك .

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

لیکن شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ پہلے سنت تھا اور صوم رمضان کی فرضیت

یوم عاشورا رفمن شاء صامہ ومن شاء ترکہ " صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام یوم عاشوراء (واللفظ لہ) وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۷ و ۳۵۸) باب صوم یوم عاشوراء۔

موطا امام مالکؒ (ص ۲۴۰ ، صیام یوم عاشوراء) اور سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۳۱ ، باب فی صوم یوم عاشوراء) میں حضرت عائشہؓ کی مذکورہ بالا روایت میں " فلما فرض رمضان کان ہو الفریضۃ " کے الفاظ بھی مروی ہیں ــــ نیز سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۴ ، باب ماجاء فی الرخصۃ فی ترک صوم یوم عاشوراء) میں اسی روایت کے یہ الفاظ ہیں " فلما فرض رمضان کان رمضان ہو الفریضۃ "۔

(۲) حضرت سلمۃ بن الاکوعؓ سے مروی ہے " قال : أمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً من أسلم أن أذن فی الناس أن من کان أکل فلیصم بقیۃ یومہ ومن لم یکن أکل فلیصم ، فإن الیوم یوم عاشوراء " صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸ و ۲۶۹) باب صیام یوم عاشوراء۔

(۳) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے " قال : قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ فرأی الیہود تصوم یوم عاشوراء فقال : ما ہذا ؟ قالوا : ہذا یوم صالح ، ہذا یوم نجی اللہ بنی اسرائیل من عدوہم ، فصامہ موسیٰ ، قال : فأنا أحق بموسیٰ منکم ، فصامہ وأمر بصیامہ " بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸)۔

(۴) عن ابی موسیٰؓ قال : کان یوم عاشوراء تعدہ الیہود عیدًا ، قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم : فصوموہ أنتم " حوالۂ بالا

(۵) عن عبدالرحمٰن بن مسلمۃ عن عمہ أن أسلم أتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال : صمتم یومکم ہذا ؟ قالوا : لا ، قال : فأتموا بقیۃ یومکم واقضوہ " قال ابوداؤد : یعنی یوم عاشوراء ــــ سنن أبی داؤد (ج ۱ ص ۳۳۲) باب فی

(۶) حضرت اسماء بن حارثہؓ سے مروی ہے " قال : بعثنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ یوم عاشوراء فقال : ائت قومک فمرہم أن یصوموا ہذا الیوم ، قال : یا رسول اللہ ! ما أرانی آتیہم حتی یطعموا ؟ قال : مر من طعم منہم فلیصم بقیۃ یومہ " (قال الہیثمی :) رواہ الطبرانی فی الکبیر والاوسط ، ورجالہ رجال الصحیح ــــ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۸۵) باب فی صیام عاشوراء۔

مزید احادیث کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۱۹ و ۱۲۰) باب صیام یوم عاشوراء ــــ اور مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۸۴ تا ص ۱۸۸) باب فی صیام عاشوراء۔

بہر حال احادیث کی ایک کثیر تعداد اس پر دال ہے کہ صوم عاشوراء صوم رمضان کی مشروعیت سے پہلے فرض تھا ، خود حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں :

(باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

کے بعد صرف مستحب رہ گیا۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي عَاشُورَاءَ أَيُّ يَوْمٍ هُوَ؟

مسئلۃ الباب سے متعلق تفصیل پچھلے باب میں گذر چکی ہے۔

عن ابن عباس رضؓ أنه قال: صوموا التاسع والعاشر وخالفوا اليهود۔

ایک اشکال اور اس کا جواب[۳]

یہاں ایک مشہور سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ عاشوراء کے دن یہودیوں کے روزہ رکھنے کی وجہ یہ بیان

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) "ويؤخذ من مجموع الاحاديث أنه كان واجبًا لثبوت الأمر بصومه ثم تأكد الأمر بذلك ثم زيادة التاكيد بالنداء العام ثم زيادته بأمر من أكل بالامساك ثم زيادته بأمر الأمهات أن لا يرضعن فيه الأطفال وبقول ابن مسعود الثابت في مسلم لما فرض رمضان ترك عاشوراء مع العلم بأنه ما ترك استحبابه بل هو باق، فدل على أن المتروك وجوبه، وأما قول بعضهم المتروك تأكد استحبابه والباقي مطلق استحبابه فلا يخفى ضعفه بل تأكد استحبابه باق ولاسيما مع استمرار الاهتمام به حتى في عام وفاته صلى الله عليه وسلم حيث يقول: لئن عشت لأصومن التاسع والعاشر ولترغيبه في صومه وأنه يكفر سنة وأي تاكيدًا أبلغ من هذا" فتح الباري (ج ۴ ص ۲۱۴) باب صيام يوم عاشوراء ۱۲ رشید اشرف سیفی

حاشیہ صفحہ ھذا

---

[۱] یہ شوافع کا مشہور قول ہے، ان کا دوسرا قول حنفیہ کے مطابق ہے، ان کا استدلال حضرت معاویہ رضؓ کی روایت سے ہے۔ وہ فرماتے ہیں "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: ہذا یوم عاشوراء ولم یکتب اللہ علیکم صیامہ وأنا صائم، فمن شاء فلیصم ومن شاء فلیفطر" بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام یوم عاشوراء۔ لیکن حنفیہ کے نزدیک یہ روایت صوم رمضان کی فرضیت کے بعد پر محمول ہو سکتی ہے۔

اس مسئلہ میں مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۷ و ۳۵۸) باب صوم یوم عاشوراء ـــ اور عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۱۸) باب صیام یوم عاشوراء ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۲] نیز دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۱۷) باب صیام یوم عاشوراء ۱۲ م

[۳] اشکال وجواب کی تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۴ و ص ۲۱۵)، عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۲۲) باب صیام یوم عاشوراء اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۵ تا ص ۱۱۸) ۱۲ مرتب

٭ ٭ ٭

کی جاتی ہے کہ وہ اس دن غرقِ فرعون کی یاد مناتے تھے[1] اور وہ عام طور سے اپنی تاریخوں کا حساب شمسی مہینوں سے کیا کرتے تھے[2] لہٰذا قیاس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے غرقِ فرعون کی تاریخ بھی شمسی حساب سے یاد رکھی ہوگی، پھر دس محرّم کو ان کے روزہ رکھنے اور یاد منانے کا کیا مطلب ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہودیوں کے ہاں اصل میں شمسی تقویم رائج تھی لیکن جب یہود عرب میں آباد ہوئے تو ان کے دو فرقے ہو گئے، ایک فرقہ بدستور شمسی تقویم پر عمل کرتا رہا، اور دوسرے فرقہ نے اہلِ عرب کی متابعت میں قمری تقویم اختیار کر لی[3]، اس دوسرے فرقہ نے غالباً حساب لگا کر یہ معلوم کر لیا ہوگا کہ جس روز غرقِ فرعون کا واقعہ پیش آیا وہ قمری اعتبار سے کونسی تاریخ تھی، ممکن ہے کہ اس حساب سے اس جماعت کو پتہ چلا ہو کہ وہ عاشوراء کا دن تھا، چنانچہ اس نے عاشوراء کا روزہ رکھنا شروع کر دیا۔

یہیں سے ایک اور اہم تاریخی سوال بھی حل ہو جاتا ہے وہ یہ کہ سیرت کی روایات میں یہ مذکور ہے کہ جس دن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کر کے مدینہ طیبہ میں داخل ہوئے اس دن یہودیوں نے عاشوراء کا روزہ رکھا ہوا تھا[4] حالانکہ روایات اس پر بھی متفق ہیں کہ آپ ربیع الاول کے مہینہ

---

[1] کما فی روایۃ ابن عباسؓ عند مسلم (ج ۱ ص ۳۵۹، باب صوم یوم عاشوراء) "اَن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قدم المدینۃ فوجد الیہود صیاماً یوم عاشوراء فقال لہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ما ہذا الیوم الذی تصومونہ؟ قالوا: ہذا یوم عظیم انجی اللہ فیہ موسیٰ وقومہ وغرّق فرعون وقومہ، فصام موسیٰ شکراً فنحن نصومہ الخ" ۱۲ مرتب

[2] کما فی المعارف (ج ۶ ص ۱۱۵) ۱۲ م

[3] حافظ ابن حجرؒ ابوریحان بیرونی کی "کتاب الآثار القدیمۃ" کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں "اَن جہلۃ الیہود یعتمدون فی صیامہم واَعیادہم حساب النجوم فالسنۃ عندہم شمسیۃ لا ہلالیۃ" فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۵) باب صیام

اس عبارت میں "جہلۃ الیہود" کے الفاظ سے یہود کی ایک ایسی جماعت کا بھی پتہ چلتا ہے جو شمسی تقویم پر عمل نہ کر رہی ہو، یہی وہ جماعت ہوگی جس نے قمری تقویم اختیار کر لی ہوگی اور دس محرم کو روزہ رکھتی ہوگی، چنانچہ روایات میں عاشوراء کے دن یہودیوں کے روزہ رکھنے کا ذکر مصرح ہے، ایسی روایات پچھلے حواشی میں گزر چکی ہیں ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ مسلم کے حوالہ سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت پیچھے حاشیہ میں گزر چکی ہے جس کے یہ الفاظ ہیں "اَن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قدم المدینۃ فوجد الیہود صیاماً یوم عاشوراء الخ (ج ۱ ص ۳۵۹)"

میں مدینہ طیبہ میں داخل ہوئے تھے۔

اس مشکل کا حل یہی معلوم ہوتا ہے کہ جن یہودیوں نے اس دن روزہ رکھا ہوا تھا یہ وہ لوگ تھے جنہوں نے شمسی تقویم کو نہیں چھوڑا تھا، یہ لوگ اس دن شمسی تقویم کے اعتبار سے غرقِ فرعون کی یاد منا رہے تھے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اور بخاری کی روایت میں یہ الفاظ ہیں "قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ فرأی الیہود تصوم یوم عاشوراء الخ (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام یوم عاشوراء ـــــ نیز دیکھئے "الکامل" لابن الاثیر (ج ۲ ص ۱۱۵) ثم دخلت السنۃ الثانیۃ من الہجرۃ، ذکر سریۃ عبداللہ بن جحش۔ اور "تاریخ الامم والملوک" (للطبری ـ ج ۲ ص ۱۲۹) ذکر بقیۃ ما کان فی السنۃ الثانیۃ من سنی الہجرۃ ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ھذا

لہ تاریخ طبری (ج ۲ ص ۱۱۰) ذکر الوقت الذی عمل فیہ التاریخ ـــــ سیرت ابن ہشام (ج ۲ ص ۱۵) اور "الروض الانف" (ج ۲ ص ۱۰) ۱۲ مرتب

لہ استاذ محترم دام اقبالہم کی تقریر کا حاصل یہ ہے کہ یہودیوں کا جو فرقہ شمسی تقویم پر عمل کر رہا تھا ربیع الاوّل میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ آمد کے وقت اُسی نے اپنی شمسی تقویم کے اعتبار سے عاشوراء کا روزہ رکھا ہوا تھا اور فرعون سے نجات پانے کی یاد منا رہا تھا۔

حافظ ابن حجرؒ نے بھی علی سبیل الامکان قریب قریب یہی توجیہ ذکر کی ہے، لیکن اس توجیہ کو انہوں نے ترجیح نہیں دی اور کہا ہے کہ احادیث کا سیاق اس توجیہ کو رد کر رہا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں:۔

" ویحتمل أن یکون أولئک الیہود کانوا یحسبون یوم عاشوراء بحساب السنین الشمسیۃ، فصادف یوم عاشوراء بحسبہم الیوم الذی قدم فیہ صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ، وھذا التأویل مما یترجح بہ أولویۃ المسلمین وأحقیتہم بموسٰی علیہ الصلوٰۃ والسلام لاضلالہم الیوم المذکور وہدایۃ اللہ المسلمین لہ، ولکن سیاق الأحادیث تدفع ہذا التاویل" فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۵) باب صیام یوم عاشوراء ۔

علامہ عینیؒ بھی اس توجیہ کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں "وفیہ نظر لایخفی" عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۲۲) باب صیام یوم عاشوراء ۔

خود حافظؒ نے اشکال مذکور فی المتن کا جواب دیتے ہوئے " أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قدم المدینۃ فوجد الیہود صیاماً یوم عاشوراء . فقال لہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : ما ھذا الیوم الذی تصومونہ ؟ الخ " (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(مسلم ج ۱ ص ۳۵۹) جیسی احادیث کے بارے میں لکھا ہے " المراد أن أول علمہ بذلک وسؤالہ عنہ کان بعد أن قدم المدینۃ لا أنہ قبل أن یقدمہا علم ذلک، وغایتہ أن فی الکلام حذفاً تقدیرہ: قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ فأقام إلی یوم عاشوراء فوجد الیہود فیہ صیاماً " "فتح" (ج ۴ ص ۲۱۵)۔

یعنی اِن احادیث کا یہ مطلب نہیں کہ جس دن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ طیبہ تشریف آوری ہوئی اسی دن یہود نے عاشوراء کا روزہ رکھا ہوا تھا بلکہ مطلب یہ ہے کہ ربیع الاول میں مدینہ آنے کے بعد جب اگلے سال یوم عاشوراء (دس محرم) آیا اور یہود نے روزہ رکھا تو آپ کو دریافت کرنے پر علم ہوا کہ یہود بھی اس دن کی تعظیم کرتے ہیں، گویا (" قدم المدینۃ فوجد الیہود صیاماً یوم عاشوراء" کا) مطلب یہ ہے کہ یہ علم آپ کو مدینہ آنے پر ہوا، پہلے سے یہ علم نہ تھا۔

علامہ عینیؒ اور ملا علی قاریؒ کی بھی یہی رائے ہے، دیکھئے عمدہ (ج ۱۱ ص ۱۲۲، باب صیام یوم عاشوراء) اور مرقاۃ المفاتیح (ج ۴ ص ۳۰۳، باب صیام التطوع، الفصل الثالث)۔

پھر حافظ ابن حجرؒ اپنی توجیہ کی تائید میں لکھتے ہیں " ثم وجدت فی المعجم الکبیر للطبرانی ما یؤید الاحتمال المذکور وہو ما أخرجہ عن خارجۃ بن زید بن ثابت عن أبیہ قال: لیس یوم عاشوراء بالیوم الذی یقولہ الناس، إنما کان یوم تستر فیہ الکعبۃ وکان یدور فی السنۃ، وکانوا یأتون فلاناً الیہودی یعنی لیحسب لہم، فلما مات أتوا زید بن ثابت، فسألوہ " وسندہ حسن۔ قال شیخنا الہیثمی فی زوائد المسانید (أی مجمع الزوائد ج ۳ ص ۱۸۷ باب فی صیام عاشوراء۔ م) " لا أدری ما معنی ھذا " قلت (أی یقول الحافظ) ظفرت بمعناہ فی کتاب الآثار القدیمۃ لأبی الریحان البیرونی، فذکر ما حاصلہ: ان جہلۃ الیہود یعتمدون فی صیامہم وأعیادہم حساب النجوم فالسنۃ عندہم شمسیۃ لا ہلالیۃ۔ قلت (أی یقول الحافظ): فمن ثم احتاجوا إلی من یعرف الحساب لیعتمدوا علیہ فی ذلک " فتح الباری (ج ۴ ص ۲۰۵) بتغییر یسیر۔

حافظؒ کی اس توجیہ سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہود عاشوراء تو دس محرم ہی کو سمجھتے تھے اور اسی دن فرعون سے نجات کی یاد مناتے اور روزہ رکھتے تھے لیکن چونکہ وہ شمسی تقویم پر عمل کرتے تھے اور ہلالی تاریخ سے بے خبر ہوتے تھے اس لئے ان کو عاشوراء کے بارے میں اپنے علماء وغیرہ سے دریافت کرنا پڑتا تھا کہ عاشوراء ان کی کس شمسی تاریخ کو آرہا ہے جیسا کہ حضرت زید بن ثابت کی مذکورہ روایت سے معلوم ہوا ہے (واللہ اعلم بالصواب)۔

حافظؒ کی توجیہ پر یہ الجھن پھر بھی باقی رہتی ہے کہ جب یہود شمسی تقویم پر عامل تھے اور روزوں اور اپنی دوسری عیدوں میں بھی شمسی تاریخوں ہی کا اعتبار کرتے تھے تو عاشوراء کے سلسلہ میں کیوں ہلالی تاریخ

پر عمل پیرا تھے ؟ نیز اس توجیہ پر حضرت زید بن ثابتؓ کی مذکورہ روایت "لیس یوم عاشوراء بالیوم الذی یقولہ الناس ، إنما کان یوم تستر فیہ الکعبۃ وکان یدور فی السنۃ الخ" کا مطلب بھی واضح نہیں ہوتا اور مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۸۷ و ۱۸۸ ، باب فی صیام عاشوراء) کے حاشیہ میں اس کا جو مطلب (یعنی " أن زید بن ثابت کان یذہب إلی أن عاشوراء یوم فی السنۃ لأنہ الیوم العاشر من المحرم وکان من کان علی رأیہ فی ذلک یسألون رجلاً من الیہود ممن عندہ علم من الکتاب الاول عن ذلک الیوم بعینہ من طریق الحساب فکان یخبرہم، فلما مات کان علم حساب ذلک عند زید بن ثابت فکانوا یسألونہ عنہ ـــــ وہی مسألۃ غریبۃ جداً) بیان کیا گیا ہے (جو غالباً خود حافظ ابن حجرؒ کا بیان کردہ ہے) اس سے بھی تسلی نہیں ہوتی ۔ اس کے علاوہ اگر کوئی صریح روایت ایسی مل جائے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ تشریف لانے کے دن صومِ عاشوراء رکھنے کی صراحت مل جائے تو حافظؒ کی توجیہ کی بنیاد ہی ختم ہو جائے گی اور استاذ محترم کی توجیہ ایک درجہ میں راجح ہو جائے گی لیکن اس بارے میں کوئی بالکل صریح روایت مرتب کو نہ مل سکی ، البتہ صحیح بخاری میں حضرت ابو موسیٰؓ کی روایت آئی ہے جو دوسری روایات کے مقابلہ میں نسبتہً صریح ہے وہ فرماتے ہیں " دخل النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ وإذا أناس من الیہود یعظمون عاشوراء ویصومونہ الخ " (ج ۱ ص ۵۶۲ ، باب اتیان الیہود النبی صلی اللہ علیہ وسلم حین قدم المدینۃ)

مولانا عبدالقدوس ہاشمی نے بھی اپنی کتاب " تقویم تاریخی " (قاموس تاریخی) کے مقدمہ " داستان ماہ و سال " میں اس پر جزم کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ تشریف آوری کے دن یہودیوں نے صومِ عاشوراء رکھا ہوا تھا ، چنانچہ وہ لکھتے ہیں :

" آپ مکہ مکرمہ سے ہجرت فرما کر مدینہ منورہ کے مقام قبا پر جس دن پہنچے تھے اس دن دوشنبہ ۸ ربیع الاول سنہ ۱ ہجری تھا جو موجودہ گریگوری کلینڈر کے حساب سے ۲۰ ستمبر ۶۲۲ء پڑتا ہے جو مطابق ہے یہودی پہلے مہینہ تشرین اوّل کی ۱۰ تاریخ ۳۸۸۳ خلیقہ کے ، اس دن یہود صوم کپور کا تہوار مناتے تھے اور روزہ رکھے ہوئے تھے ، اسی دن کو یہودیوں نے یوم عاشوراء قرار دے رکھا تھا ، اور ہر سال تشرین اوّل کی دس تاریخ کو صوم کپور رکھتے تھے ، عاشوراء کہتے تھے . وہ بنی اسرائیل کے فرعون سے نجات پانے کی تاریخ قرار دے کر تہوار منایا کرتے تھے اھ "

بہر حال استاذ محترم دام اقبالہم کی توجیہ سے بیشتر باتیں اپنے اپنے محل پر منطبق ہو جاتی ہیں ، یعنی یہود کا ایک فرقہ ہلالی اعتبار سے عاشوراء مناتا تھا اور مسلمانوں کی طرح دس محرم کو روزہ رکھتا تھا جبکہ دوسرا فرقہ شمسی تقویم پر عمل کرتا تھا اور اپنے سال کے پہلے مہینہ تشرین الاوّل کی دس تاریخ کو عاشوراء مناتا تھا ،

بَابُ مَا جَاءَ فِي صِيَامِ الْعَشْرِ

"عن عائشة رضی اللہ عنہا قالت : ما رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم صائماً فی العشر قط"

اس میں "عشر" سے مراد عشرۂ ذی الحجہ ہے اور اس کے بھی ابتدائی نو دن مراد ہیں جن کو تغلیباً "عشر" سے تعبیر کردیا گیا ورنہ ذی الحجہ کی دسویں تاریخ کا روزہ تو ہے ہی ناجائز[۲]۔
پھر یوم النحر (دس ذی الحجہ) کے سوا بقیہ عشرۂ ذی الحجہ میں روزے رکھنا بالاتفاق جائز بلکہ افضل و مستحب ہے[۳]

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ آمد کے وقت اسی فرقہ نے اپنے حساب سے روزہ رکھا ہوا تھا اور عاشورا منا رہا تھا
لیکن اس توجیہ پر بھی یہ الجھن باقی رہ جاتی ہے کہ جو فرقہ شمسی تقویم پر عمل کرتا تھا اس کو شمسی تقویم یاد رہتی ہوگی اور جو ہلالی تقویم پر عمل پیرا تھا اس کو ہلالی تاریخ یاد رہتی ہوگی، پھر حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی روایت میں "وکانوا یأتون فلاناً الیہودی یعنی لیحسب لہم، فلما مات أتوا زید بن ثابت فسألوہ" کا کیا مطلب ہے؟
فتدبر۔ واللہ اعلم بالصواب ۱۲ رشید اشرف سیفی

حاشیہ صفحہ ہذا

[۱] شرح باب از مرتب ۱۲

[۲] دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۷، و ص ۲۶۸) باب صوم یوم النحر، و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۰) باب تحریم صوم العیدین ۱۲ م

[۳] کما فی المعارف (ج ۶ ص ۱۱۹)۔ نیز اگلے باب (باب ما جاء فی العمل فی أیام العشر) میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت ہے "ما من ایام العمل الصالح فیہن أحب إلی اللہ من ہذہ الأیام العشر الخ" یہی روایت الفاظ کے فرق کے ساتھ بخاری (ج ۱ ص ۱۳۲، کتاب العیدین، باب فضل العمل فی ایام التشریق) میں بھی مروی ہے، اور ظاہر ہے کہ صوم بھی افضل ترین اعمال میں سے ہے لہٰذا ان دنوں میں تو وہ یقیناً زیادہ ہی افضل ہوگا۔ پھر ترمذی میں اگلے باب کی دوسری روایت میں جو حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے اس بات کو صراحۃً بیان کردیا گیا ہے، یعنی "ما من أیام أحب إلی اللہ أن یتعبد لہ فیہا من عشر ذی الحجۃ یعدل صیام کل یوم منہا بصیام سنۃ الخ"۔
اس روایت کو امام ترمذیؒ نے اگرچہ غریب قرار دیا ہے لیکن ہماری مذکورہ روایات سے اس کی تائید ہو جاتی ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

اور خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان ایام میں روزے رکھنا ثابت ہے[1]، لہذا حضرت عائشہؓ کی روایت باب میں تاویل ضروری ہے اور وہ یہ ہو سکتی ہے کہ حضرت عائشہؓ کی نوبت (باری) میں یہ عشرہ واقع نہ ہوا ہو اور اگر واقع بھی ہوا ہو تو اس دفعہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عشرہ میں روزے نہ رکھے ہوں اسی لئے حضرت عائشہؓ روایت کر دیا " مارأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم صائماً فی العشر قط " واللہ اعلم (ازمرتب)

بَابُ[2] مَا جَاءَ فِي صِيَامِ سِتَّةِ أَيَّامٍ مِنْ شَوَّالٍ

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : من صام رمضان ثم أتبعه بست من شوّال، فذلك صيام الدهر[3]: اس حدیث سے استدلال کر کے امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور داؤد ظاہریؒ کہتے ہیں کہ شش عید کے روزے مستحب ہیں[4]۔

اس کے برعکس امام مالکؒ ان روزوں کی کراہت کے قائل ہیں[5]، امام ابوحنیفہؒ کی طرف بھی یہی قول منسوب[6] ہے، نیز امام ابویوسفؒ سے بھی ان روزوں کی کراہت منقول ہے بشرطیکہ

---

[1] کما فی روایۃ ہنیدۃ بن خالد عن امرأتہ عن بعض أزواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم قالت : کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصوم تسع ذی الحجۃ الخ " سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۳۶) باب فی صوم العشر ـــ نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۸) کیف یصوم ثلاثۃ أیام من کل شہر ۱۲ مرتب

[2] شرح باب از مرتب ۱۲

[3] حدیث باب سے متعلق کچھ تشریح " باب ما جاء فی صوم الاربعاء والخمیس " کے تحت گذر چکی ہے ۱۲ م

[4] کما فی " شرح النووی علی صحیح مسلم " (ج ۱ ص ۳۶۹) باب استحباب صوم ستۃ أیام من شوّال اتباعاً لرمضان، و " المغنی " لابن قدامۃؒ (ج ۳ ص ۱۷۲ و ۱۷۳) مسألۃ : ومن صام شہر رمضان وأتبعہ بست من شوّال الخ ۱۲ مرتب

[5] کما فی الموطأ للإمام مالک (ص ۲۵۶، جامع الصیام) " قال یحیی : سمعت مالکاً یقول فی صیام ستۃ أیام بعد الفطر من رمضان أنہ لم یر أحداً من اہل العلم والفقہ یصومہا، ولم یبلغنی ذلک عن أحد من السلف وأن أہل العلم یکرہون ذلک ویخافون بدعتہ وأن یلحق برمضان ما لیس منہ أہل الجہالۃ والجفاء لو رأوا فی ذلک رخصۃ عند أہل العلم ورأوہم یعملون ذلک اھ " ۱۲ مرتب

[6] کما فی " البحر الرائق " (ج ۲ ص ۲۵۸) کتاب الصوم ـــ و " شرح النووی علی صحیح مسلم " (ج ۱ ص ۳۶۹) باب استحباب صوم ستۃ أیام الخ

یہ روزے پے درپے رکھے جائیں۔[۱]

لیکن علامہ قاسم بن قطلوبغاؒ نے اپنے رسالہ "تحریر الأقوال فی صوم الستّ من شوّال" میں ثابت کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا مسلک بھی امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے مطابق ان روزوں کے استحباب کا ہے۔[۲]

پھر شش عید کے روزوں کی نفسِ فضیلت پر متفق ہونے کے بعد حنفیہ میں اختلاف ہے کہ یہ روزے پے درپے رکھنا افضل ہے یا تفریق کے ساتھ؟ امام ابویوسفؒ تفریق کو راجح قرار دیتے ہیں، جبکہ بعض احناف نے پے درپے رکھنے کو افضل قرار دیا ہے۔[۳] واللہ اعلم

(از مرتب)

---

[۱] کما فی "البحر" (ج ۲ ص ۲۵۸) کتاب الصوم ۱۲ مرتب

[۲] کما فی "ردالمحتار" (أی الشامی ـ ج ۲ ص ۱۲۵) مطلب فی صوم الستّ من شوال تحت مطلب فی الکلام علی النذر، چنانچہ متأخرین کا مسلک بھی ان روزوں کے جواز و استحباب کا ہے، صاحب "بحر" فرماتے ہیں "لکن عامۃ المتأخرین لم یروا بہ بأساً" (ج ۲ ص ۲۵۸) کتاب الصوم۔

اور علامہ شامیؒ لکھتے ہیں "قال صاحب "الھدایۃ" فی کتابہ "التجنیس" أن صوم الستۃ بعد الفطر متتابعۃ منھم من کرہہ، والمختار أنہ لا بأس بہ، لأن الکراہۃ إنما کانت لأنہ لا یؤمن من أن یعدّ ذلک من رمضان فیکون تشبیھا بالنصاری والآن زال ذلک المعنی اھ ومثلہ فی "کتاب النوازل" لأبی اللیث و"الواقعات" للحسام الشھید و"المحیط" البرھانی و"الذخیرۃ"، وفی "الغایۃ" عن الحسن بن زیاد أنہ کان لا یری بصومھا بأساً ویقول: کفی بیوم الفطر مفرقاً بینھن وبین رمضان اھ وفیھا أیضاً: عامۃ المتأخرین لم یروا بہ بأساً" ردالمحتار (ج ۲ ص ۱۲۵) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

[۳] دیکھئے شامی (ج ۲ ص ۱۲۵) اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۲۱ و ص ۱۲۲)۔

استاذ محترم دام اقبالہم نے پے درپے رکھنے کو راجح قرار دیا ہے، جس کا قرینہ یہ ہے کہ امام ترمذیؒ اسی باب میں فرماتے ہیں "قال ابن المبارک ویروی فی بعض الحدیث: "ویلحق ھذا الصیام برمضان" واختار ابن المبارک أن تکون ستۃ أیام من أوّل الشھر وقد روی عن ابن المبارک أنہ قال: إن صام ستۃ أیام من شوال متفرقاً فھو جائز" ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۴) ۱۲ مرتب

٭٭٭٭٭

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ ثَلَاثَةٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ

عهد إلیّ رسول الله صلی الله علیه وسلم ثلاثة أن لا أنام إلا علی وتر وصوم ثلاثة أیام من کل شهر الخ" علامہ بنوریؒ اس باب کے تحت لکھتے ہیں:
ولها عشرة صور ذکرها الحافظ فی "الفتح" وإلی کل ذهب ذاهب"
حافظ ابن حجرؒ نے یہ دس صورتیں ایام بیض کی تعیین کے بارے میں لکھی ہیں جو درج ذیل ہیں:

① ان تین روزوں کے لئے خاص ایام کو متعین کرنا مکروہ ہے۔ یہ قول امام مالکؒ سے مروی ہے۔
② ایام بیض کا مصداق مہینہ کے شروع کے تین دن ہیں قاله الحسن البصریؒ۔
③ ایام بیض سے مراد مہینہ کی بارھویں، تیرھویں اور چودھویں تاریخ ہے۔
④ ان سے مراد مہینہ کی تیرھویں، چودھویں اور پندرھویں تاریخ ہے۔
⑤ مہینہ کے سب سے پہلے ہفتہ، اتوار اور پیر اور اگلے مہینہ کے سب سے پہلے منگل بدھ اور جمعرات کے ایام، اسی طرح اگلے ماہ پھر مہینہ کے سب سے پہلے ہفتہ، اتوار اور پیر، وھکذا، یہ قول حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔

---

۱ شرح باب از مرتب ۱۲

۲ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۲۳ و ۱۲۴) ۱۲ م

۳ علامہ ابن الاثیر جزریؒ لکھتے ہیں: "الأیام البیض من کل شهر ثالث عشر ورابع عشر وخامس عشر فسمیت بیضا لأن لیالیها بیض لطلوع القمر فیها من أولها إلی آخرها ولا بد من حذف مضاف تقدیره: أیام اللیالی البیض۔ جامع الأصول (ج ۶ ص ۳۲۶) النوع الثامن فی أیام البیض تحت رقم ۴۴۷۳ ـــ مزید تشریح کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۱۹۶) باب صیام البیض الخ ۱۲ مرتب

۴ چنانچہ وہ فرماتے ہیں" قال شیخنا العلامة عمر بن رسلان البلقینیؒ فی شرح الترمذی: حاصل الخلاف فی تعیین البیض تسعة أقوال" حافظؒ نو اقوال ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں" قلت: بقی قول آخر" پھر آگے انہوں نے دسواں قول بھی ذکر کیا ہے، دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۱۹۸) باب صیام البیض ثلث عشرة واربع عشرة وخمس عشرة ۱۲ مرتب

⑥ پہلی جمعرات، اس کے بعد والا پیر، اور اس کے بعد والی جمعرات۔

⑦ پہلا پیر، پھر جمعرات، پھر پیر۔

⑧ پہلی، دسویں اور بیسویں تاریخ، یہ حضرت ابو الدرداءؓ سے مروی ہے۔

⑨ اوّل کلّ عشر، یعنی پہلی، گیارھویں اور اکیسویں تاریخ، یہ ابن شعبان مالکیؒ سے مروی ہے۔

⑩ مہینہ کے آخری تین دن، یہ ابراہیم نخعیؒ کا قول ہے۔

ان تمام صورتوں میں "صوم ثلاثۃ ایام" کی فضیلت حاصل ہو جائے گی یعنی ایسا شخص صائم الدہر سمجھا جائے گا۔

پھر "صوم ثلاثۃ ایام" والی احادیث کے اطلاق اور ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ ان کی فضیلت صرف انہی مذکورہ صورتوں میں منحصر نہ ہو بلکہ ان کی ہر ممکنہ صورت میں یہ فضیلت حاصل ہو جائے البتہ افضل یہی ہے کہ یہ تین روزے ایام البیض[1] میں رکھے جائیں تاکہ "صوم ثلاثۃ ایام" والی روایات[2] پر بھی عمل ہو جائے اور ایام بیض کی فضیلت سے متعلقہ روایات[3] پر بھی۔

---

[1] راجح یہی ہے کہ ایام بیض سے مہینہ کی تیرھویں، چودھویں اور پندرھویں تاریخ مراد ہے احادیث سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے شاید یہی وجہ ہے کہ امام بخاریؒ نے بھی باب صیام البیض ثلاث عشرۃ واربع عشرۃ و خمس عشرۃ" کے الفاظ سے باب قائم کیا ہے، دیکھئے صحیح بخاری (ج۱ ص۲۶۶) ـــــ نیز ابن الاثیر جزریؒ کی تحقیق بھی اسی کے مطابق ہے کما بیّنّ فیما سبق ۱۲ مرتب

[2] اس قسم کی بعض روایات ترمذی میں اسی باب میں مذکور ہیں، مزید روایات کے لئے دیکھئے سنن نسائی (ج۱ ص۳۲۷ و ص۳۲۸) صوم ثلاثۃ ایام من الشہر، اور "الترغیب والترہیب" (ج۲ ص۱۲۰ تا ص۱۲۳) الترغیب فی صوم ثلاثۃ ایام من کل شہر سیما الأیام البیض ۱۲ مرتب

[3] مثلاً ابن الحوتکیہؒ کی روایت ہے "قال قال أبی: جاء أعرابی إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ومعہ أرنب قد شواہا وخبز فوضعہا بین یدی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم قال: إنی وجدتہا تدمی، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لأصحابہ لا یضر، کلوا، وقال للأعرابی: کل، قال: إنی صائم، قال: صوم ماذا؟ قال: صوم ثلاثۃ ایام من الشہر، قال إن کنت صائماً فعلیک بالغر البیض ثلاث عشرۃ وأربع عشرۃ وخمس عشرۃ" سنن نسائی (ج۱ ص۳۲۹) کیف یصوم ثلاثۃ ایام من کل شہر الخ ـــــ مزید روایات کیلئے دیکھئے جامع الاصول (ج۶ ص۳۲۵ تا ۳۲۹) ... ۱۲ مرتب

عن ابی ذر قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من صام من کل شھر ثلاثۃ ایام فذلک صیام الدھر فأنزل اللہ تبارک وتعالیٰ تصدیق ذلک فی کتابہ " مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا " الیوم بعشرۃ ایام:

کبھی ایسا ہوا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی حکم ارشاد فرمایا اس کی تائید میں باری تعالیٰ نے آیت نازل فرمادی، اور کبھی ایسا ہوا کہ آپ نے کسی شخص کے سامنے آیت پڑھی اور وہ یہ سمجھ گیا کہ یہ آیت ابھی نازل ہوئی ہے ـــ یہاں حدیثِ باب میں بھی دونوں احتمال موجود ہیں۔

سنن نسائیؒ کی روایت سے دوسرے احتمال کی تائید ہوتی ہے" عن ابی ذرؓ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من صام ثلاثۃ ایام من الشھر فقد صام الدھر کلہ، ثم قال: صدق اللہ فی کتابہ: " مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا " واللہ اعلم[1] (از مرتب عفی عنہ)

بَابُ[2] مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الصَّوْمِ

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إِنَّ رَبَّكُمْ يقول: كل حسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف، والصوم لی وأنا أجزی به " یہ حدیثِ قدسی ہے، یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ "والصوم لی" کا کیا مطلب ہے اور صوم کی کیا خصوصیت ہے کہ اس کی نسبت باری تعالیٰ نے اپنی طرف فرمائی، ورنہ دوسری عبادات بھی تو اللہ تعالیٰ ہی کے لئے ہیں؟ نیز یہ بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ " وأنا أجزی به " کس لئے کہا گیا جبکہ ہر قسم کی عبادات کی جزاء باری تعالیٰ ہی دیں گے؟ اس کی متعدد توجیہات کی گئی ہیں:

① روزہ ایک ایسی عبادت ہے جس میں ریاء کا دخل نہیں جبکہ اس کے مقابلہ میں دوسری تمام عبادات ِ ظاہرہ میں ریاء کا خطرہ ہے، حکاہ المازریؒ ونقلہ عیاضؒ عن أبی عبیدؒ، اس لئے بطورِ خاص اس کی نسبت باری تعالیٰ نے اپنی طرف فرمائی۔

② " أنا أجزی به " کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ثواب کی مقدار اور اس کی وجہ سے

---

[1] (ج ۱ ص ۳۲۷) صوم ثلاثۃ ایام من الشہر ۱۲م

[2] شرحِ باب از مرتب ۱۲

ہونے والی تضعیفِ حسنات کو میں ہی جاننے والا ہوں جبکہ دوسری عبادات ایسی ہیں جن کی جزار کا باری تعالیٰ کے بعض بندوں کو بھی علم ہے گویا روزے کی جزار بھی باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے اور اس کی مقدار کا علم بھی، حکاہ ابو عبیدؒ عن ابن عیینۃؒ۔

③ "الصوم لی" کا مطلب یہ ہے کہ "الصوم أحب العبادات إلیّ والمقدم عندی"۔

④ "الصوم لی" میں نسبت تعظیم کے لئے ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے "بیت اللہ" اگرچہ تمام گھر باری تعالیٰ ہی کے ہیں۔

⑤ طعام اور دوسری شہوات سے استغنار صفات باری تعالیٰ میں سے ہے، جب بندہ روزہ رکھتا ہے اور مفطراتِ ثلاثہ سے بچتا ہے تو ان صفات کی وجہ سے بندہ کو باری تعالیٰ سے خصوصی قرب حاصل ہو جاتا ہے، چونکہ روزہ اس قرب کا ذریعہ ہوتا ہے اس لئے فرمادیا گیا "الصوم لی" یعنی "الصّوم سبب التقرّب إلیّ"۔

⑥ اکل و شرب سے استغنار اور بے نیازی صفاتِ ملائکہ میں سے ہے، جو خدا کی مقرب مخلوق ہے، مؤمن جب روزہ رکھتا ہے تو وہ ملائکہ کے مشابہ ہونے کی بنا پر باری تعالیٰ کا مقرب ہو جاتا ہے۔

⑦ روزہ ایک ایسی عبادت ہے جو باری تعالیٰ کے لئے خاص ہے اور اس میں بندہ کیلئے کسی قسم کا کوئی حظ نہیں قالہ الخطابیؒ، ھکذا نقلہ عیاضؒ وغیرہ۔

⑧ روزہ ایک ایسی عبادت ہے جو کسی غیر اللہ کے حق میں نہ کی گئی ہے نہ کی جاتی ہے، بخلاف الصّلوٰۃ والصدقۃ والطواف ونحو ذٰلک۔

⑨ روزہ کے سوا جتنی عبادات ہیں وہ قیامت کے دن کفارہ بنیں گی اور ان کے ذریعہ بندوں کے واجب الادا حقوق چکائے جائیں گے، یہاں تک کہ یہ تمام عبادات ختم ہو جائیں گی اور صرف روزہ باقی رہ جائے گا اس وقت روزہ کو بقیہ واجب الادا حقوق کا کفّارہ نہیں بنایا جائے گا بلکہ باری تعالیٰ اصحابِ حقوق کو اپنی جانب سے بدلہ عطا فرمادیں گے اور اس کو روزہ کے بدلہ میں جنت میں داخل کر دیا جائے گا، اسی لئے فرمایا گیا "الصوم لی و أنا أجزی بہ"۔

⑩ روزہ ایک ایسی مخفی عبادت ہے جس پر سوائے باری تعالیٰ کے کوئی مطلع نہیں ہوتا یہاں تک کہ وہ فرشتوں سے بھی مخفی رہتا ہے اور "کراماً کاتبین" کے لکھنے میں بھی نہیں آتا[1]

---

[1] مذکورہ تمام توجیہات اور ان سے متعلقہ مزید تفصیل کیلئے دیکھئے "فتح الباری" (ج ۴ ص ۹۱ تا ص ۹۴) باب فضل الصوم ۱۲ مرتب

پھر " أنا أجزی بہ " کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ روزہ کی جزاء بلا واسطہ ملائک ہم خود دیں گے جبکہ دوسری تمام عبادات کی جزاء میں فرشتوں کا واسطہ ہوگا [1]

والصوم جُنّۃ من النّار " یعنی روزہ مومن کے لئے ڈھال بن جائے گا اور عذابِ نار سے بچاؤ کا ذریعہ ہوگا حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں [2] کہ میں یہ سمجھتا تھا کہ روزہ قیامت کے دن حقیقۃً ڈھال کی صورت میں ہوگا اور صائم کے لئے بچاؤ ہوگا پھر مجھے اپنی اس رائے کی تائید میں ایک روایت بھی مل گئی جو صحیح ابن حبّان میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے جس میں احوالِ برزخ کا بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے " فإذا کان مؤمناً کانت الصلاۃ عند رأسہ و الزکوٰۃ عن یمینہ والصوم عن شمالہ وفعل المعروف من قبل رجلیہ فیقال لہ : اجلس ، فیجلس [3] الخ "

ولخلوف [4] فم الصائم أطیب عند اللہ من ریح المسک [5] " اس کی تشریح پیچھے " باب ماجاء فی السواک للصائم " کے تحت گذر چکی ہے ۔

وإن جھل علی أحدکم جاھل وھو صائم فلیقل : إنی صائم : حافظ زین الدین عراقیؒ فرماتے ہیں کہ اس جملہ کے مطلب کے بارے میں علماء کے تین اقوال ہیں :

ایک یہ کہ روزہ دار اپنی زبان سے کہے " إنی صائم " حتی یعلم من یجھل انہ

---

[1] یہ توجیہ حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ نے بیان فرمائی ہے ۔ دیکھئے دعوات عبدیت جلد ہفتم کا تیسرا وعظ " الصوم " ـــــ ۱۲ مرتب

[2] کما فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳۰) ۱۲ م

[3] فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸۸) کتاب الجنائز ، باب ماجاء فی عذاب القبر ۔ نیز صحیح ابن خزیمہ میں حضرت عثمان ابن ابی العاصؓ سے مروی ہے " قال : سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول : الصیام جُنّۃ من النّار کجُنّۃ أحدکم من القتال الخ الترغیب والترہیب (ج ۲ ص ۸۳ ، رقم ۱۳) الترغیب فی الصوم مطلقاً وماجاء

[4] اس لفظ سے متعلق مفصل تحقیق کے لئے دیکھئے عمدۃ القاریؒ للعینیؒ (ج ۱۰ ص ۲۵۸) باب فضل الصوم ۱۲ م

[5] اختلف فی کون الخلوف أطیب عند اللہ من ریح المسک مع أنہ سبحانہ وتعالیٰ منزہ عن استطابۃ الروائح إذ ذاک من صفات الحیوان ومع أنہ یعلم الشیٔ علی ما ھو علیہ علی أوجہ ـــ راجع لتفصیل الوجوہ فتح الباری (ج ۴ ص ۹۰) باب فضل الصوم ۱۲ م

معتصد بالصیام عن اللغو والرفث والجھل)۔

دوسرا قول یہ ہے کہ یہ بات وہ اپنے دل میں کہے اور اُسے سمجھائے کہ جہالت کا جواب جہالت سے دیکر مجھے اپنے روزہ کو خراب نہ کرنا چاہئے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ فرض روزہ میں زبان سے کہنا چاہئے اور نفلی روزہ میں دل میں۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک حدیث کو دونوں معانی پر محمول کیا جائے گا یعنی صائم کو یہ بات اپنی زبان سے بھی کہنی چاہئے اور اپنے دل سے بھی[1] واللہ اعلم

(از مرتب عفی عنہ)

بَابُ مَاجَاءَ فِي صَوْمِ الدَّهْرِ

عن أبي قتادة قال: قيل: يارسول الله! كيف بمن صام الدهر؟

صوم الدہر کے تین مفہوم ہیں:

① پورے سال روزے رکھنا، جس میں ایام منہیہ بھی داخل ہوں، یہ باتفاق ناجائز ہے۔

② ایامِ منہیہ کو چھوڑ کر سال کے باقی تمام دنوں میں روزے رکھنا، یہ جمہور کے نزدیک جائز ہے لیکن خلافِ اولیٰ ہے[2]۔

---

[1] یہ تمام تفصیل عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۵۸) باب فضل الصوم سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

[2] قال القاضی وغیرہ: وذہب جماہیر العلماء إلی جوازہ (ای صوم الدہر) إذا لم یصم الأیام المنہی عنہا وہی العیدان والتشریق ومذہب الشافعیؒ أن سرد الصیام إذا أفطر العیدین والتشریق لا کراہۃ فیہ بل ہو مستحب، بشرط أن لا یلحقہ بہ ضرر ولا یفوت حقاً فإن تضرر أو فوت حقاً فمکروہ، کذا فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۵) باب النہی عن صوم الدہر لمن تضرر بہ الخ، وراجعہ لدلائل الشافعیۃ۔

اسحاق بن راہویہؒ، ظاہریہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کے نزدیک ایام منہیہ کو چھوڑ کر بھی صوم دہر مکروہ ہے بلکہ ابن حزمؒ کے نزدیک تو حرام ہے۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۱۹۳) باب حق الأہل فی الصوم۔ اور "المغنی" (ج ۳ ص ۱۶۷) فی بحث صوم الدہر۔ امام ابو یوسفؒ سے بھی اس کی کراہت منقول ہے۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۷۹) کتاب الصوم، فصل وأما شرائطہا فنوعان ۱۲ مرتب عفی عنہ

(۳) صوم داؤد علیہ السلام یعنی ایک دن روزہ رکھنا اور ایک دن افطار کرنا، یہ باتفاق افضل[1] اور مستحب ہے۔[2]

قال : لا صام ولا أفطر أو (قال) لم یصم ولم یفطر[3] ایسے[4] شخص کا عدم افطار تو ظاہر ہے ہی، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ " لا صام " کا کیا مطلب ہے؟ اس کی کئی توجیہیں کی گئی ہیں۔

ایک یہ کہ یہ حدیث اپنی حقیقت پر محمول ہے یعنی شریعت کی جانب سے صائم الدہر پر عدم صیام کا حکم جب لگے گا جب وہ ایام منہی عنہا میں بھی روزے رکھے، لیکن اگر کوئی شخص ان ایام خمسہ میں افطار کرے تو اس کے حق میں یہ کراہت نہ ہوگی، نقلہ الترمذی وقال : ھکذا روی عن مالک وھو قول الشافعی قال احمد واسحاق نحواً من ھذا۔ اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ نہی ایام خمسہ منہی عنہا کی وجہ سے ہے۔[5]

دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ "لا صام" کا حکم اس شخص کے لئے ہے جس کو مسلسل روزے رکھنے سے کمزوری اور ضرر کے لاحق ہونے کا اندیشہ ہو یا اس کے روزے رکھنے سے کسی کے حق میں کمی آتی ہو۔

تیسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ دائمی روزہ رکھنے سے روزہ کا مقصود جو ریاضت کسرِ نفس

---

[1] کما فی روایۃ عبداللہ بن عمرو فی الباب الآتی (باب ماجاء فی سرد الصیام) قال : قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : افضل الصوم صوم اخی داؤد، کان یصوم یوماً ویفطر یوماً" (ج۱ ص۱۲۶) ۱۲ م

[2] یہ تفصیل معارف السنن (ج۶ ص۱۳۲) اور اُن شروح حدیث سے ماخوذ ہے جن کے حوالے ابھی لکھے جا چکے ہیں، مزید تشریح کے لئے بھی انہی کتب کی مراجعت کی جائے ۱۲ مرتب

[3] مسلم میں حضرت عبداللہ بن عمرو کے واقعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں" لا صام من صام الأبد (ج۱ ص۳۶۶) باب النہی عن صوم الدہر ۱۲ مرتب

[4] یہاں سے آخر باب تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲

[5] لیکن علامہ بنوری اس توجیہ کے بارے میں فرماتے ہیں" وھو غیر صحیح . فإن الصیام المنہیۃ خارجۃ عن حدیث الباب وکرہت تحریماً بلا خلاف" معارف السنن (ج۶ ص۱۳۴) ۱۲ م

÷ ÷ ÷

ہے حاصل نہ ہوگا، وجہ یہ ہے کہ جب کسی کام کی عادت ہوجاتی ہے تو اس میں کلفت ومشقت باقی نہیں رہتی[1] واللہ اعلم۔

صومِ وصال اور صومِ دہر میں فرق

بعض حضرات صومِ دہر اور صومِ وصال میں کوئی فرق نہیں کرتے اور صومِ وصال کا مطلب بھی وہی بتاتے ہیں جو صومِ دہر کا ہے یعنی سال کے تمام دنوں میں روزے رکھے جائیں اور راتوں کو افطار کیا جائے[2]

لیکن راجح یہ ہے کہ ان دونوں کی حقیقتیں مختلف ہیں، چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں "هما حقيقتان مختلفتان، فإن من صام يومين أو أكثر ولم يفطر ليلتهما فهو مواصل وليس هذا صوم الدهر، ومن صام عمره وأفطر جميع لياليه فهو صائم الدهر وليس بمواصل"[3]

بَابُ مَا جَاءَ فِي سَرْدِ الصَّوْمِ[4]

اس باب سے امام ترمذیؒ کا مقصد "سردِ صوم" (پے در پے روزے رکھنا) اور "صومِ دہر" میں عدم تلازم کو بیان کرنا ہے۔

عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه سئل عن صوم النبي صلى الله عليه وسلم قال: كان يصوم من الشهر حتى يرى أنه لا يريد أن يفطر، ويفطر حتى يرى أنه

---

[1] یہ تمام تفصیل عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۹۲، باب حق الأہل فی الصوم) سے ماخوذ ہے، نیز دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۵) باب النہی عن صوم الدہر ۱۲ م

[2] چنانچہ "فتاوی عالمگیریہ" میں ہے "ویکرہ صوم الوصال وہو أن یصوم السنۃ کلہا ولا یفطر فی الأیام المنہی عنہا" (ج ۱ ص ۲۰۱) الباب الثالث فیما یکرہ للصائم وما لا یکرہ۔ نیز دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۷۹) کتاب الصوم، فصل وأما شرائطہا فنوعان۔ البتہ بدائع میں راجح قول بھی جو متن میں آرہا ہے مذکور ہے۔ چنانچہ علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں "فسّر ابو یوسفؒ ومحمدؒ رحمہما اللہ الوصال بصوم یومین ...

[3] عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۹۰) باب صوم الدہر ۱۲ م [4] شرح باب از مرتب ۱۲

[5] سَرَدَ (ن ض) سَرْدًا سِرَادًا سَرَدًا: الصَّوْمَ: پے در پے روزے رکھنا ۱۲ م

لا یرید أن یصوم منه شیئا فکنت لا تشاء أن تراہ من اللیل مصلیاً إلا رأیته مصلیاً ولا نائماً إلا رأیته نائماً" مطلب یہ ہے کہ آپ پے در پے روزے بھی رکھتے تھے اور بسا اوقات مسلسل افطار بھی کرتے تھے، اسی طرح رات کو آپ نماز بھی پڑھتے تھے اور سوتے بھی تھے، چنانچہ دیکھنے والے کے لئے آپ کو صیام وافطار اور قیام ونیام ہر حال میں دیکھنا ممکن تھا۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افضل الصوم صوم أخی داؤد، کان یصوم یوماً ویفطر یوماً ولا یفر إذا لاقی" آخری جملہ (لا یفر الخ) غالباً نفلی روزوں کی دوسری صورتوں کے مقابلہ میں افضلیت صوم داؤدی کی وجہ بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے، اس لئے کہ صوم دہر سے ضعف کا احتمال ہے اور ضعف کی وجہ سے جہاد میں کمزوری ہوگی لہٰذا روزے موافق سنت رکھنے چاہئیں تاکہ جہاد جیسی عظیم عبادت سے محرومی بھی نہ ہو اور ایک دن چھوڑ کر دوسرے دن روزہ رکھنے سے جہاد نفس بھی متحقق ہو جائے جیسا کہ سیدنا حضرت داؤد علیہ السلام کی سنت بھی یہی تھی۔ واللہ اعلم۔ (از مرتب)

بَابُ[1] مَا جَاءَ فِی کَرَاهِیَةِ الصَّوْمِ یَوْمَ الْفِطْرِ وَیَوْمَ النَّحْرِ

نهی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن صیامین، صیام یوم الأضحی ویوم الفطر" یوم الفطر میں روزہ کی ممانعت اس لئے ہے کہ یہ مسلمانوں کی عید ہے اور رمضان کے ختم ہونے پر افطار کا دن بھی ہے[2] جبکہ عید الاضحیٰ نیز دوسرے ایام تشریق میں روزوں کی ممانعت

---

[1] شرح باب از مرتب ۱۲

[2] چنانچہ اسی باب میں حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کی روایت موجود ہے قال: شہدت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ فی یوم نحر بدأ بالصلاۃ قبل الخطبة ثم قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینهی عن صوم ہذین الیومین، أما یوم الفطر ففطرکم من صومکم وعید للمسلمین وأما یوم الأضحیٰ فکلوا من لحم نسککم ۱۲ مرتب

اس لئے ہے کہ یہ ایام حق تعالیٰ کی جانب سے اپنے مسلمان بندوں کی ضیافت کے دن ہیں[۱] اور روزے رکھنے سے اس ضیافت سے اعراض لازم آتا ہے جو یقیناً ناشکری اور محرومی کی بات ہے[۲] واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ صَوْمِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : یوم عرفۃ[۴] ویوم النحر وایام

---

[۱] چنانچہ نبیشہ ہذلیؓ سے مروی ہے " قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : أیام التشریق أیام أکل وشرب" نیز کعب بن مالک اپنے والد سے نقل کرتے ہیں " أنہ حدثہ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعثہ واوس بن الحدثان ایام التشریق ، فنادی أنہ لا یدخل الجنۃ إلا مؤمن وأیام منی أیام أکل وشرب " صحیح مسلم (ج۱ص ۳۶۰ باب تحریم صوم أیام التشریق وبیان أنہا أیام أکل وشرب ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۲] پھر اگر کوئی شخص یوم الفطر یا یوم الاضحیٰ کے روزہ کی نذر مان لے یا کسی متعین دن کے روزہ کی نذر مان لے اور وہ متعین دن اتفاقاً یوم الفطر یا یوم الاضحیٰ میں آجائے تو اس کا کیا حکم ہوگا ؟ نیز افعال شرعیہ نہی کے وارد ہونے کے بعد معتبر و مشروع رہتے ہیں یا نہیں ؟ ان کی تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج۴ ص ۲۰۸ و ۲۰۹) باب صوم یوم الفطر ۔ وعمدۃ القاری (ج۱۱ص ۱۰۹ و ۱۱۰) باب صوم یوم الفطر ، اور معارف السنن (ج۶ ص ۱۲۸ تا ۱۳۲) ۱۲ مرتب

[۳] ویقال لہا : الأیام المعدودات وأیام منی وہی الحادی عشر والثانی عشر والثالث عشر من ذی الحجۃ وسمیت أیام التشریق لأن لحوم الأضاحی تشرق فیہا ای تنشر فی الشمس ، واضافتہا إلی منی لأن الحاج فیہا فی منی ، وقیل : لأن الہدی لا ینحر حتی تشرق الشمس ، وقیل لأن صلاۃ العید عند شروق الشمس اول یوم منہا فصارت ہذہ الأیام تبعاً لیوم النحر وہذا یعضد قول من یقول یوم النحر منہا ، وقال ابو حنیفۃ : التشریق التکبیر دبر الصلوۃ ، واختلفوا فی تعیین أیام التشریق والأصح أنہا ثلاثۃ أیام بعد یوم النحر ، وقال بعضہم : بل أیام النحر ، وعند ابی حنیفۃ ومالک وأحمد لا یدخل فیہا الیوم الثالث بعد یوم النحر ۔ کذا فی عمدۃ القاری (ج۱۱ ص ۱۱۳) باب صیام ایام التشریق ۱۲ مرتب

[۴] قال ابن عبد البر فی التمہید : لا یوجد ذکر عرفۃ فی غیر ہذا الحدیث ، قال العراقی : وبہ اشکال ، وہی أیام أکل وشرب ویوم عرفۃ لیس کذلک ، قال : ویجاب بوجہین : الأول أنہ یفضل علی أیام التشریق فقط أو علیہا مع یوم النحر دون عرفۃ ۔ الثانی : ما قالہ فی حجۃ الوداع أو قال بحق الحاج ۔ لأن الأفضل فی حقہ الافطار یوم عرفۃ ، وأما تسمیتہ عیداً فلا مانع منہ اھ ۔ کذا فی قوت المغتذی ــــ انظر معارف السنن (ج۶ ص ۱۶۱) ۱۲ مرتب

التشريق عيدنا أهل الإسلام وهي أيام أكل وشرب» ایام تشریق کے روزوں کے بارے میں متعدد اقوال ہیں[2]

ایک یہ کہ ان ایام میں روزے رکھنا مطلقاً ممنوع ہے، امام ابوحنیفہؒ کا یہی مسلک ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، امام شافعیؒ کا قول جدید بھی یہی ہے اکثر شافعیہ کے نزدیک فتوٰی بھی اسی قول پر ہے، حسن بصریؒ، عطاءؒ، لیث بن سعدؒ کا بھی یہی مسلک ہے، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے بھی یہی منقول ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ ان ایام میں روزے مطلقاً جائز ہیں، شافعیہ میں سے ابواسحاق مروزیؒ اسی کے قائل ہیں، ابن المنذرؒ نے حضرت زبیر بن العوامؓ اور حضرت ابوطلحہؓ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے، وحكاه ابن عبد البرؒ عن بعض أهل العلم أيضًا۔

تیسرا قول یہ ہے کہ اس متمتع کے لئے ان دنوں میں روزے رکھنا جائز ہے جس کو "ھدی" میسر نہ ہو اور ایام تشریق سے پہلے اس نے عشرۂ ذی الحجہ میں وہ تین روزے بھی نہ رکھے ہوں جو (بعد کے سات روزوں کے ساتھ مل کر) دم تمتع کا بدل ہوتے ہیں۔ امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کا یہی مسلک ہے، امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے (لیکن مزنیؒ کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے اس قول سے رجوع کرلیا تھا) امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، عروہؒ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کا مسلک بھی یہی ہے۔

مختصر یہ کہ بعض حضرات کے نزدیک ان ایام میں روزوں کا مطلقاً جواز ہے جبکہ بعض حضرات کے نزدیک صرف دم تمتع کے روزوں کا جواز ہے، ان کے بالمقابل حضرات حنفیہ ان ایام میں روزوں کے مطلقاً عدم جواز کے قائل ہیں۔

قائلین جواز کا استدلال حضرت عائشہؓ کے عمل سے ہے "عن[2] هشام أخبرني أبي

---

[1] علامہ عینیؒ نے اس بارے میں نو اقوال ذکر کئے ہیں، من يرد التفصيل فليراجع العمدة (ج ۱۱ ص ۱۱۳) باب صيام أيام التشريق ۱۲ مرتب

[2] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صيام أيام التشريق ۱۲ م

کانت عائشۃ تصوم أیّام منی وکان ابوہ[1] یصومھا " نیز حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے " قالا لم یُرخّص فی أیّام التشریق أن یُصمن إلّا لمن لم یجد الھدی[2] "

حنفیہ کا استدلال احادیثِ نہی سے ہے[3] جو مطلق اور عام ہیں اور جن میں متمتّع وغیرہ کی کوئی تخصیص نہیں، اور جہاں تک حضرت عائشہؓ وغیرہ کے عمل کا تعلق ہے وہ ان مرفوع، قولی اور محرِّم احادیث کے مقابلہ میں حجت نہیں ہوسکتا بالخصوص جبکہ وہ مجمل اور غیر معلوم السبب ہے[4]۔ واللہ اعلم[5]

(بزیادات من المرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِی کَرَاھِیَةِ الْحِجَامَةِ لِلصَّائِمِ

عن رافع بن خدیج عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: " أفطر الحاجم والمحجوم " روزہ کی حالت میں حجامت (پچھنے لگانے یا لگوانے) کے بارے میں تین مذاہب ہیں:

---

[1] أی أبو ہشام یعنی عروۃ، بعض نسخوں میں " وکان ابوھا یصومھا " کے الفاظ آئے ہیں، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ حضرت عائشہؓ کے والد یعنی حضرت ابوبکر صدیقؓ بھی ان دنوں میں روزے رکھتے تھے، دیکھئے بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸، حاشیہ شیخ احمد علی سہارنپوریؒ رقم ۵) ۱۲ مرتب

[2] بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) - نیز بخاری ہی میں اسی مقام پر حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے " قال: الصیام لمن تمتع بالعمرۃ إلی الحج الی یوم عرفۃ، فإن لم یجد ہدیا ولم یصم، صام ایام منی " ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۳۶۳ تا ص ۳۶۵) کتاب مناسک الحج، باب المتمتع الذی لا یجد ہدیاً ولا یصوم فی العشر ۱۲ مرتب

[4] البتہ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کے قول " لم یرخّص فی ایام التشریق أن یُصمن إلّا لمن لم یجد الھدی " سے پھر بھی اعتراض واقع ہوسکتا ہے اس لئے کہ غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے یہ قول مرفوع کے درجہ میں ہوگا۔ مرتب

[5] ہذا ملخص ما فی العمدۃ للعینیؒ (ج ۱۱ ص ۱۱۴) باب صیام ایام التشریق، والفتح للحافظؒ (ج ۴ ص ۲۱۰ وص ۲۱۱)، والمغنی (ج ۳ ص ۱۶۴) مسئلۃ: قال: وفی أیام التشریق الخ، والمعارف للبنوریؒ (ج ۶ ص ۱۵۹، وص ۱۶۰) ۱۲ مرتب

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ وغیرہ کے نزدیک وہ مفسدِ صوم ہے اگرچہ ایسے شخص پر قضاء تو واجب ہے، کفارہ نہیں[۱]، ان حضرات کا استدلال حدیثِ باب سے ہے۔

امام اوزاعیؒ، حسن بصریؒ، محمد بن سیرینؒ اور مسروقؒ کے نزدیک حجامت مفسدِ صوم نہیں البتہ مکروہ ہے[۲]

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور جمہور کے نزدیک حجامت سے نہ روزہ ٹوٹتا ہے اور نہ یہ عمل مکروہ ہے[۳]

---

[۱] وعن عطاء، قال: علی من احتجم وہو صائم فی شہر رمضان القضاء والکفارۃ، وروی عن جماعۃ من الصحابۃ انہم کانوا یحتجمون لیلاً، منہم ابن عمرؓ، وابوموسیٰ الاشعریؓ وانس بن مالکؓ۔ معالم السنن للخطابی فی ذیل المختصر للمنذریؒ (ج ۳ ص ۲۴۲) باب فی الصائم یحتجم (تحت رقم ۲۲۶۶) ۱۲ مرتب

[۲] ان حضرات کا مسلک علامہ خطابیؒ نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے "وکان مسروق والحسن وابن سیرین لا یرون للصائم أن یحتجم، وکان الاوزاعی یکرہ ذلک" (حوالۂ بالا)

اس میں امام اوزاعیؒ کے مسلک کے بارے میں کراہت کی تصریح ہے جبکہ دوسرے حضرات کے بارے میں یہ تصریح نہیں، اور "لا یرون للصائم أن یحتجم" کے الفاظ سے کراہت احتجام بھی مفہوم ہوسکتی ہے اور عدمِ جوازِ احتجام بھی، علامہ خطابیؒ نے ان حضرات کے مسلک کو قائلین عدمِ جوازِ احتجام کے مسلک سے ذرا علیحدہ نقل کیا ہے جو قرینۂ کراہت ہے، لیکن ان کے مسلک کے فوراً بعد "وکان الأوزاعیؒ یکرہ ذلک" کہنا قرینۂ عدمِ کراہت ہے۔

علامہ عینیؒ نے مسروقؒ اور محمد بن سیرینؒ کو قائلینِ عدمِ جواز میں سے شمار کیا ہے۔ عمدۃ (ج ۱۱ ص ۳۹) باب

[۳] البتہ ابن رشدؒ نے بدایۃ المجتہد (ج ۱ ص ۲۱۲، الرکن الثانی وہو الإمساک) میں امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ حجامت مفطر تو نہیں البتہ مکروہ ہے، اس نقل پر تبصرہ کیلئے دیکھئے أوجز المسالک (ج ۳ ص ۲۵) حجامۃ الصائم ۱۲ مرتب

[۴] دیکھئے مختصر سنن ابی داؤد (ج ۳ ص ۲۴۳)، باب فی الصائم یحتجم۔ نیز حضرت سعد بن ابی وقاص، حسین بن علی، عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر، انس بن مالک، زید بن أرقم، ابن المسیبؒ، حضرت عائشہ اور ام سلمہ رضی اللہ عنہم سے یہی مسلک مروی ہے، نیز عطاء بن یسارؒ، قاسم بن محمدؒ، عکرمہؒ، زید بن اسلمؒ، ابراہیم نخعیؒ، سفیان ثوریؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے ــــ عینی (ج ۱۱ ص ۳۹) باب الحجامۃ والقیٔ للصائم ۱۲ مرتب

جمہور کا استدلال اگلے باب (باب ماجاء من الرخصة فی ذلك) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے " قال : احتجم[1] رسول الله صلی الله علیه وسلم و هو محرم صائم[2] " نیز پیچھے " باب ماجاء فی الصائم یذرعه القئ " کے تحت حضرت ابوسعید خدریؓ کی مرفوع روایت گزرچکی ہے " ثلاث لا یفطرن الصائم الحجامة والقئ والاحتلام[3] "

جہاں تک حدیثِ باب " أفطر الحاجم والمحجوم " کا تعلق ہے جمہور کی جانب سے اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

ایک[4] یہ کہ اس میں " أفطر " " کاد أن یفطر " کے معنی میں ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ عمل صائم کو افطار کے قریب کر دیتا ہے ، " حاجم " کو اس لئے کہ وہ خون چوستا ہے جس میں خون کے حلق میں چلے جانے کا خطرہ ہے اور " محجوم " کو اس لئے کہ اس کو حجامت کی وجہ سے بہت زیادہ ضعف طاری ہو جاتا ہے۔

اس کا دوسرا[5] جواب امام طحاویؒ نے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں " الحاجم والمحجوم " میں الف لام عہد کا ہے اور اس سے مراد دو مخصوص آدمی ہیں جو روزے میں حجامت کے دوران غیبت کر رہے تھے ان کے بارے میں آپ نے فرمایا " أفطر الحاجم والمحجوم " یعنی حاجم اور محجوم دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا ، اور روزہ ٹوٹنے سے مراد روزہ کے ثواب کا ضائع ہو جانا ہے اور اس ضیاعِ ثواب کی علت حجامت نہیں بلکہ غیبت تھی ، امام طحاویؒ نے اپنے جواب کی تائید میں ایک روایت بھی پیش کی ہے " عن أبی الأشعث الصنعانی قال : إنما

---

[1] یہ روایت صحیح بخاری میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے " أن النبی صلی الله علیه وسلم احتجم وهو محرم و احتجم وهو صائم (ج ۱ ص ۲۶۰) باب الحجامة والقئ للصائم ۱۲ م

[2] حنابلہ نے اس حدیث کے دو جواب دیئے ہیں ، ان سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۰ و ۱۷۱) باب ماجاء من الرخصة فی ذلک ۱۲ مرتب

[3] سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۹) ۱۲ م

[4] دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۳۹) باب الحجامة والقئ للصائم ، معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۴) ۱۲ م

[5] طحاوی (ج ۱ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) باب الصائم یحتجم ۱۲ م

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: أفطر الحاجم والمحجوم لأنهما كانا يغتابان" لیکن اس میں یزید بن ربیعہ دمشقیؒ ضعیف ہے[1]۔

اس کا تیسرا جواب امام شافعیؒ وغیرہ نے دیا ہے وہ یہ کہ یہ حدیث منسوخ ہے جس کی دلیل حضرت شداد بن اوسؓ کی ایک روایت ہے جو خود امام شافعیؒ نیز امام بیہقیؒ نے سند صحیح کے ساتھ ذکر کی ہے" قال: کنت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم زمن الفتح، فرأى رجلاً يحتجم لثمان عشرة خلت من شهر رمضان، فقال: — وهو آخذ بيدي — أفطر الحاجم والمحجوم[2]" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فتح مکہ کے موقعہ پر فرمایا تھا، دوسری طرف حضرت ابن عباسؓ یہ فرماتے ہیں[3]" احتجم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو محرم صائم" اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے محرم ہونے کی حالت میں حضرت ابن عباسؓ آپ کے ساتھ صرف حجۃ الوداع کے موقعہ پر رہے ہیں[4]، جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی حدیث کا واقعہ (یعنی" احتجم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] قال الشيخ البنوريؒ: ويزيد بن ربيعة ضعفه غير واحد، وقال البخاري: منكر الأحاديث، وقال النسائي: متروك، كما في " الفتح " ولكن قال أبو مسهر: كان يزيد بن ربيعة فقيهاً غير متهم، ما ننكر عليه أنه أدرك أبا الأشعث ولكن أخشى عليه سوء الحفظ والوهم. قال ابن عدي: أرجو أنه لا بأس به كما في " الميزان" كذا في المعارف (ج ۶ ص ۱۶۵) ۱۲ مرتب

[2] راجع كتاب الأم (ج ۲ ص ۱۰۸) حجامة الصائم ۱۲ مرتب

[3] اللفظ للشافعيؒ في " الأم " (ج ۲ ص ۱۰۸)۔

امام بیہقیؒ نے یہ روایت اس طرح نقل کی ہے" عن شداد بن أوس قال: مررت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم في ثمان عشرة خلت من شهر رمضان، فأبصر رجلاً يحتجم فقال: أفطر الحاجم والمحجوم" سنن کبریٰ (ج ۴ ص ۲۶۵) باب الحديث الذي روي في الإفطار بالحجامة ۱۲ مرتب

[4] ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۶ و ۱۲۷) باب ما جاء من الرخصة في ذلك ۱۲ م

[5] أوجز المسالک (ج ۳ ص ۴۶) حجامة الصائم ۱۲ م

وهو محرم صائم") حدیثِ باب سے دو سال بعد کا ہے ، لہٰذا حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ حدیث حضرت رافع بن خدیجؓ کی حدیثِ باب کے لئے ناسخ ہوگی[1]

چوتھا جواب یہ دیا گیا ہے کہ " أفطر الحاجم والمحجوم " درحقیقت ایک مشورہ ہے کہ حالتِ صوم میں حجامت نہ کی جائے کیونکہ اس عمل سے انسان کو کمزوری بہت زیادہ لاحق ہو جاتی ہے اور روزہ میں انشراح باقی نہیں رہتا۔ اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ نماز کے بارے میں فرمایا گیا " قال رسول الله صلی الله علیه وسلم يقطع الصلاة المرأة والحمار والكلب"[2] اس توجیہ کی تائید صحیح بخاری کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے " سئل انس بن مالک رضؓ أكنتم تكرهون الحجامة للصائم؟ قال: لا إلا من أجل الضعف"[3][4]

والله سبحانه وتعالى أعلم[5]

---

[1] خلاصہ یہ کہ شداد بن اوسؓ کی مذکورہ روایت میں " كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم زمن الفتح " کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ " أفطر الحاجم والمحجوم " کا جملہ آپؐ نے ۸ھ میں فتح مکہ کے موقعہ پر فرمایا تھا اور " احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم صائم " میں حضرت ابن عباسؓ حجۃ الوداع ۱۰ھ کا واقعہ بیان فرمارہے ہیں ، اس لئے لامحالہ آپ کا یہ دوسرا عمل پہلے کے لئے ناسخ ہوگا ۱۲ مرتب

[2] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۹۷) باب سترۃ المصلی الخ ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص ۲۶۰) باب الحجامۃ والقئ للصائم ۱۲ م

[4] یہ جواب مذکورہ تشریح کے ساتھ صراحۃً کسی کتاب میں نہ مل سکا ، غالباً یہ حضرت شاہ صاحب کے کلام سے ماخوذ ہے ، دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۳۹) کتاب الحج ، باب جواز الحجامۃ للمحرم اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۶ و ۱۶۷) ۱۲ مرتب

[5] حجامت للصائم سے متعلق تفصیلی مباحث کے لئے دیکھئے :

(۱) طحاوی (ج ۱ ص ۲۹۵ تا ص ۲۹۷) باب الصائم یحتجم (۲) بدایۃ المجتہد (ج ۱ ص ۲۱۲ و ۲۱۳) الرکن الثانی وھو الإمساک

(۳) عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۳۷ تا ۴۱) ، باب الحجامۃ والقئ للصائم

(۴) فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۳۷ تا ص ۲۴۰) کتاب الحج ، باب جواز الحجامۃ للمحرم

(۵) اوجز المسالک (ج ۳ ص ۴۵ و ۴۶) حجامۃ الصائم

(۶) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۲ تا ۱۷۴) باب ما جاء فی کراہیۃ الحجامۃ للصائم ، اور " باب ما جاء من الرخصۃ فی ذلک "

بَابُ[1] مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْوِصَالِ فِي الصِّيَامِ

عن أنسؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لاتواصلوا، قالوا: فإنك تواصل یارسول اللہ؟ قال: إنی لست کأحد کم۔

صومِ[2] وصال کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

ایک یہ کہ وصال مکروہ ہے[3]، امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، امام احمدؒ اور جمہور کا مسلک یہی ہے، امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، حضرت علیؓ، حضرت ابوہریرہؓ حضرت ابوسعیدؓ اور حضرت عائشہؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔

دوسرا مسلک یہ ہے کہ صومِ وصال ممنوع اور حرام ہے، امام شافعیؒ کا اصل مسلک یہی ہے (کما نص ھو فی الأم) مالکیہ میں سے ابن عربیؒ نیز اہل ظاہر بھی اسی کے قائل ہیں۔

تیسرا مسلک یہ ہے کہ جو شخص وصال پر قدرت رکھتا ہو اس کے لئے صوم وصال جائز ہے ورنہ حرام ہے، اسحاق بن راہویہؒ اور مالکیہ میں سے ابن وضاحؒ اسی کے قائل ہیں،

---

[1] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[2] جس کا مفہوم پیچھے "باب ماجاء فی صوم الدہر" کے تحت بیان کیا جاچکا ہے کہ دو یا زیادہ دن تک افطار کئے بغیر روزہ رکھنے کو صوم وصال کہا جاتا ہے، کما فسرہ الحافظ ابن الأثیر الجزریؒ وابن قدامۃ الموفقؒ والبدر العینیؒ وغیرہم، کما فی المعارف (ج ۶ ص ۱۷۵)۔

وأما وصال الصوم إلی السحر فجائز للأمۃ بلا کراہۃ لحدیث "الصحیحین" کما سبق (أی حدیث أبی سعید أنہ سمع النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لاتواصلوا، فأیکم أراد أن یواصل فلیواصل حتی السحر الخ بخاری ج ۱ ص ۲۶۳ — باب الوصال، مسلم میں یہ روایت احقر کو نہ مل سکی البتہ سنن ابی داؤد میں بھی یہ روایت آئی ہے — ج ۱ ص ۳۲۲ — باب فی الوصال — م) قال ابن تیمیہ: وہو مستحب، وہو مذہب احمدؒ واسحاق وابن المنذر وابن خزیمۃ وجماعۃ من المالکیۃ، کما فی الفتح والعمدۃ، ومن الشافعیۃ من قال: إن ہذا لیس بوصال، ولم یذکرہ الحنفیۃ لانفیاً ولا إثباتاً۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۶) ۱۲ مرتب

[3] ثم الکراہۃ للتنزیہ کما ہو المتبادر منہا وہو المصرح فی کتبنا وکتب المالکیۃ، کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۵ و ۱۷۶) ۱۲ م

نیز امام احمدؒ سے بھی یہ مسلک مروی ہے[1]

"اِن ربّی یطعمنی و یسقینی" اکثر حضرات نے اس حدیث کے یہ معنی بیان کیے ہیں کہ حق تعالیٰ آپ کو قوّت عطا فرما دیتے تھے اور طعام و شراب سے مستغنی کر دیتے تھے اسی لئے آپ کے لئے وصال جائز تھا، گویا "یطعمنی و یسقینی" کے حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ مجازی معنی یعنی قوّت مراد ہیں۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ اس جملہ کے حقیقی اور ظاہری معنی مراد ہیں یعنی باری تعالیٰ کی جانب سے اعزاز و اکرام کے طور پر آپ کو کھلایا بھی جاتا تھا اور پلایا بھی جاتا تھا[2]

---

[1] ہذا ملخص ما فی الفتح للحافظؒ (ج ۴ ص ۱۷۷ و ۱۷۸) باب الوصال، والعمدۃ للعینیؒ (ج ۱۱ ص ۷۲) باب الوصال، والمغنی لابن قدامۃ (ج ۳ ص ۱۷۱ و ۱۷۲) الثالث فی بحث الوصال، والمعارف للبنوری (ج ۶ ص ۱۷۵ و ۱۷۶)۔

نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الأمۃ عن الوصال و بیّن عذرہ فیہ بأن ربی یطعمنی و یسقینی۔

واحادیث النہی نحو عشرۃ واستدل بمجموعہا علی أن الوصال من خصائصہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۵ و ۱۷۶) بتغییر یسیر من المرتب ۱۲

[2] وتعقب بأنہ لا یکون صیامًا فضلاً عن أن یکون وصالاً، وأجیب بأن المفطر الطعام المعتاد دون ما کان علی سبیل خرق العادۃ للکرامۃ۔

علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں: والأوّل أظہر لوجہین:

احدہما أنہ لو طعم وشرب حقیقۃً لم یکن مواصلاً۔ وقد أقرہم علی قولہم إنک تواصل۔

والثانی أنہ قد روی أنہ قال: "إنی أظل یطعمنی ربی ویسقینی" وہذا یقتضی أنہ فی النہار، ولا یجوز الأکل فی النہار لہ ولا لغیرہ۔

المغنی (ج ۳ ص ۱۷۱) الثالث فی الوصال۔

لیکن جن حضرات نے "یطعمنی ویسقینی" کے حقیقی معنی کو راجح قرار دیا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ روزہ کے لئے مفطر طعام معتاد ہے، اور طعام غیر معتاد نہ مفطر ہے نہ وصال کے لئے مخل، خواہ دن میں ہو یا رات میں، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا چونکہ دوسرے عالم سے تعلق قائم ہو جاتا تھا اور اسی عالم میں اکل و شرب پایا جاتا تھا اس لئے افطار کا حکم نہ لگتا تھا جیسے مثلاً روزہ دار اگر خواب میں عورت سے صحبت کرے (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

"یطعمنی ویسقینی" کی شرح کرتے ہوئے حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں "کیفیتہ مفوضة إلی صاحب الشریعة فلا نخوض فیھا[۱]۔"

وروی عن عبد اللہ بن الزبیر أنہ کان یواصل لأیام ولا یفطر[۲]" اور صحابیات میں حضرت ابوسعیدؓ کی بہن بھی وصال کی قائل تھیں، نیز تابعین میں سے عبدالرحمٰن بن ابی نعمؒ، عامر ابن عبداللہ بن الزبیرؒ، ابراہیم بن یزید تیمیؒ اور ابوجوزاءؒ بھی صوم وصال پر عمل کرتے تھے۔

صوم وصال کی نہی کے ثابت ہونے کے باوجود ان حضرات کا صوم وصال پر عمل کرنا شاید اس لئے ہو کہ انہوں نے نہی کو "ارشاد" پر محمول کیا ہو[۳] أفادہ الشیخ الأنورؒ

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم (از مرتب)

اور انزال ہو جائے تو روزہ نہیں ٹوٹتا حالانکہ باعتبار ظاہر کے روزہ ٹوٹ جانا چاہئے، بالکل اسی طرح جہاں کھانا مفطر تھا وہاں آپ کھاتے نہ تھے اور جہاں کھاتے تھے وہ مفطر نہیں۔ واللہ اعلم، کما فی بعض أمالی حکیم الامۃ الشیخ التھانوی رحمہ اللہ لسنن الترمذی ومعارف السنن للبنوریؒ (ج ۶ ص ۱۷۶) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

حاشیہ صفحہ ھذا

۱ ھکذا نقل الشیخ البنوری فی "معارفہ" (ج ۶ ص ۱۷۶) ۱۲ م

۲ روی ابن ابی شیبۃ باسناد صحیح عنہ أنہ کان یواصل خمسۃ عشر یوماً کذا فی "الفتح" للحافظ (ج ۴ ص ۱۷۷)

وروی عن عمر أیضاً أنہ کان یواصل إلی یومین وثلاثۃ (کما قالہ الشیخ الأنور) — قال الشیخ البنوری: ولم أجدہ عن عمر الفاروق صوم الوصال فیما عندی من کتب الحدیث والسیرۃ والتاریخ، واللہ اعلم، کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۷) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ۔

۳ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۷)، نیز ان حضرات کا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے بھی ہے قال: نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الوصال فی الصوم، فقال رجل من المسلمین: إنک تواصل یا رسول اللہ! قال: وأیکم مثلی؟ إنی أبیت یطعمنی ربی ویسقینی، فلما أبوا أن ینتھوا عن الوصال واصل بھم یوماً ثم رأوا الھلال، فقال: لو تأخر لزدتکم کالتنکیل لھم حین أبوا أن ینتھوا" (صحیح بخاری — ج ۱ ص ۲۶۳ — باب التنکیل لمن أکثر الوصال) چنانچہ حافظؒ فتح الباری (ج ۴ ص ۱۷۷ — باب الوصال) میں لکھتے ہیں: "ومن حجتھم ما سیأتی فی الباب الذی بعدہ أنہ صلی اللہ علیہ وسلم واصل بأصحابہ بعد النھی، فلو کان النھی للتحریم لما أقرھم علی فعلہ فعلم أنہ أراد بالنھی الرحمۃ لھم والتخفیف عنھم کما صرحت بہ عائشۃ فی حدیثھا (أی نھاھم

بَابُ مَاجَاءَ فِي الْجُنُبِ يُدْرِكُهُ الْفَجْرُ وَهُوَ يُرِيْدُ الصَّوْمَ[1]

أخبرتني عائشةؓ وأم سلمةؓ زوجا النبي صلى الله عليه وسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يدركه الفجر وهو جنب من أهله ثم يغتسل فيصوم : حدیث باب کے عموم کی بنا پر ائمہ اربعہ اور جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ جنابت روزہ کے منافی نہیں خواہ روزہ فرض ہو یا نفل، طلوعِ فجر کے بعد فوراً غسل کرلے یا تاخیر کرکے، پھر یہ تاخیر خواہ عمداً ہو یا نسیاناً یا نیند کی وجہ سے[2]

---

[1] شرح باب، از مرتب ۱۲

[2] وبہ قال علی وابن مسعود وزید بن ثابت وأبو الدرداء وأبو ذر وعبداللہ بن عمر وعبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم، وقال أبو عمرؒ: انہ الذی علیہ جماعۃ فقہاء الامصار بالعراق والحجاز أئمۃ الفتوی بالأمصار مالکؒ وابو حنیفہؒ والشافعیؒ والثوریؒ والأوزاعیؒ واللیثؒ وأصحابہم وأحمدؒ واسحاقؒ وابو ثورؒ وابن علیہؒ وابو عبیدؒ وداؤدؒ وابن جریر الطبریؒ وجماعۃ من اہل الحدیث۔

علامہ عینیؒ نے اس مسئلہ میں کل سات اقوال نقل کئے ہیں، ایک تو وہی جس کی تفصیل بیان ہوئی، بقیہ اقوال کی تفصیل یہ ہے:

(۲) أنہ لا یصح صوم من أصبح جنباً مطلقاً، وبہ قال الفضل بن عباسؓ واسامۃ بن زیدؓ وابو ہریرۃؓ ثم رجع ابو ہریرۃ عنہ۔

(۳) التفرقۃ بین أن یؤخر الغسل عالماً بجنابتہ أم لا، فإن علم وأخرہ عمداً لم یصح، والا صح روی ذلک عن طاؤس وعروۃ بن الزبیر وابراہیم النخعی، وقال صاحب الإکمال: ومثلہ عن ابی ہریرۃؓ

(۴) التفرقۃ بین الفرض والنفل، فلا یجزیہ فی الفرض ویجزیہ فی النفل، روی ذلک عن ابراہیم النخعی ایضاً حکاہ صاحب الإکمال عن الحسن البصری، وحکی ابو عمر عن الحسن بن حی أنہ کان یستحب لمن أصبح جنباً فی رمضان أن یقضیہ وکان یقول: فیصوم الرجل تطوعاً فإن أصبح جنباً فلا قضاء علیہ۔

(۵) أن یتم صومہ ذلک الیوم ولیقضیہ، روی ذلک عن سالم بن عبداللہ والحسن البصری ایضاً وعطاء بن أبی رباح۔

(۶) أنہ یستحب القضاء فی الفرض دون النفل، حکاہ فی الاستذکار عن الحسن بن صالح بن حی۔

(۷) أنہ لا یبطل صومہ إلا أن تطلع علیہ الشمس قبل أن یغتسل ویصلی، فیبطل صومہ، قالہ ابن حزم بناء علی مذہبہ فی أن المعصیۃ عمداً تبطل الصوم ــ کذا فی العمدۃ للعینیؒ (ج ۱۱ ص ۶) باب الصائم یصبح جنباً (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ارشادِ باری تعالیٰ " فَالْـٰٔنَ بَاشِرُوْهُنَّ وَابْتَغُوْا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَكُمْ وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ "[1] سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ جنبی اگر صبح ہونے کے بعد غسل کرے تو اس کا روزہ صحیح ہو جائے گا، کیونکہ جب مفطرات ثلاثہ کی صبح صادق تک اجازت دے دی گئی تو جو شخص بالکل آخر شب میں صحبت کرے گا تو وہ ظاہر ہے کہ صبح صادق کے بعد ہی غسل کر سکے گا، معلوم ہوا کہ جنابت اور روزہ میں کوئی منافات نہیں۔

نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے " أن رجلاً قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم وهو واقف على الباب وأنا أسمع : يارسول الله ! إنى أصبح جنبا وأنا أريد الصيام ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : وأنا أصبح

قال الشيخ البنوريؒ : وصح رجوع أبى هريرة عن القول بعدم صحة الصوم كما هو مصرح فى رواية مسلم (ج ۱ ص ۳۵۳ وص ۳۵۴، باب صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب ـ م) التى هى أدنى رواية فى الباب (أى رواية أبى بكر: قال : سمعت ابا هريرةؓ يقص يقول فى قصصه من ادركه الفجر جنباً فلا يصوم قال: فذكرت ذلك لعبد الرحمن بن الحارث لأبيه فأنكر ذلك فانطلق عبد الرحمن وانطلقت معه حتى دخلنا على عائشة وأم سلمة رضى الله عنهما فسألهما عبد الرحمن عن ذلك قال: فكلتاهما قالت كان النبى صلى الله عليه وسلم يصبح جنباً من غير حلم ثم يصوم، قال: فانطلقنا حتى دخلنا على مروان ، فذكر ذلك له عبد الرحمن ، فقال مروان : عزمت عليك إلا ما ذهبت إلى أبى هريرة فرددت عليه ما يقول قال : فجئنا أبا هريرة وابو بكر حاضر ذلك كله ، قال فذكر له عبد الرحمن ، فقال أبو هريرة : أهما قالتاه لك ؟ قال : نعم ، قال : هما اعلم ، ثم رد ابو هريرة ما كان يقول فى ذلك إلى الفضل بن عباس ، فقال ابو هريرة : سمعت ذلك من الفضل ولم أسمعه من النبى صلى الله عليه وسلم ، قال : فرجع ابو هريرة عما كان يقول فى ذلك الحديث ، قلت لعبد الملك : أقالتا فى رمضان ؟ قال كذلك يصبح جنباً من غير حلم ثم يصوم ـ م) وقد بقى على مقالة أبى هريرة تلك بعض التابعين كما نقله الترمذى (فى الباب ـ فقال : " وقد قال قوم من التابعين: إذا أصبح جنباً يقضى ذلك اليوم ـ م) ثم ارتفع الخلاف واستقر الإجماع على خلافه كما جزم به النووى (فى شرحه لصحيح مسلم ـ ج ۱ ص ۳۵۴ ـ باب صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب ـ م) وأما ابن دقيق العيد فيقول: صار ذلك اجماعاً أو كالاجماع ـــ كذا فى معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۹) بزيادة من المرتب ـ وإن شئت التفصيل فراجع للمعارف ۱۲

حاشیہ صفحہ ہذا :- [1] سورۂ بقرہ آیت ۱۸۷ پ ۲ ـ ۱۲م

جنباً وأنا أريد الصيام فأغتسل وأصوم ، فقال له الرجل : يارسول الله ! إنك لست مثلنا ، قد غفر الله لك ما تقدّم من ذنبك وما تأخر ، فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : إني لأرجو أن أكون اخشاكم بالله واعلمكم بما أتقى[1] والله أعلم (ازمرتب)

بَابُ[2] مَاجَاءَ فِي إِجَابَةِ الصَّائِمِ الدَّعْوَةَ

إذا دُعي احدكم إلى طعام فليجب فإن كان صائماً فليصل[3] يعني الدعاء ۔ حدیث اس پر دال ہے کہ اگر روزہ دار کو دعوت دی جائے تو اُسے وہ دعوت قبول کرنی چاہیئے پھر اگر داعی پر اس کا روزہ شاق نہ ہو تو اسے اپنا روزہ پورا کرلینا چاہیئے ورنہ افطار کرلینا چاہیئے[4]

---

[1] رواه مالك في "الموطا" واللفظ له (ص ۲۲۸ و ۲۲۹) ماجاء في صيام الذى يصبح جنباً ، ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۳۵۴) باب صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب . وابوداؤد في سننه (ج ۱ ص ۳۲۴ و ۳۲۵) باب من اصبح جنباً في شهر رمضان ۔

اعلم أن الاحاديث في هذا الباب فيها اختلاف وتعارض كما يتضح من روايات الصحاح والسنن . راجع للتفصيل معارف السنن (ج ٦ ص ۱۷۹ و ۱۸۰) ۱۲ مرتب عافاه الله

[2] شرح باب ازمرتب ۱۲

[3] ابوحنيفة ومالك والشافعي والأكثرون أنه لا يصلى على غير الانبياء استقلالاً ولكن تبعاً ، وعند احمد جائز ، وفي رواية عنه تكره ، وهي رواية عن مالك ايضاً ، قال عياض : والذى أميل إليه قول مالك وسفيان ، وهو قول المحققين من المتكلمين والفقهاء ، قالوا : يذكر غير الانبياء بالرضا والغفران والصلاة على غير الانبياء يعني استقلالاً لم تكن من الأمر المعروف ، وإنما أحدثت في دولة بني هاشم ۔ هذا ملخص ما في "الفتح" (ج ۱۱ ـ ۱٤٦ و ۳ ـ ۲۸٦) والعمدة (ج ۲ ـ ٤٤٩) وقد توسع صاحب الفتح في البحث ، فيراجع كذا في معارف السنن (ج ٦ ص ۱۸۳) ۱۲ مرتب عافاه الله

[4] جیساکہ سنن دارقطنی کی ایک مرسل روایت اس پر دال ہے "عن ابراہیم بن عبید قال صنع ابوسعید الخدری طعاماً فدعا النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ ، فقال رجل من القوم : إنی صائم ، فقال لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صنع لک أخوک وتکلف لک اخوک ، أفطر وصم یوماً مکانہ " (ج ۲ ص ۱۷۷ ، رقم ۲۴) تبییت النیۃ من اللیل وغیرہ (قبیل باب القبلۃ للصائم) ۔ اس مرسل سے متعلق تفصیل کیلئے دیکھئے اعلاء السنن (ج ۱۱ ص ۱۴) باب جواز الولیمۃ إلی أیام إن لم یکن فخراً [illegible]

فإن الضيافة عذر[1] (یہ حکم نفلی روزہ کا ہے نہ کہ فرض روزوں کا[2])۔

پھر حدیثِ باب میں "فلیصل" کی تفسیر بعض حضرات نے "دعاء" سے کی ہے کما فی الباب[3]، بلکہ معجم طبرانی میں حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں اس کی تصریح ہے یعنی "وإن كان صائمًا فليدع بالبركة"[4]۔

علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں[5] "فلیصل" سے مراد نماز پڑھنا ہے، جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ام سلیمؓ کے گھر میں ایسا ہی کیا[6]۔ واللہ أعلم

---

[1] وسبق تفصيله في "باب افطار الصائم المتطوع" ١٢م

[2] كما يظهر من رواية عائشة عند الطبراني في الأوسط قالت: دخلت على امرأة فأتيتها بطعام، فقالت: إني صائمة، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: أمن قضاء رمضان؟ قالت: لا، قال: فأفطري" ــــ ومن رواية ابن عمر عنده في الكبير" قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا دخل أحدكم على أخيه المسلم، فأراد أن يفطر فليفطر إلا أن يكون ذلك من رمضان أو قضاء رمضان أو نذر (قال الهيثمي:) وفيه بقية بن الوليد وهو مدلس" ــــ مجمع الزوائد (ج ٣ ص ٢٠١) باب فيمن نزل بقوم فأراد الصوم ١٢ مرتب

[3] سنن أبي داود (ج ١ ص ٣٣٤، في الصائم يدعى إلى الوليمة) میں یہ روایت "ہشام عن ابن سیرین" کے طریق سے مروی ہے وہاں ہشامؒ نے بھی "فلیصل" کی تفسیر "دعاء" سے کی ہے، چنانچہ امام ابوداؤد لکھتے ہیں: "قال ہشام: والصلاة الدعاء" ١٢ مرتب

[4] معارف السنن (ج ٦ ص ١٨١) قال الشيخ البنوري: فثبت تفسيره مرفوعًا، وفي حديث أبي هريرةؓ في الباب أيضًا" فليقل إني صائم" بدل "فليصل" فيظهر أن المراد أن يعتذر له بصومه ثم يدعو له بالخير والبركة، ليكون جبرًا لفؤاده من كل جهة ــــ المصدر نفسه ١٢ مرتب

[5] مرقاة المفاتيح (ج ٤ ص ٣٠٩) باب بلا ترجمة قبيل باب ليلة القدر ١٢ مرتب

[6] چنانچہ بخاری میں حضرت انسؓ سے مروی ہے "قال: دخل النبي صلى الله عليه وسلم على أم سليم فأتته بتمر وسمن فقال: أعيدوا سمنكم في سقائه وتمركم في وعائه فإني صائم ثم قام إلى ناحية من البيت فصلى غير المكتوبة فدعا لأم سليم وأهل بيتها" (ج ١ ص ٢٦٦) باب من زار قومًا فلم يفطر عندهم۔

لیکن علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں: "ومن فسر قوله "فليصل" أي: فليصل ركعتين، مستدلًا بحديث أنس في الصحيحين من قصة أم سليم فبعيد، وكيف بين الحديثين فرق فإنه صلى الله عليه وسلم لم يكن مدعوا في حديث أنس فلا وجه للتأذي لصاحب الطعام. ومن قال أنه ورد في بعض طرقه: "فليصل ركعتين"، فلم أقف عليه، ولو ثبت تعين المصير إليه. والله أعلم. معارف السنن (ج ٦ ص ١٨٢) ١٢ مرتب

إذا دُعي أحدكم وهو صائم فليقل إني صائم"

اس باب کی دونوں حدیثوں کا حاصل یہ ہے کہ نفلی روزہ دعوت قبول نہ کرنے کا عذر نہیں، البتہ اس دعوت کی وجہ سے روزہ ختم کرنے اور افطار کرنے یا نہ کرنے کا حکم مقتضائے حال کے مطابق ہوگا، پھر اگرچہ نفلی عبادات میں اخفاء افضل ہے، تب بھی مدعو کو چاہئے کہ وہ داعی کو اپنے روزہ کے بارے میں بتلادے تاکہ داعی کیلئے باعث تکلیف درنجش نہ ہو[1]۔ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ[2] مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ صَوْمِ الْمَرْأَةِ إِلَّا بِإِذْنِ زَوْجِهَا

عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا تصوم المرأة وزوجها شاهد يوماً من غير شهر رمضان إلا بإذنه" جمہور کے نزدیک یہ ممانعت تحریمی ہے[3]، لیکن اس کے باوجود اگر اس نے روزہ رکھ لیا تو روزہ درست ہو جائے گا اگرچہ گنہگار ہوگی، پھر بعض شافعیہ کے نزدیک یہ کراہت تحریمی نہیں۔ مالکیہ میں سے مہلبؒ نے بھی اس نہی کو حسنِ معاشرت سے متعلق قرار دے کر کراہتِ تنزیہی پر محمول کیا ہے۔

پھر اگر عورت شوہر کی اجازت کے بغیر روزہ رکھ لے تو شوہر اُسے روزہ توڑنے پر مجبور کر سکتا ہے اگرچہ ایسا کرنا خلاف اَولیٰ اور روزہ کی حرمت کے منافی ہے[4]۔ واللہ اعلم

(از مرتب)

---

[1] کذا حکاہ القاری عن بعضہم — معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۲) ۱۲ مرتب

[2] شرح باب از مرتب ۱۲

[3] وسبب التحریم أن للزوج حق الاستمتاع بها في كل وقت — معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۴) ۱۲ م

[4] هذا كله ملخص ما أفاده النووي ثم الحافظان ابن حجر في الفتح والبدر العيني في العمدة (۹ — ۸۳) كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۴) ۱۲ مرتب

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَأْخِيرِ قَضَاءِ رَمَضَانَ[1]

"عن عائشة قالت: ما كنت أقضي ما يكون عليّ من رمضان الا في شعبان حتى توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم" داؤد ظاہریؒ کے نزدیک قضاء روزوں میں تعجیل واجب ہے یہانتک کہ عید کے اگلے ہی دن سے قضاء روزوں کی ادائیگی ضروری ہے۔ لیکن حدیثِ باب ان کے خلاف حجت ہے جمہور کے نزدیک قضاء روزوں میں تعجیل واجب نہیں اگرچہ افضل ومستحب ہے، البتہ اگلے رمضان کے شروع ہونے تک ان روزوں کی ادائیگی ضروری ہے اور اس سے زیادہ تاخیر جائز نہیں، پھر اگر کسی شخص نے قضاء روزوں کو بغیر کسی عذر کے اگلے رمضان سے بھی مؤخر کردیا تو جمہور کے نزدیک قضاء کے ساتھ فدیہ (طعام مسکین لکل یوم) بھی واجب ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ، ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک صرف قضاء ہی واجب ہے فدیہ نہیں، امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے[2] واللہ اعلم[3] (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ مُبَالَغَةِ الاِسْتِنْشَاقِ لِلصَّائِمِ

قلت: يا رسول الله! أخبرني عن الوضوء؟ قال: أسبغ الوضوء وخلل بين الاصابع وبالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائما" روزے

---

[1] شرح باب از مرتب ۱۲

[2] یہ تمام تفصیل "المغنی" لابن قدامہؒ (ج ۳ ص ۱۴۴ و ۱۴۵، مسألة: قال فان لم تمت المفرطة الخ) اور علامہ نوویؒ کی شرح صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۱ و ۳۶۲، باب جواز تاخیر قضاء رمضان الخ) اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۴ و ۱۸۵) سے ماخوذ ہے۔ فراجعہا لمزید التفصیل ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

[3] اگلے سے پیوستہ باب "باب ماجاء فی قضاء الحائض الصیام دون الصلاة" ہے جس میں حضرت عائشہؓ کی حدیث "کنا نحیض علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم نطہر فیأمرنا بقضاء الصیام ولا یأمرنا بقضاء الصلوٰة" مروی ہے، مسئلۂ مذکورہ فی الحدیث سے متعلقہ بحث "درس ترمذی" جلد اول ابواب الطہارة "باب ماجاء فی الحائض انہا لا تقضی الصلاة" کے تحت گذر چکی ہے، نیز دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۴۴۱ تا ص ۴۴۴) اور "المغنی" لابن قدامہؒ (ج ۱ ص ۳۰۶ و ۳۰۷) باب الحیض، اور (ج ۳ ص ۱۴۲) مسألة: قال: واذا حاضت المرأة أو نفست أفطرت

کی حالت میں مبالغہ فی الاستنشاق سے اس لئے روکا گیا ہے کہ اس سے پانی کے دماغ یا حلق تک پہنچنے کا خطرہ ہوتا ہے، اسی سے فقہاءؒ نے یہ اصول مستنبط کیا ہے کہ اگر کوئی چیز جوفِ دماغ یا جوفِ بطن تک پہنچ جائے تو وہ مفسدِ صوم ہوتی ہے۔

اس اصول سے ہمارے زمانے کے دو مسئلے متعلق ہیں، پہلا مسئلہ تدخین کا ہے اور دوسرا مسئلہ انجکشن کا۔

مسئلہ تدخین

جہاں تک تدخین یعنی دھوئیں کو دماغ تک پہنچانے کا تعلق ہے اس کے مفسدِ صوم ہونے میں کوئی شبہ نہیں، چنانچہ حقہ اور سگریٹ وغیرہ اسی بنا پر مفسد ہیں کہ ان کے ذریعہ دھواں جوفِ بطن اور جوفِ دماغ تک پہنچایا جاتا ہے[1]

روزہ میں انجکشن کا شرعی حکم

انجکشن کے بارے میں علماءِ عصر کا اختلاف رہا ہے لیکن راجح اور مفتیٰ بہ قول یہ ہے کہ وہ مفسدِ صوم نہیں ہے، جس کی وجہ مختصراً یہ ہے کہ روزہ اس وقت فاسد ہوتا ہے جبکہ کوئی چیز جوفِ بطن یا جوفِ دماغ تک پہنچائی جائے[2] کما بیّنّا۔

---

[1] اُنظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۹) — وفیہ: أن دخول الدخان الدماغ غیر مفسد ولکن إدخالہ مفسد، کما ذکر فی "الدر المختار" وغیرہ ۱۲ مرتب

[2] اسی بات کو حضرت مفتی اعظم پاکستان رحمۃ اللہ علیہ مزید وضاحت کے ساتھ اس طرح تحریر فرماتے ہیں:

"ڈاکٹروں سے تحقیق کرنے اور تجربہ سے یہ بات ثابت ہوئی کہ انجکشن کے ذریعہ دوا جوفِ عروق میں پہنچائی جاتی ہے، اور خون کے ساتھ شریانوں یا وریدوں میں اس کا سریان ہوتا ہے، جوفِ دماغ یا جوفِ بطن میں براہِ راست دوا نہیں پہنچتی، اور فسادِ صوم کے لئے مفطر کا جوفِ دماغ یا جوفِ بطن میں منفذ اصلی کے ذریعہ پہنچنا ضروری ہے، کسی عضو کے جوف میں یا عروق (شریانوں اور وریدوں) کے جوف میں پہنچنا مفسدِ صوم نہیں، لہٰذا انجکشن کے ذریعہ جو دوا بدن میں پہنچائی جاتی ہے مفسدِ صوم نہیں، فقہاء کی عبارتیں دو طرح پر تقریباً بلکہ حقیقۃً اس دعویٰ کی تصریح کرتی ہیں، اوّل تو یہ کہ فقہاء نے زخم پر دوا ڈالنے کو مطلقاً مفسد نہیں فرمایا، بلکہ جائفہ یا آمہ کی قید لگائی ہے، کیونکہ انہیں دو قسم کے زخموں سے دوا براہِ راست جوفِ دماغ یا جوفِ بدن کے اندر پہنچتی ہے ورنہ جوفِ عروق کے اندر تو دوسری قسم کے زخموں سے بھی دوا پہنچ جاتی ہے، دوسرے بہت سی جزئیات فقہیہ مسلمات فقہاء میں ایسی ہیں جن میں دوا وغیرہ مطلقاً جوفِ بدن میں تو پہنچ گئی لیکن چونکہ

اب بعض انجکشن ایسے ہوتے ہیں جن سے دوا جوفِ بطن یا جوفِ دماغ تک پہنچ جاتی ہے اور اور بعض سے نہیں پہنچتی، اگر نہیں پہنچتی تو اس سے روزہ کا فاسد نہ ہونا ظاہر ہے اگر پہنچتی ہو تب بھی وہ مفسد نہیں اس لئے کہ روزہ کے فساد کے لئے ضروری ہے کہ جوف تک پہنچنے والی چیز منافذِ اصلیہ کے ذریعہ پہنچے اور غیر منافذِ اصلیہ سے کسی چیز کا پہنچنا مفسدِ صوم نہیں، کما صرح به ملك العلماء الكاساني في بدائع الصنائع، اور ظاہر ہے کہ انجکشن

جوفِ دماغ یا جوفِ بطن میں منفذِ اصلی سے نہیں پہنچی اس لئے اس کو مفسدِ صوم نہیں قرار دیا، جیسے مرد کی پیشابگاہ کے اندر دوا یا تیل وغیرہ چڑھانے سے باتفاقِ ائمہ ثلاثہ روزہ فاسد نہیں ہوتا، کما صرح به الشامي حيث قال: و أفاد أنه لو ألقى في قصبة الذكر لا يفسد اتفاقاً ولا شك في ذلك ـ شامی ص ۱۰۳ ج ۲ ومثله في الخلاصة ص ۲۵۳ ج ۱ نقلاً عن أبي بكر البلخيؒ ـ دیکھئے آلات جدیدہ (ص ۱۵۳ و ۱۵۴) ۱۲ مرتب عفی عنہ

حاشیہ صفحہ ھذا

لہ (ج ۲ ص ۹۳) فصل وأما ركنه فالإمساك عن الأكل الخ ـ چنانچہ وہ لکھتے ہیں: وما وصل إلى الجوف أو إلى الدماغ من المخارق الأصلية كالأنف والأذن والدبر، بأن استعط أو احتقن أو أقطر في أذنه فوصل إلى الجوف أو إلى الدماغ فسد صومه، أما إذا وصل إلى الجوف فلا شك فيه لوجود الأكل من حيث الصورة وكذا إذا وصل إلى الدماغ لأنه له منفذاً إلى الجوف، فكان بمنزلة زاوية من زوايا الجوف ـ إلى قوله ـ وأما ما وصل إلى الجوف أو إلى الدماغ من غير المخارق الأصلية بأن داوى الجائفة والآمة، فإن داواها بدواء يابس لا يفسد، لأنه لم يصل إلى الجوف ولا إلى الدماغ، ولو علم أنه وصل يفسد في قول أبي حنيفة ـ

حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ علامہ کاسانیؒ کی مذکورہ عبارت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

" بدائع کی مذکورالصدر عبارت سے دو باتیں ثابت ہوئیں، اوّل یہ کہ کسی چیز کا بدن کے کسی حصہ کے اندر داخل ہو جانا مطلقاً روزہ کو فاسد نہیں کرتا، بلکہ اس کے لئے دو شرطیں ہیں، اول یہ کہ وہ چیز جوفِ معدہ میں یا دماغ میں پہنچ جائے، دوسرے یہ کہ یہ پہنچنا بھی مخارقِ اصلیہ یعنی منفذِ اصلی کے راستہ سے ہو، اگر کوئی چیز مخارقِ اصلیہ کے علاوہ کسی دوسری کیمیاوی طریق سے جوفِ معدہ یا دماغ میں پہنچادی جائے تو وہ بھی مفسدِ صوم نہیں، انجکشن کے ذریعہ بلاشبہ دوا یا اس کا اثر پورے بدن کے ہر حصہ میں پہنچ جاتا ہے، مگر یہ پہنچنا منفذِ اصلی کے راستہ سے نہیں، بلکہ عروق (رگوں) کے راستہ سے ہوتا ہے اور یہ راستہ منفذِ اصلی نہیں (لہٰذا مفسدِ صوم نہیں)ـ آلات جدیدہ (ص ۱۵۶) ۱۲ مرتب عفی عنہ

سے جو دوا جوف میں پہنچتی ہے وہ منافذِ اصلیہ کے ذریعہ نہیں پہنچتی لہٰذا مفسدِ صوم نہ ہوئی اور یہ علت عام ہے لہٰذا انجکشن خواہ رگ کا ہو یا پٹھے کا، دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔

بعض حضرات اس پر یہ شبہ کرتے ہیں کہ انجکشن سے جسم میں قوت آجاتی ہے جو روزہ کے منافی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مطلق قوت یا نشاط روزہ کے منافی نہیں، بلکہ وہ قوت منافی صوم ہے جو مخارقِ اصلیہ کے ذریعہ کوئی چیز جوفِ بطن یا جوفِ دماغ تک پہنچا کر حاصل کی جائے اس کے سوا کسی اور عمل سے اگر قوت آئے یا نشاط پیدا ہو یا پیاس مٹے تو وہ مفسدِ صوم نہیں یہی وجہ ہے کہ روزہ میں غسل کی اجازت ہے، حالانکہ غسل سے مسامات کے ذریعہ پانی اندر پہنچتا ہے اور پیاس میں بھی کمی ہوتی ہے لیکن چونکہ وہ منافذِ اصلیہ سے نہیں، اس لئے مفسدِ صوم نہیں، اسی طرح روزہ کی حالت میں کسی ٹھنڈے مقام پر چلے جانا مفسد نہیں حالانکہ اس سے بھی پیاس مٹتی ہے، یہی معاملہ انجکشن کا ہے، تاہم چونکہ بعض علماءِ ہند انجکشن کو مفسدِ صوم کہتے ہیں اس لئے احتیاط اس میں ہے کہ ضرورت کے بغیر روزہ میں انجکشن نہ لگایا جائے۔ اس مسئلہ کی پوری تفصیل حضرت والد ماجد قدس سرہ کی کتاب "آلاتِ جدیدہ"[۱] میں موجود ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم

---

[۱] یہ کتاب ادارۃ المعارف۔ دارالعلوم کراچی سے شائع ہو چکی ہے جس میں حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے روزہ میں انجکشن سے متعلق ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے اس کی شرعی حیثیت کے بارے میں (ص۱۵۳ تا ۱۵۷) تفصیلی بحث فرمائی ہے، حضرت مفتی اعظم رحمہ اللہ کے اس فتوے پر حکیم الامت حضرت تھانوی، شیخ الاسلام حضرت مدنی، عالم ربانی حضرت مولانا سید اصغر حسین صاحب اور شیخ الادب حضرت مولانا اعزاز علی صاحب رحمہم اللہ تعالیٰ کی تصدیقات موجود ہیں۔

حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس فتوے میں انجکشن کے مفسدِ صوم نہ ہونے کو ایک مثال سے بھی واضح کیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

"یہ ظاہر ہے کہ انجکشن کا طریقہ نہ عہدِ رسالت میں موجود تھا نہ ائمہ مجتہدین کے زمانہ میں، اس لئے اس کا کوئی صریح حکم تو نہ کسی حدیث میں مل سکتا ہے نہ ائمہ دین کے کلام میں، البتہ فقہی اصول و قواعد اور نظائر پر قیاس کر کے ہی اس کا حکمِ شرعی معلوم کیا جاسکتا ہے، سو اس کی واضح مثال یہ ہے کہ اگر کسی کو بچھو یا سانپ

(باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

بَابُ¹ مَاجَاءَ فِيمَنْ نَزَلَ بِقَوْمٍ فَلَا يَصُومُ إِلَّا بِإِذْنِهِمْ

عن عائشة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من نزل على قوم فلا يصومن تطوعاً إلا بإذنهم ، یہ حدیث منکر ہے، کما صرّح به الترمذی² ، اگر یہ ثابت بھی ہو جائے تب بھی حُسنِ معاشرت اور استحباب پر محمول ہوگی ، وجہ یہ ہے کہ مہمان کے روزے میزبان کے لئے باعثِ کلفت ہوں گے اس لئے کہ اُسے سحری اور افطار کا بطورِ خاص اہتمام کرنا پڑے گا۔³ واللہ أعلم

(از مرتب)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کاٹ لے تو یہ مشاہدہ ہے کہ زہر بدن کے اندر جاتا ہے ، سانپ کا زہر تو اکثر دماغ ہی پر اثر انداز ہوتا ہے ، اور بعض جانوروں کے کاٹنے سے بدن پھول جاتا ہے ، جس سے زہر کا بدن کے اندر جانا یقینی ہو جاتا ہے ، مگر کسی دنیا کے فقیہ عالم نے اس کو مفسدِ صوم نہیں قرار دیا ، یہ انجکشن کی ایک واضح مثال ہے ، بلکہ سُنا یہ گیا ہے کہ انجکشن کی ایجاد ہی اسی طرح ہوئی ہے کہ زہریلے جانوروں کے کاٹنے کا تجربہ کرتے کرتے اس نتیجہ پر پہنچا گیا ہے کہ دوا کا فوری اثر اس طرح بدن میں پہنچایا جا سکتا ہے ، سانپ ، بچھو اور دوسرے زہریلے جانوروں کے کاٹنے کو دنیا میں کسی نے مفسدِ صوم قرار نہیں دیا ، اس کی وجہ وہی ہو سکتی ہے جو "بدائع" کے حوالہ سے ابھی گذری ہے کہ یہ زہر اگرچہ بدن کے سب حصوں میں پہنچ گیا مگر مخارقِ اصلیہ یعنی منفذِ اصلی کے راستہ سے نہیں پہنچا ، اس لئے مفسدِ صوم نہیں ـــــ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم ۔ (ص ۱۵۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

ـــــ حاشیہ صفحہ ھـذا ـــــ

۱ شرح باب از مرتب ۱۲

۲ کما فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۱) ۔

وفی شرح أبی الطیب : " لا یصوم إلا بإذنہم لئلا تحرجوا بصوم بسبب تقیید الوقت واحسان الطعام للصائم بخلاف ما إذا کان مفطراً فیأکل معہم کما یأکلون ، فیندفع عنہم الحرج ، ولأنہ من آداب الضیف أن یطیع المضیف ، فإذا خالف فقد ترک الأدب " شروح أربعہ (ج ۲ ص ۱۳۵) ۱۲ مرتب

بَابُ مَا جَاءَ فِی الِاعْتِکَافِ[1]

عن عائشة أن النبی صلی الله علیه وسلم کان یعتکف العشر الأواخر

---

[1] وهو فی اللغة: الإقامة علی الشیٔ ولزومه، وحبس النفس علیه، ومنه قوله تعالیٰ: "مَا هٰذِهِ التَّمَاثِيْلُ الَّتِیْ أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُوْنَ" وقوله تعالیٰ: "يَعْكُفُوْنَ عَلٰی أَصْنَامٍ لَهُمْ" وفی الشریعة: هو الاقامة فی المسجد واللبث فیه مع الصوم والنیة۔ تبیین الحقائق (ج۱ ص ۳۴۷) باب الاعتکاف

اعتکافِ نفل کا کم سے کم زمانہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک دن ہے، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دن کا اکثر حصہ ہے، جبکہ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک ساعت ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔ عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۴۰) کتاب الاعتکاف۔

اور علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں: "وأما اعتکاف التطوع فقد روی الحسن عن أبی حنیفة أنه لا یصح بدون الصوم، ومن مشایخنا من اعتمد علی هذه الروایة، وأما علی ظاهر الروایة فلأن فی الاعتکاف التطوع عن أصحابنا روایتین، فی روایة مقدر بیوم وفی روایة غیر مقدر اصلاً وهو روایة الأصل۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۰۹) کتاب الاعتکاف، فصل وأما شرائط صحته۔

چنانچہ راجح یہی ہے کہ اعتکافِ نفل کے لئے وقت کی کوئی مقدار مقرر نہیں، بلکہ جتنا وقت بھی مسجد میں اعتکاف کی نیت سے ٹھہر جائے اعتکاف ہو جائے گا۔ البتہ رمضان المبارک میں جو اعتکاف مسنون ہے اس کے لئے دس روز کی مدت مقرر ہے، اس سے کم میں سنت ادا نہیں ہوگی۔ کما یظهر من "التبیین" (ج ۱ ص ۳۴۸) باب الاعتکاف وغیرہ

اعتکاف کی تین قسمیں ہیں:

(۱) اعتکافِ مسنون، یہ وہ اعتکاف ہے جو صرف رمضان المبارک کے آخری عشرہ میں اکیسویں شب سے عید کا چاند دیکھنے تک کیا جاتا ہے، چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہر سال ان دنوں میں اعتکاف فرمایا کرتے تھے، اس لئے اس کو اعتکافِ مسنون کہتے ہیں۔ یہ سنت مؤکدہ علی الکفایہ ہے یعنی ایک بستی یا محلے میں کوئی ایک شخص بھی کرے تو تمام اہل محلہ کی طرف سے سنت ادا ہو جائے گی، لیکن اگر پورے محلہ میں سے کسی نے بھی اعتکاف نہ کیا تو تمام محلہ والوں پر ترک سنت کا گناہ ہوگا" احکام اعتکاف" (ص ۳۰ و ۳۱) بحوالہ شامی۔

(باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

من رمضان حتی قبضه الله "

علامہ چلپیؒ لکھتے ہیں :۔

(قولہ لأن النبی صلی اللہ علیہ وسلم واظب علیہ فی العشر الأخیر من رمضان) أی حتی توفاه اللہ ثم اعتکف أزواجه بعدہ ، فہذہ المواظبة المقرونة بعدم الترک مرة لما اقترنت بعدم الإنکار علی من لم یفعله من الصحابة کانت دلیل السنة وإلا کانت تکون دلیل الوجوب ۔ حاشیہ چلپی علی التبیین (ج ۱ ص ۳۴۷) باب الاعتکاف

واضح رہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دو مرتبہ رمضان میں اعتکاف چھوٹا ہے جس کی تفصیل انشاء اللہ " باب ما جاء فی الاعتکاف إذا خرج منہ " کے تحت آئے گی ۔

(۲) اعتکاف نفل ، وہ اعتکاف ہے جو کسی بھی وقت کیا جا سکتا ہے ۔

(۳) اعتکاف واجب ، وہ اعتکاف ہے جو نذر کرنے یعنی منت ماننے سے واجب ہو گیا ہو (واضح رہے کہ کسی عبادت کے انجام دینے کا دل دل میں ارادہ کر لینے سے نذر نہیں ہوتی ، بلکہ نذر کے الفاظ کا زبان سے ادا کرنا ضروری ہے ، صرف دل کا ارادہ کافی نہیں ، نیز زبان سے بھی صرف ارادہ کا اظہار کافی نہیں بلکہ ضروری ہے کہ کوئی ایسا جملہ استعمال کرے جس کا مفہوم یہ نکلتا ہو کہ میں نے اعتکاف کو اپنے ذمہ لازم کر لیا) یا کسی مسنون اعتکاف کو فاسد کرنے سے اس کی قضا واجب ہو گئی ہو ۔

اعتکاف کی مذکورہ تینوں قسموں کی تفصیل کے لئے دیکھئے تبیین الحقائق (ج ۱ ص ۳۴۸) باب الاعتکاف ، اور معارف السنن (ج ٦ ص ۱۹۱ و ۱۹۲) ۔ " احکام اعتکاف " لأستاذنا المحترم دام اقبالہم ۔

اعتکاف کے لئے ضروری ہے کہ انسان مسلمان ہو اور عاقل ہو ، لہذا کافر اور مجنون کا اعتکاف درست نہیں البتہ نابالغ بچہ جس طرح نماز روزہ رکھ سکتا ہے ، اسی طرح اعتکاف بھی کر سکتا ہے ۔۔۔۔ عورت بھی اپنے گھر میں عبادت کی مخصوص جگہ مقرر کر کے وہاں اعتکاف کر سکتی ہے ، البتہ اس کے لئے شوہر سے اجازت لینا ضروری ہے ، نیز یہ بھی لازم ہے کہ وہ حیض و نفاس سے پاک ہو ، اعتکاف واجب اور اعتکاف مسنون میں یہ بھی شرط ہے کہ انسان روزہ دار ہو ، البتہ نفلی اعتکاف کے لئے روزہ شرط نہیں ۔ دیکھئے " بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۰۸ و ۱۰۹) کتاب الاعتکاف ، فصل وأما شرائط صحتہ ، اور " احکام اعتکاف " (ص ۲۹) ۱۲ مرتب عفی عنہ

عن عائشة قالت : كان رسول الله صلی الله علیہ وسلم إذا أراد أن یعتکف صلّی الفجر ثم دخل فی معتکفہ" دوسری حدیث سے استدلال کرکے امام اوزاعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ اعتکاف کی ابتداء اکیس تاریخ کی فجر سے ہوتی ہے، امام زفرؒ کا قول بھی یہی ہے، امام احمدؒ اور لیثؒ کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے، شافعیہ میں سے ابن المنذرؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے[1]

لیکن ائمۂ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ اعتکاف کی ابتداء اکیسویں[21] شب سے ہوتی ہے، لہٰذا معتکف کو غروبِ شمس سے پہلے مسجد میں داخل ہوجانا چاہئے۔ امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے[2]

جمہور کا استدلال اس باب میں حضرت عائشہؓ ہی کی پہلی حدیث سے ہے، یعنی " أن النبي صلی الله علیہ وسلم کان یعتکف العشر[3] الأواخر من رمضان حتی قبضہ الله " اور عشرۂ اخیرہ اسی وقت پورا ہوتا ہے جبکہ اکیسویں شب کو بھی اعتکاف میں

---

[1] اس مسلک کی ایک دلیل علامہ ابن قدامہ حنبلیؒ نے یہ بیان کی ہے " لأن الله تعالیٰ قال : فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ " ولا یلزم الصوم إلا من قبل طلوع الفجر ولأن الصوم شرط فی الاعتکاف، فلم یجز ابتداءہ قبل شرطہ، المغنی (ج ۳ ص ۲۱۱) مسألۃ : ومن نذر أن یعتکف شہرًا بعینہ دخل المسجد قبل غروب الشمس۔

لیکن ظاہر ہے کہ یہ دلیل صحیح نہیں اس لئے کہ اعتکاف کے لئے روزہ اپنے محل میں شرط ہے اور روزہ کا محل نہار ہے نہ کہ لیل۔ لہٰذا جس طرح اگلی راتوں میں عدمِ صوم اعتکاف کے منافی نہیں اسی طرح اس شب میں بھی نہیں، نیز جس طرح دوسرے ایام کا اعتکاف ان کی لیالی کے بغیر معتبر نہیں اسی طرح اکیسویں تاریخ کا اعتکاف بھی اس کی رات کے بغیر معتبر نہ ہونا چاہئے ۔۔۔ اس باب کی پہلی حدیث " کان یعتکف العشر الأواخر " پر عمل بھی اکیسویں شب کے اعتکاف کے بغیر نہ ہوسکے گا کما سیأتی تفصیلہ فی المتن ۱۲ مرتب

[2] یہاں تک کی تمام تفصیل " المغنی " لابن قدامہؒ (ج ۳ ص ۲۱۰) اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۴) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

[3] والعشر بغیر الہاء عدد اللیالی فإنہا عدد المؤنث قال الله تعالیٰ : " وَلَيَالٍ عَشْرٍ " وأول اللیالی العشر لیلۃ إحدی وعشرین قالہ الموفق فی المغنی" کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۴) ۱۲ مرتب

داخل کیا جائے ورنہ تیس[۳۰] کے چاند کی صورت میں صرف نو[۹] راتیں اور انتیس[۲۹] کے چاند کی صورت میں صرف آٹھ[۸] راتیں رہ جائیں گی۔

جہاں تک حدیث باب "اذا أراد أن یعتکف صلی الفجر ثم دخل فی معتکفہ" کا تعلق ہے سو اس کی توجیہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں داخل تو اکیسویں[۲۱] شب سے پہلے ہی ہو جاتے تھے، لیکن آرام کرنے کے بجائے پوری رات نماز میں کھڑے گذار دیتے تھے[۱] ، اس لئے "معتکف" میں تشریف لے جانا اکیسویں[۲۱] تاریخ کی فجر کے بعد ہوتا تھا۔[۲]

دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ حدیث میں "فجر" سے مراد بیسویں[۲۰] تاریخ کی فجر ہے، اور مطلب یہ ہے کہ آپ صبح ہی سے "معتکف" کے انتظام کے سلسلہ میں مسجد چلے جاتے تھے۔[۳] واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِی لَیْلَةِ الْقَدْرِ

عن عائشة قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجاور فی العشر الأواخر من رمضان ویقول تحروا لیلة القدر فی العشر الأواخر من رمضان، "لیلۃ القدر کی وجہ تسمیہ یا تو یہ ہے کہ "تقدر فیہا الأرزاق والآجال" یا اس کا مطلب یہ ہے کہ "لیلۃ ذات قدر عظیم"۔[۴]

---

[۱] بالخصوص اس لئے بھی کہ یہ طاق رات ہوتی تھی ۱۲م

[۲] اس توجیہ کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۵) ۱۲م

[۳] یہ توجیہ بھی قرین قیاس ہے اس لئے کہ روایت میں اکیسویں یا بیسویں تاریخ کی کوئی تصریح نہیں، لیکن کتب شروح حدیث میں یہ توجیہ اپنی ناقص تلاش سے احقر کو نہ مل سکی ۱۲ مرتب

[۴] حضرت مفتی صاحب قدس سرہ سورۃ القدر کی تفسیر کے تحت لکھتے ہیں:

"قدر کے ایک معنی عظمت و شرف کے ہیں، زہری وغیرہ حضرات علماء نے اس جگہ یہی معنی لئے ہیں اور اس رات کو لیلۃ القدر کہنے کی وجہ اس رات کی عظمت و شرف ہے، اور ابوبکر وراق نے فرمایا کہ اس رات کو لیلۃ القدر اس وجہ سے کہا گیا کہ جس آدمی کی اس سے پہلے اپنی بے عملی کے سبب کوئی قدر و قیمت نہ تھی اس رات میں توبہ و استغفار اور عبادت کے ذریعہ وہ صاحب قدر و شرف بن جاتا ہے۔

قدر کے دوسرے معنی تقدیر و حکم کے بھی آتے ہیں، اس معنی کے اعتبار سے لیلۃ القدر کہنے کی وجہ یہ ہوگی کہ اس

(باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

واضح رہے کہ شبِ قدر امتِ محمدیہ کی خصوصیات میں سے ہے، ابن کثیرؒ نے اپنی تفسیر[1] میں نقل کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابۂ کرامؓ کے سامنے بنی اسرائیل کے بعض آدمیوں کا تذکرہ کیا جن کو طویل عمر دی گئی تھی اور انہوں نے اس میں خوب عبادت کی، صحابۂ کرامؓ کو یہ سنکر اپنی عمروں کے کم ہونے پر بے حد حسرت ہوئی جس پر سورۂ قدر نازل ہوئی اور خوشخبری دی گئی "لَیْلَةُ الْقَدْرِ خَیْرٌ مِّنْ اَلْفِ شَهْرٍ"[2]

لیلۃ القدر کی تعیین میں شدید اختلاف ہے یہاں تک کہ اس میں پچاس کے قریب اقوال شمار

(بقیہ) رات میں تمام مخلوقات کے لئے جو کچھ تقدیر ازلی میں لکھا ہے اس کا جو حصہ اس سال میں رمضان سے اگلے رمضان تک پیش آنے والا ہے وہ اُن فرشتوں کے حوالہ کر دیا جاتا ہے جو کائنات کی تدبیر اور تنفیذ امور کے لئے مامور ہیں، اس میں ہر انسان کی عمر اور موت اور رزق اور بارش وغیرہ کی مقداریں مقررہ فرشتوں کو لکھوا دی جاتی ہیں یہاں تک کہ جس شخص کو اس سال میں حج نصیب ہوگا وہ بھی لکھدیا جاتا ہے۔ معارف القرآن (ج ۸ ص ۷۹۱) ــــ نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۲۲۱) باب فضل لیلۃ القدر اور عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۲۸ و ۱۲۹) باب فضل لیلۃ القدر ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ھذا

[1] (ج ۴ ص ۵۳۲) تحت تفسیر سورۃ القدر (طبع: دار احیاء الکتب العربیۃ عیسی البابی الحلبی) ۱۲ مرتب

[2] سورۃ القدر آیت ۳ پ ۳۰ ــــ چنانچہ ابن ابی حاتمؒ نے مجاہدؒ سے مرسلاً روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی اسرائیل کے ایک مجاہد کا حال ذکر کیا جو ایک ہزار مہینے تک مسلسل مشغول جہاد رہا کبھی ہتھیار نہیں اُتارے، مسلمانوں کو یہ سنکر تعجب ہوا، اس پر سورۂ قدر نازل ہوئی جس میں اس امت کے لئے صرف ایک رات کی عبادت کو اس مجاہد کی عمر بھر کی عبادت یعنی ایک ہزار مہینے سے بہتر قرار دیا ہے۔

اور ابن جریرؒ نے بروایت مجاہدؒ ایک دوسرا واقعہ یہ ذکر کیا ہے کہ بنی اسرائیل کے ایک عابد کا یہ حال تھا کہ ساری رات عبادت میں مشغول رہتا اور صبح ہوتے ہی جہاد کے لئے نکل کھڑا ہوتا، دن بھر جہاد میں مشغول رہتا، ایک ہزار مہینے اس نے اسی مسلسل عبادت میں گذار دیئے اس پر اللہ تعالیٰ نے سورۂ قدر نازل فرما کر اس امت کی فضیلت سب پر ثابت فرمادی، اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ شبِ قدر امت محمدیہ کی خصوصیات میں سے ہے (مظہری) ابن کثیرؒ نے یہی قول (کہ شب قدر امت محمدیہ کی خصوصیات میں سے ہے) امام مالکؒ کا نقل کیا ہے اور بعض ائمۂ شافعیہ نے اس کو جمہور کا قول لکھا ہے، خطابیؒ نے اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے مگر بعض محدثین نے اس میں اختلاف کیا ہے (ماخوذ از ابن کثیر) ــــ دیکھئے معارف القرآن (ج ۸ ص ۷۹۱) سورۃ القدر ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

کئے گئے ہیں[1] جن میں سے ایک قول یہ بھی ہے کہ وہ سارے سال میں دائر رہتی ہے، یہ قول حضرت

---

[1] (۱) أنها رفعت اصلاً ورأساً، قاله الشیعة، وكذا حكى المتولي في التتمة عن الروافض، وكذا حكى الفاكهاني في شرح العمدة عن الحنفية ـــ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں" قلت: هذا النقل عن الحنفية غير صحيح" عمدة القاري (ج ۱۱ ص ۱۳۲) باب التماس ليلة القدر في السبع الأواخر۔
(۲) خاصة بسنة واحدة وقعت في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم۔ (۳) خاصة بهذه الأمة ولم تكن في الأمم قبلهم۔
(۴) ممكنة في جميع السنة (سيأتي تفصيله في المتن) (۵) مختصة برمضان ممكنة في جميع لياليه (۶) ليلة معينة منه (أي من رمضان) مبهمة (۷) أول ليلة من رمضان (۸) ليلة النصف من رمضان (۹) ليلة النصف من شعبان (۱۰) ليلة سبع عشرة من رمضان (۱۱) مبهمة في العشر الأوسط (۱۲) ليلة ثماني عشرة (۱۳) ليلة تسع عشرة (۱۴) أول ليلة من العشر الأخير (۱۵) إن كان الشهر تاماً فهي ليلة العشرين وإن كان ناقصاً فهي ليلة إحدى وعشرين (۱۶) ليلة اثنين وعشرين (۱۷) ليلة ثلاث وعشرين (۱۸) ليلة أربع وعشرين (۱۹) ليلة خمس وعشرين (۲۰) ليلة ست وعشرين (۲۱) ليلة سبع وعشرين (وسيأتي تفصيله في المتن) (۲۲) ليلة ثماني وعشرين (۲۳) ليلة تسع وعشرين (۲۴) ليلة ثلاثين (۲۵) في أوتار العشر الأخير (۲۶) مثل القول الذي قبله بزيادة الليلة الأخيرة (۲۷) تنتقل في العشر الأخير كله (۲۸) هي في العشر الأخير أرجاها ليلة إحدى وعشرين (۲۹) هي في العشر الأخير أرجاها ليلة ثلاث وعشرين (۳۰) هي في العشر الأخير أرجاها ليلة سبع وعشرين (۳۱) تنتقل في السبع الأواخر ـــ حافظؒ فرماتے ہیں" وقد تقدم بيان المراد منه في حديث ابن عمر (أي تحت القول السابع عشر ـ م) بل المراد ليالي السبع من آخر الشهر أو آخر سبعة تعد من الشهر، ويخرج من ذلك القول الثاني والثلاثون (۳۳) تنتقل في النصف الأخير (۳۴) انها ليلة ست عشرة أو سبع عشرة (۳۵) ليلة سبع عشرة أو تسع عشرة أو إحدى وعشرين (۳۶) أول ليلة من رمضان أو آخر ليلة (۳۷) أول ليلة أو تاسع ليلة أو سابع عشرة أو إحدى وعشرين أو آخر ليلة (۳۸) ليلة تسع عشرة أو إحدى عشرة أو ثلاث وعشرين (۳۹) ليلة ثلاث وعشرين أو سبع وعشرين (۴۰) ليلة إحدى وعشرين أو ثلاث وعشرين أو خمس وعشرين (۴۱) منحصرة في السبع الأواخر من رمضان (۴۲) ليلة اثنين وعشرين أو ثلاث وعشرين (۴۳) أنها في أشفاع العشر الوسط والعشر الأخير (۴۴) ليلة الثالثة من العشر الأخير أو الخامسة منه (۴۵) أنها في سبع أو ثمان من أول النصف الثاني (۴۶) أول ليلة أو آخر ليلة أو الوتر من الليل (۴۷) الصحيح أنها لا تعلم (۴۸) ليلة أربع وعشرين أو سبع وعشرين۔

هذا ملخص ما في "الفتح" للحافظؒ (ج ۴ ص ۲۶۲ تا ص ۲۶۶) باب تحري ليلة القدر في الوتر من العشر الأواخر، وراجعه لتفصيل الأقوال والعمدة للعينيؒ (ج ۱۱ ص ۱۳۱) باب التماس ليلة القدر في السبع الأواخر۔

وأكثر هذه الأقوال يتداخل، وفي الحقيقة يقرب من خمسة وعشرين قولاً۔ كما في معارف السنن (ج ۵ ص ۱۹۵) وأشار إليه الحافظ في الفتح (ج ۴ ص ۲۳۱) بقوله: وبعضها يمكن رده إلى بعض وإن كان ظاهرها التغاير ۱۲ رشید اشرف عافاه الله

عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور عکرمہؒ وغیرہ سے مروی ہے، امام ابوحنیفہؒ کی بھی مشہور روایت یہی ہے، کما حکاہ قاضی خانؒ والوبکر الرازیؒ۔ شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے اور لکھا ہے[1] کہ میں نے خود لیلۃ القدر بعض مرتبہ ربیع میں، بعض مرتبہ شعبان میں اور بیشتر مرتبہ رمضان اور اس کے عشرۂ اخیرہ میں دیکھی ہے۔

تاہم جمہور کا مسلک یہ ہے کہ وہ رمضان کے عشرۂ اخیرہ بالخصوص طاق راتوں میں دائر رہتی ہے، پھر اس میں اختلاف ہوا ہے کہ کونسی رات میں اس کی زیادہ امید ہے، بعض نے اکیسویں[۲۱] شب کو راجح قرار دیا ہے، بعض نے تئیسویں[۲۳] شب کو، شافعیہ سے یہ دونوں قول مروی ہیں۔ پھر اکثر حضرات کے نزدیک ستائیسویں شب کو لیلۃ القدر کا زیادہ امکان ہے، امام ابوحنیفہؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

بہرحال لیلۃ القدر کے اخفاء[2] میں حکمت یہی ہے کہ اس کی تلاش میں عبادت کا بطور خاص اہتمام کیا جائے بالخصوص رمضان کے عشرۂ اخیرہ میں۔

---

[1] انظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۷ و ۱۹۸) نقلاً عن "الفتوحات" لابن العربیؒ (ج ۱ ص ۶۵۸) طبع دارالکتب العربیۃ الکبریٰ) ۱۲ مرتب

[2] بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو متعین طور پر شب قدر کے بارے میں بتلا دیا گیا تھا لیکن جب آپ حضرات صحابہ کرامؓ کو اس شب کے بارے میں خبر دینے کے لئے نکلے تو دو آدمیوں میں جھگڑا ہو رہا تھا جس کی وجہ سے شب قدر کی تعیین اٹھالی گئی اور وہ آپ سے بھلا دی گئی چنانچہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۷۱، باب رفع معرفۃ لیلۃ القدر لتلاحی الناس) میں حضرت عبادۃ بن الصامتؓ سے مروی ہے " قال: خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیخبرنا بلیلۃ القدر، فتلاحی رجلان من المسلمین، فقال: خرجت لأخبرکم بلیلۃ القدر، فتلاحی فلان وفلان فرفعت وعسیٰ أن یکون خیراً لکم فالتمسوھا الخ ـــــ نیز صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۷۰، باب فضل لیلۃ القدر والحث علیٰ طلبھا الخ) میں حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے " قال: اعتکف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العشر الأوسط من رمضان یلتمس لیلۃ القدر قبل ان تبان لہ، قال: فلما انقضین أمر بالبناء فقوّض ثم أبینت لہ أنھا فی العشر الأواخر فأمر بالبناء فأعید ثم خرج علی الناس، فقال: یا ایھا الناس! انھا کانت أبینت لی لیلۃ القدر وانی خرجت لأخبرکم بھا فجاء رجلان یحتقان، معھما الشیطان فنسّیتھا فالتمسوھا فی العشر الأواخر من رمضان الخ " ـــــ

۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

٭ ٭ ٭

پھر یہاں جمہور کے مسلک (کہ شبِ قدر عشرۂ اخیرہ یا اس کی طاق راتوں میں ہوتی ہے) پر ایک اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قرآن کریم کی آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ لیلۃ القدر لیلۂ نزولِ قرآن اور لیلۃ البدر ایک ہی تاریخ میں واقع ہوئی ہیں کیونکہ ایک طرف ارشاد ہے "اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ فِیْ لَیْلَةِ الْقَدْرِ"[1] اور دوسری طرف ارشاد ہے "وَمَآ اَنْزَلْنَا عَلٰی عَبْدِنَا یَوْمَ الْفُرْقَانِ یَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعٰنِ"[2]، جس سے معلوم ہوا کہ نزولِ قرآن جس رات میں ہوا وہ شب قدر بھی تھی اور اسی تاریخ کو غزوۂ بدر بھی پیش آیا۔ ادھر اصحاب سِیَر یہ بیان کرتے ہیں کہ غزوۂ بدر سترہ رمضان کو پیش آیا[3]، لہٰذا یہ کہنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ شب قدر صرف عشرۂ اخیرہ یا اس کی طاق راتوں میں دائر ہے۔

اس اشکال کا کوئی صریح جواب احقر کی نظر سے نہیں گذرا، البتہ حضرت شاہ ولی اللہؒ کے کلام سے اس کا جواب سمجھ میں آتا ہے وہ فرماتے ہیں[4] کہ درحقیقت لیلۃ القدر دو ہیں۔ ایک وہ جس میں ارزاق و آجال کا کام فرشتوں کے سپرد کیا جاتا ہے[5]، یہ رات پورے سال میں دائر رہتی ہے اس لئے اس کا رمضان میں ہونا ضروری نہیں، اگرچہ غالب گمان اس کے بارے میں بھی رمضان ہی میں ہونے کا ہے۔ قرآن مجید بھی پورا کا پورا اس رات میں آسمانِ دنیا پر نازل کیا گیا اتفاق سے اس وقت بھی یہ رات رمضان ہی میں واقع ہوئی تھی، دوسری لیلۃ القدر وہ ہے جو رمضان کے عشرۂ اخیرہ کی طاق راتوں میں دائر رہتی ہے۔

اب اشکالِ مذکور کا جواب یہ ہوگا کہ نزولِ قرآن اور غزوۂ بدر پہلی قسم کی لیلۃ القدر میں ہوا تھا جو اس سال رمضان کی سترہ تاریخ کو ہوئی تھی لہٰذا دونوں آیتوں کے مفہوم میں کوئی منافات نہیں۔ لیکن لیلۃ القدر کے دو ہونے پر قرآن و سنّت سے کوئی دلیل نہیں ملتی اگرچہ بعض صوفیاء کے مکاشفات سے اس کی تائید ہوتی ہے جیسا کہ شیخ محی الدین ابن عربیؒ کا مکاشفہ پیچھے ذکر کیا جا چکا ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ مکاشفات شرعاً

---

[1] سورۃ القدر آیت ۱ پ ۳۰ ۔ ۱۲ م

[2] سورۃ الانفال آیت ۴۱ پ ۱۰ ۔ اس آیت میں "یوم الفرقان" (فیصلہ کے دن) سے مراد یومِ بدر ہے۔ دیکھئے تفسیر عثمانی ۱۲ مرتب

[3] کما فی "الکامل" لابن الاثیرؒ: "فی السنۃ الثانیۃ کانت وقعۃ بدر الکبری فی شہر رمضان فی السابع عشر، وقیل: التاسع عشر وکانت یوم الجمعۃ" (ج ۲ ص ۱۱۶، ذکر غزوۃ بدر الکبریٰ) ۔ ۱۲ مرتب

[4] حجۃ اللہ البالغۃ (ج ۲ ص ۵۵) اُمور تتعلق بالصوم ۱۲ مرتب

[5] جیسا کہ ارشاد ہے "فِیْهَا یُفْرَقُ كُلُّ اَمْرٍ حَكِیْمٍ" سورۃ الدخان آیت ۴ پ ۲۵ ۔ ۱۲ م

حجت نہیں، لہٰذا محض ان کی بنا پر لیلۃ القدر کو متعدد ماننا مشکل ہے۔ البتہ تعارضِ ادلّہ کے موقعہ پر عموماً تطبیق کے لئے روایات کو تعدد واقعہ پر محمول کیا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی یہ بات کہی جاسکتی ہے۔

یہ تمام بحث اس وقت ہے جبکہ اصحاب سیر کی اس روایت کو قبول کرلیا جائے کہ غزوۂ بدر سترھویں تاریخ کو ہوا تھا، ورنہ ان روایات میں بھی سہو کا امکان ہے[1]۔

پھر اگر "وَمَآ اَنْزَلْنَا عَلٰی عَبْدِنَا یَوْمَ الْفُرْقَانِ" سے کوئی مخصوص آیت مرادلیجائے تو یہ اشکال ہی پیدا نہیں ہوگا[2] ــــ انتہی التقریر

روی عن أبی بن کعب أنہ کان[3] یحلف انہا لیلۃ سبع وعشرین، ویقول: أخبرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعلامتہا، فعددنا وحفظنا" یہ علامت اسی باب میں حضرت ابی بن کعبؓ کی اگلی روایت میں بیان کردی گئی ہے "عن زر قال: قلت لأبی بن کعب إن علمت اباالمنذر! أنہا لیلۃ سبع وعشرین، قال: بلی اخبرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أنہا لیلۃ صبیحتہا تطلع الشمس لیس لہا شعاع فعددنا وحفظنا" واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم[4] (مرتب)

---

[1] جیسا کہ اس غزوہ کی تاریخ سے متعلق نفس اختلاف تو پہلے سے موجود ہے، چنانچہ بعض روایات میں تیرہ تاریخ بعض میں سولہ تاریخ بعض میں سترہ اور بعض میں انیس تاریخ کا ذکر ہے ــ دیکھئے "الدرالمنثور فی التفسیر بالمأثور" (ج ۳ ص ۱۸۸، تحت تفسیر آیۃ "واعلموا أنما غنمتم" الخ سورۃ الانفال) اور الکامل لابن الاثیرؒ (ج ۲ ص ۱۱۶)۔ اگرچہ کوئی ایسی روایت نظر سے نہیں گذری جس سے یہ پتہ چلتا ہو کہ غزوۂ بدر رمضان کے عشرۂ اخیرہ میں پیش آیا ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] چنانچہ علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں "والمراد بما أنزل علیہ علیہ الصلوٰۃ والسلام من الآیات والملائکۃ والنصر الخ" روح المعانی (ج ۵ ص ۶) الجزء العاشر، سورۃ الانفال، رقم الآیۃ ۴۱

بلکہ حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہٗ نے تو "وما انزلنا" کا مصداق صرف اس امدادِ غیبی کو قرار دیا ہے جو بواسطۂ ملائکہ ہوئی ــــ دیکھئے بیان القرآن (ج ۴ ص ۸۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] علامات لیلۃ القدر کی تفصیل کیلئے دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۲۲۴ و ص ۲۲۵) باب تحری لیلۃ القدر الخ۔ اور عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۳۴) ۱۲ مرتب

[4] لیلۃ القدر سے متعلق تفصیلی مباحث کیلئے دیکھئے:

(۱) فتح الباری (ج ۴ ص ۲۲۰، باب فضل لیلۃ القدر، تا ص ۲۳۳، باب العمل فی العشر الأواخر الخ)

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بَابُ مَاجَاءَ وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ

عن سلمة بن الاكوع قال: لما نزلت "وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين" كان من أراد منا أن يفطر ويفتدی حتی نزلت الآية التی بعدها فنسختها" حضرت سلمۃ بن الاکوعؓ کی حدیثِ باب سے معلوم ہوتا ہے کہ آیت قرآنی "وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ[2] فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ[3]" رمضان کے روزوں کے بارے میں ہے اور

---

(۲) عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۲۸ تا ص ۱۳۸)۔

(۳) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۵ تا ص ۲۰۲)۔

(۴) معارف القرآن (ج ۸ ص ۷۹۰ تا ص ۷۹۴) سورۃ القدر۔

(۵) تبلیغی نصاب، فضائل رمضان، فصل ثانی شب قدر کے بیان میں ۱۲ مرتب عفی عنہ

حاشیہ صفحہ ھذا

[1] خبر من محذوف، والجملۃ واقع موقع الخبر واسم "کان" ضمیر الشان، أی کان من اراد منا ان یفطر ویفتدی فعل ذلک، ویمکن أن یقال: المحذوف خبر کان "ومن أراد" اسمہا۔ شرح أبی الطیب۔ دیکھئے شرح اربعہ ترمذی

[2] سورۃ البقرۃ آیت ۱۸۴ پ ۲ ـــ ۱۲م

[3] اس لفظ میں کئی قراءتیں ہیں، ان کی تفصیل کے لئے دیکھئے روح المعانی (ج ۲ ص ۵۸، جزء ۲) ۱۲ مرتب

[4] حضرت مفتی صاحب قدس سرہ لکھتے ہیں کہ:

" اس آیت کے بے تکلف معنی یہی ہیں کہ جو لوگ مریض یا مسافر کی طرح روزہ رکھنے سے مجبور نہیں بلکہ روزے کی طاقت تو رکھتے ہیں مگر کسی وجہ سے دل نہیں چاہتا تو ان کیلئے بھی یہ گنجائش ہے کہ وہ روزے کے بجائے روزے کا فدیہ بصورت صدقہ ادا کردیں، اس کے ساتھ اتنا فرمادیا "وَأَنْ تَصُوْمُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ" یعنی تمہارے لئے بہتر یہی ہے کہ روزہ ہی رکھو یہ حکم شروع اسلام میں تھا جب لوگوں کو روزے کا خوگر کرنا مقصود تھا، اس کے بعد جو آیت آنیوالی ہے یعنی "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" اس سے یہ حکم عام لوگوں کے حق میں منسوخ کردیا گیا، صرف ایسے لوگوں کے حق میں اب بھی باجماعِ امت باقی رہ گیا جو بہت بوڑھے ہوں (جصاص) یا ایسے بیمار ہوں کہ اب صحت کی امید ہی نہیں رہی، جمہور صحابہؓ وتابعینؒ کا یہی قول ہے" (جصاص، مظہری)

دیکھئے معارف القرآن (ج ۱ ص ۴۴۵) سورۃ البقرۃ آیت ۱۸۴ ـــ ۱۲ مرتب

شروع میں یہ اختیار دیا گیا تھا کہ جو لوگ روزہ کی طاقت رکھتے ہیں وہ بھی اگر روزہ کے بجائے فدیہ ادا کرنا چاہیں تو ادا کر سکتے ہیں، اس کے بعد یہ حکم اگلی آیت "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" سے منسوخ کر دیا گیا اب روزہ رکھنا ہی فرض ہے۔

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے "العرف الشذی" میں یہ خیال ظاہر فرمایا ہے کہ روزہ اور فدیہ کے درمیان یہ اختیار دراصل صیامِ رمضان کے سلسلہ میں نہیں تھا بلکہ شروع میں عاشوراء اور ایام بیض کے روزے فرض کئے گئے تھے اور "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ" والی آیت میں وہی روزے مراد ہیں، اور انہی روزوں کے بارے میں "وَعَلَى الَّذِيْنَ يطيقونه الخ" والی آیت نازل ہوئی تھی اور روزے اور فدیہ کے درمیان اختیار دیا گیا تھا، بعد میں "شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيْ أُنْزِلَ فِيْهِ الْقُرْاٰنُ" الخ والی آیت نے ان تمام احکام کو منسوخ کر کے اس کی جگہ رمضان کے روزے فرض کر دیئے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کے لئے ابوداؤد میں حضرت معاذؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں "فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصوم ثلاثة أيام من كل شهر ويصوم يوم عاشوراء، فأنزل الله كتب عليكم الصيام الخ"۔۔۔

لیکن حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن میں اس کی تردید کرتے ہوئے بتایا ہے کہ درحقیقت حضرت سلمۃ بن الاکوعؓ اور حضرت معاذؓ کی احادیث کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے، کیونکہ حضرت معاذؓ کی روایت تفسیر ابن جریر میں اس طرح مروی ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم المدينة فصام يوم عاشوراء وثلاثة أيام من كل شهر، ثم إن الله عز وجل فرض شهر رمضان، فأنزل الله تعالى ذكره "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ۔۔۔ حتى بلغ ۔۔۔ وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ، فكان من شاء

---

[1] دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۰۶ وص ۲۰۷) ۱۲ م

[2] سورۃ البقرۃ آیت ۱۸۳ پ ۲ ۔۔۔ ۱۲ م

[3] سورۃ البقرۃ آیت ۱۸۵ پ ۲ ۔۔۔ ۱۲ م

[4] سنن أبي داؤد (ج ۱ ص ۷۵) کتاب الصلوۃ، باب کیف الأذان ۱۲ م

[5] (ج ۶ ص ۲۰۷ تا ص ۲۰۹) ۱۲ م

صام ومن شاء أفطر وأطعم مسكيناً، ثم إن الله عز وجل أوجب الصيام على الصحيح المقيم، وثبت الإطعام على الكبير الذي لا يستطيع الصوم فأنزل الله عز وجل فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ إلى آخر الآية[1]

اس سے بعینہ وہی صورت حال سامنے آتی ہے جو حضرت سلمۃ بن الاکوعؓ کی روایت کا حاصل ہے۔

بہرصورت آیت مذکورہ رمضان کے روزوں کے بارے میں ہے، شروع میں اس کا حکم تمام مسلمانوں کے لئے عام تھا بعد میں اس کا عموم منسوخ ہوگیا اور اب یہ صرف بوڑھوں کے حق میں باقی رہ گئی جو روزہ کی استطاعت نہ رکھتے ہوں[2] واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيمَنْ أَكَلَ ثُمَّ خَرَجَ يُرِيدُ سَفَرًا

عن محمد بن كعب أنه قال: أتيت أنس بن مالك في رمضان وهو يريد سفراً وقد رحلت له راحلته ولبس ثياب السفر، فدعا بطعام فأكل فقلت له سنة؟ فقال: سنة، ثم ركب" اس حدیث سے استدلال کرکے امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ یہ کہتے ہیں کہ جس روز سفر کا ارادہ ہو اس دن اپنے گھر میں بھی افطار کرنا جائز ہے۔

---

[1] معارف السنن (ج ۶ ص ۲۰۸) ۱۲ م

[2] ایک جماعت کے نزدیک مذکورہ آیت منسوخ نہیں بلکہ محکم ہے اور شیخ فانی کے حق میں ہے یہ حضرات حرف "لا" کو مقدر مان کر "یطیقونہ" کو بمعنی "لا یطیقونہ" قرار دیتے ہیں جس طرح "یُبَیِّنُ اللّٰہُ لَکُمْ أَنْ تَضِلُّوا" (سورۃ النساء آیت ع۱۷۶ پ۶) میں بھی "لا" مقدر ہے، یعنی "یُبَیِّنُ اللّٰہُ لَکُمْ أَنْ لا تضلوا"۔ لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ محققین کا یہ قول صحیح نہیں کہ یہاں حرف "لا" مقدر ہے، اس لئے کہ تقدیر "لا" کے جو ضوابط ہیں ان میں سے کوئی یہاں نہیں پایا جاتا۔ دیکھئے معارف السنن (ج۶ ص۲۰۶ و۲۰۷)

واضح رہے کہ حضرت حفصہؓ کی قراءت میں "وعلی الذین یطیقونہ" کے بجائے "وعلی الذین لا یطیقونہ" مروی ہے۔ دیکھئے روح المعانی (ج ۲ جزء ۲ ص ۵۹) اس صورت میں اس آیت کو محکم ماننا جائیگا اور منسوخ ماننے کی کوئی حاجت نہ ہوگی

جو حضرات "وعلی الذین یطیقونہ" کو محکم مانتے ہیں، ان میں سے بعض نے باب افعال کے ہمزہ کو سلب ماخذ کیلئے مان کر "وعلی الذین یطیقونہ" کو "وعلی الذین لا یستطیعونہ" کے معنی میں قرار دیا ہے واللہ اعلم۔

دیکھئے روح المعانی ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

حنفیہ اور جمہور کے نزدیک یہ جائز نہیں کہ کوئی شخص ارادۂ سفر کرے اور خروج من البلد سے پہلے روزہ چھوڑ دے، پھر اگر صبح صادق ارادۂ سفر کرنے والے پر اس کے گھر میں طلوع ہوئی ہے تو اس پر روزہ رکھنا بھی واجب ہے اور خروج من البلد کے بعد بغیر عذر کے اس روزہ کو توڑنا بھی جائز نہیں بلکہ اتمام واجب ہے، البتہ اگر خروج من البلد کے فوراً بعد ہی روزہ شروع ہو رہا ہو تو روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے اگرچہ اس صورت میں بھی افضل روزہ رکھنا ہی ہے[1]۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب فتح مکہ کے لئے رمضان میں چلے تو آپ نے افطار نہیں کیا بلکہ روزہ رکھا جبکہ بعد کے ایام میں آپ نے افطار بھی کیا[2]۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے سو وہ اس بارے میں صریح نہیں ہے کہ حضرت انس رضی نے اپنے وطن میں کھانا کھایا تھا بلکہ ہو سکتا ہے کہ یہ راستہ کی کسی منزل کا

---

[1] جیسا کہ اس کی تفصیل "باب ما جاء فی کراہیۃ الصوم فی السفر" کے تحت گذر چکی ہے ۱۲ م

[2] چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "انّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج عام الفتح فی رمضان فصام حتی بلغ الکدید، ثم أفطر" صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۵، باب جواز الصوم والفطر فی شہر رمضان للمسافر) حضرت جابر بن عبد اللہ رضی کی ایک روایت میں "حتی بلغ کراع الغمیم" کے الفاظ آئے ہیں ــــ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۸، باب ما جاء فی کراہیۃ الصوم فی السفر)

علامہ نوویؒ لکھتے ہیں " وقد غلط بعض العلماء فی فہم ہذا الحدیث، فتوہم أنّ الکدید وکراع الغمیم قریب من المدینۃ وأنّ قولہ فصام حتی بلغ الکدید وکراع الغمیم کان فی الیوم الذی خرج فیہ من المدینۃ، فزعم أنہ خرج من المدینۃ صائماً، فلمّا بلغ کراع الغمیم فی یومہ أفطر من نہارہ، واستدل بہ ہذا القائل علی أنہ إذا سافر بعد طلوع الفجر صائماً لہ أن یفطر فی یومہ، ومذہب الشافعی والجمہور أنہ لا یجوز الفطر فی ذلک الیوم، وإنما یجوز لمن طلع علیہ الفجر فی السفر، واستدلال ہذا القائل بہذا الحدیث من العجائب الغریبۃ، لأنّ الکدید وکراع الغمیم علی سبع مراحل أو أکثر من المدینۃ. واللہ أعلم" دیکھئے "شرح نووی علی صحیح مسلم" (ج ۱ ص ۳۵۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

٭٭٭

واقعہ ہو۔ واللہ اعلم

(بزیادۃ من المرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الاِعْتِكَافِ إِذَا خَرَجَ مِنْهُ

عن أنس بن مالك قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يعتكف في العشر الأواخر من رمضان فلم يعتكف عامًا، فلما كان في العام المقبل اعتكف عشرين۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دو مرتبہ رمضان میں اعتکاف چھوٹا ہے، ایک موقعہ پر آپ نے اگلے

---

۱ حضرت گنگوہیؒ نے اس کا یہی جواب دیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"والجواب للجمہور أن المراد في الحديث بقولہ "وہو يريد سفرًا" ليس الأخذ في السفر ابتداءً، بل المراد أنہ كان مسافرًا من قبل، وكان قد نزل ہہنا وبات ليلۃ أو ليلتين، ثم أراد أن يسافر من ہذا المنزل الذي نزل فيہ وبذلك يصح قولہ "فقلت لہ: سنۃ؟ قال: سنۃ ثم ركب" ووجہ ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يسافر في رمضان إلا في سفر فتح مكۃ وغزوۃ بدر (لیکن شیخ احمد علی سہارنپوریؒ بخاری میں حضرت ابو الدرداءؓ کی روایت "قال خرجنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في بعض أسفارہ في يوم حار حتى يضع الرجل يدہ على رأسہ من شدۃ الحر وما فينا صائم إلا ما كان من النبي صلى الله عليه وسلم وابن رواحۃ" کے تحت حاشیہ میں توشیح کے حوالہ سے لکھتے ہیں "قولہ "في بعض أسفارہ" زاد مسلم "في شہر رمضان" وہذہ في غير سفر الفتح لأن عبد الله بن رواحۃ استشہد قبلہا بلا خلاف في غزوۃ موتۃ وغير غزوۃ بدر لأن أبا الدرداء لم يكن حينئذ أسلم ـــ دیکھئے بخاری ج ۱ ص ۲۶۱، باب بلا ترجمۃ بعد باب إذا صام أيامًا من رمضان ثم سافر ـــ مرتب) وكان الإفطار في بدر في عين الحرب كما نقل، وفي سفر الفتح في أثناء الطريق، فكيف يصح الحكم بالسنيۃ على ما إذا أراد سفرًا فأكل قبل أن يأخذ فيہ؟ فليس المراد إلا ما ذكرناہ، ووجہ السؤال أنہم كانوا يستبعدون أن يأكل الرجل إلا في الطريق أي حين ہو راكب على الطريق وإن كان مسافرًا، لئلا يلزم لہ مخالفۃ الصائمين وہم بحضرتہ"۔

الكوكب الدري (ج ۱ ص ۲۶۶) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

۲ مسئلۃ الباب کی تفصیل کیلئے دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۹۴ و ۹۵) فصل وأما حكم فساد الصوم، البحر الرائق (ج ۲ ص ۲۸۲) فصل في العوارض۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۱۱ تا ص ۲۱۳) ۱۲ مرتب

٭ ٭ ٭

سال اس کی قضاء فرمائی جس کا ذکر حدیثِ باب میں ہے اسی طرح ایک اور مرتبہ آپؐ نے اس بناء پر اعتکاف چھوڑ دیا تھا کہ بعض ازواجِ مطہرات نے بھی مسجد نبوی میں اپنے اعتکاف کے لئے خیمے لگوا لئے تھے آپؐ نے انہیں دیکھ کر فرمایا "آلْبِرَّ تُرِدْنَ"[1] یعنی کیا تم نیکی کرنا چاہتی ہو؟ —— اس کا مطلب احقر کی رائے میں یہ ہے کہ عورتوں کا مسجد میں اعتکاف کرنا شرعاً اچھا نہیں[2]، اور حضرت عائشہؓ کو آپؐ نے جو اجازت دی تھی[3] اس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ ان کا حجرہ مسجد سے بالکل متصل تھا[4] اور ان کے اپنے حجرے کے دروازہ کے باہر خیمہ لگانے سے انہیں مسجد میں سے آنا جانا نہیں پڑتا تھا، لیکن جب آپؐ نے دیکھا کہ ان کی طرح دوسری ازواج مطہراتؓ نے بھی خیمے لگا لئے ہیں[5] جبکہ ان کے گھر مسجد سے فاصلہ پر ہیں اور ان کو آتے جاتے مسجد میں سے گذرنا پڑے گا تو آپؐ نے یہ سب خیمے اٹھوا دیئے اور حضرت عائشہؓ

---

[1] کما فی روایۃ عائشۃؓ عند البخاری (ج ۱ ص ۲۷۲، باب اعتکاف النساء)۔ ایک نسخہ میں "آلْبِرَّ تَرَوْنَ" یا "آلْبِرَّ تُرَوْنَ" کے الفاظ آئے ہیں —— ان سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۴۷ و ۱۴۸)۔ بخاری ہی میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت میں "آلْبِرَّ تقولون بھن" کے الفاظ مروی ہیں، (ج ۱ ص ۲۷۲، باب الأخبیۃ فی المسجد) ۱۲ مرتب

[2] حافظؒ نے اس کے دوسرے مطالب بھی بیان کئے ہیں چنانچہ وہ لکھتے ہیں: "وکأنہ صلی اللہ علیہ وسلم خشی أن یکون الحامل لھن علی ذلک المباھاۃ والتنافس الناشئ عن الغیرۃ حرصاً علی القرب منہ خاصۃ، فیخرج الاعتکاف عن موضوعہ، أو لما أذن لعائشۃ وحفصۃ أولاً کان ذلک خفیفاً بالنسبۃ إلی ما یفضی إلیہ الأمر من توارد بقیۃ النسوۃ علی ذلک، فیضیق المسجد علی المصلین، أو بالنسبۃ إلی أن اجتماع النسوۃ عندہ یصیرہ کالجالس فی بیتہ وربما شغلنہ عن التخلی لما قصد من العبادۃ فیفوت مقصود الاعتکاف" فتح الباری (ج ۴ ص ۲۳۹) باب اعتکاف النساء ۱۲ مرتب

[3] بعض روایات سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت حفصہؓ نے بھی حضرت عائشہؓ کے واسطہ سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازتِ اعتکاف حاصل کر لی تھی، چنانچہ امام اوزاعیؒ کی روایت میں مروی ہے "فاستأذنتہ عائشۃ فأذن لھا وسألت حفصۃ عائشۃ أن تستأذن لھا ففعلت" —— فتح الباری (ج ۴ ص ۲۲۸) باب اعتکاف النساء ۱۲ مرتب

[4] اسی طرح حضرت حفصہؓ کا حجرہ بھی حضرت عائشہؓ کے حجرہ سے ملا ہوا تھا، حضرت عائشہؓ کے حجرہ سے متعلق تفصیل "باب ما یجوز من المشی والعمل فی صلوٰۃ التطوع" کی شرح اور حواشی کے تحت گذر چکی ہے ۱۲ مرتب

[5] کما فی روایۃ عائشۃ عند البخاری (ج ۱ ص ۲۷۲) باب اعتکاف النساء، و باب الأخبیۃ فی المسجد ۱۲ مرتب

کا خیمہ بھی اس لئے اٹھوا دیا تاکہ دوسری ازواجِ مطہراتؓ کو ناانصافی کی غلط فہمی نہ ہو، پھر خود بھی آپؐ نے اعتکاف کا ارادہ ترک فرما دیا تاکہ حضرت عائشہؓ وغیرہ کی دل شکنی نہ ہو، اس موقعہ پر آپؐ نے شوال میں ان دس دنوں کی قضاء فرمائی جس کا ذکر امام ترمذیؒ نے اسی باب میں ان الفاظ میں فرمایا ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خرج من اعتکافہ فاعتکف عشراً من شوّال" لہٰذا حدیثِ باب کا واقعہ اور جو واقعہ امام ترمذیؒ نے نقل کیا ہے دونوں الگ الگ ہیں اور ان میں کوئی تعارض نہیں، پہلے واقعہ میں آپؐ نے اگلے سال قضاء فرمائی اور دوسرے میں اسی سال شوال کے اندر۔

پھر اس مسئلہ میں خود فقہاءِ حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں کہ اعتکافِ مسنون کو توڑنے سے قضا واجب ہوتی ہے یا نہیں؟ مفتیٰ بہ قول یہ ہے کہ جس دن کا اعتکاف توڑا ہے صرف اسی دن کی قضا واجب ہوگی پورے عشرہ کی نہیں، یہی امام مالکؒ کا مسلک ہے۔ البتہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اعتکافِ مسنون یا اعتکافِ نفل کو توڑنے سے قضا واجب نہیں ہوتی، ہاں! اعتکافِ واجب کو توڑنے سے قضا سب کے نزدیک واجب ہے، اور نفلی اعتکاف (غیر مسنون) کو توڑنے سے کسی کے نزدیک قضا نہیں ہوتی[1]

وقال بعضهم: إن لم يكن عليه نذر اعتكاف أو شيء أوجبه على نفسه وكان متطوعاً فخرج فليس عليه شيء أن يقضي: اس پر اتفاق ہے کہ اعتکاف کی نذر کرنے سے اعتکاف واجب ہو جاتا ہے[2]، اس کا مأخذ حضرت عمرؓ کا واقعہ ہے کہ انہوں نے جاہلیت میں مسجدِ حرام کے ایک دن کے اعتکاف کی نذر مانی تھی، آپ نے ان کو نذر پوری کرنے کا حکم دیا، یہ

---

[1] فسادِ اعتکاف سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے "بدائع الصنائع" (ج ۲ ص ۱۱۷) فصل وأما بیان حکمه إذا فسد۔ المغنی (ج ۳ ص ۲۰۰) فصل وکل موضع فسد اعتکافه۔ الدر المختار بہامش رد المحتار (ج ۲ ص ۱۴۲) باب الاعتکاف۔ ہدایہ (ج ۱ ص ۲۲۹) باب الاعتکاف۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۱۶ و ص ۲۱۷)۔ نیز دیکھئے "احکام اعتکاف" (لأستاذنا المحترم دام اقبالہم) ۱۲ مرتب

[2] کما ہو ظاهر من عبارة الترمذي المذكورة، نیز دیکھئے "المغنی" (ج ۳ ص ۲۰۰ تا ص ۲۰۲) اور "معارف السنن" (ج ۶ ص ۲۱۶ و ۲۱۷) ۱۲ مرتب

⁂ ⁂ ⁂

واقعہ کتاب النذر میں آئے گا۔[۱]

ایک علمی اشکال یہاں احقر کو مدت سے اشکال تھا کہ فقہاء کرام نے تصریح کی ہے کہ نذر صرف اس عبادتِ مقصودہ کی درست ہوتی ہے جس کی جنس سے کوئی واجب موجود ہو،[۲] اور اعتکاف کی جنس کا کوئی فرد (منذور کے علاوہ) واجب نہیں، لہٰذا اس قاعدہ سے اعتکاف کی نذر درست نہ ہونی چاہئے۔

عام طور سے فقہاء حنفیہؒ نے اس اشکال سے کوئی تعرض نہیں کیا، البتہ علامہ برجندیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اعتکاف کا مقصودِ اصلی نماز باجماعت ہے اور روزہ اس کے لئے شرط ہے لہٰذا اعتکاف کی نذر درحقیقت نماز اور روزہ کی نذر کی فرع ہے اور ان کی جنس سے واجبات موجود ہیں، اس لئے اعتکاف کی نذر درست ہو جاتی ہے۔[۳] واللہ اعلم

---

[۱] روایت اس طرح مروی ہے "عن عمر قال: یا رسول اللہ! إنی کنت نذرت أن أعتکف لیلۃ فی المسجد الحرام فی الجاھلیۃ، قال: أوفِ بنذرک" سنن ترمذی (ج ۱ ص ۲۲۱) ابواب النذور والأیمان، باب فی دوار النذر ۱۲ مرتب

[۲] دیکھئے عنایۃ علی ہامش فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۰۰) کتاب الصوم، فصل فیما یوجبہ علی نفسہ۔ اور حاشیۃ الہدایۃ للشیخ اللکھنوی (ج ۱ ص ۲۲۷) بحوالۂ نہایۃ ۱۲ مرتب

[۳] استاذ محترم دام اقبالہم نے "احکام اعتکاف" (ص ۶۸ "صحتِ نذر اعتکاف کی وجہ") میں علامہ برجندیؒ کی عبارت اس طرح نقل کی ہے:

"قد تقرر أن النذر یقتضی کون المنذور فیہ قربۃ ونفس اللبث فی المسجد لیس قربۃ، إذ لیس للہ تعالیٰ واجب من جنسہ کما فی الصوم والصلاۃ ونحوہما، لکن لما کان الغرض الأصلی منہ الصلاۃ بالجماعۃ، والصوم شرط لہ کان التزام الجماعۃ أو للصوم، وہما من القرب" (برجندی شرح الوقایۃ ص ۲۲۵ ج ۱)

"یعنی اگرچہ نفس مسجد میں ٹھہرنا کوئی ایسی عبادت نہیں جس کی جنس سے کوئی واجب موجود ہو، لیکن چونکہ اس کا مقصدِ اصلی نماز باجماعت ہے، اور روزہ اس کے لئے شرط ہے، لہٰذا اعتکاف کی نذر نماز اور روزے کی نذر کو متضمن ہے، جو (قابل نذر) عبادت ہیں، اس لئے اعتکاف کی نذر درست ہو جاتی ہے"

اس کے بعد استاذ محترم لکھتے ہیں:

"علامہ شامیؒ نے بھی اس مسئلہ پر کتاب الأیمان میں بحث فرمائی ہے اور اس کی مختلف وجوہ بیان کی ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ "لبث فی المسجد" کی جنس سے قعدۂ اخیرہ فرض ہے، نیز "وقوف بعرفۃ" فرض ہے، لیکن

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بَابُ الْمُعْتَكِفِ يَخْرُجُ لِحَاجَتِهِ أَمْ لَا

عن عائشة أنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اعتكف أدنى إليّ رأسه فأرجله، وكان لا يدخل البيت إلا لحاجة الإنسان" عام طور سے حاجتِ انسان کی تفسیر بول و براز سے کی جاتی ہے[1] لیکن فقہاءِ حنفیہؒ میں سے صاحب "مجمع الأنهر" نے اس کی تفسیر "الطهارة ومقدماتها" سے کی ہے، اور یہ تفسیر زیادہ جامع ہے[2]، لہٰذا اس میں استنجاء، وضوء اور غسلِ جنابت بھی داخل ہو جاتے ہیں، البتہ غسلِ جمعہ اور غسلِ تبرید اس میں داخل نہیں، کیونکہ وہ کوئی ناگزیر ضرورت نہیں[3]۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ان تمام وجوہ کو نقل کرنے کے بعد آخر میں لکھا ہے کہ:

"ثم قد یقال: تحقق الإجماع على لزوم الاعتکاف بالنذر موجب ابداء اشتراط وجود واجب من جنسه" (شامی ج ۲ ص ۱۴۶) جس کا حاصل یہ ہے کہ اعتکاف کی نذر کی صحت عام قاعدے میں تو داخل نہیں ہوتی، لیکن چونکہ اس نذر کی صحت پر اجماع منعقد ہو گیا ہے اس لئے اس کو معتبر مانا جائے گا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم" ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ھٰذا

[1] علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: "لا یخرج المعتکف من معتکفہ إلا لحاجة شرعیة أو طبعیة" (معارف السنن ج ۶ ص ۲۱۷) اور حاجتِ طبعیہ کی تفسیر صاحبِ "درمختار" نے بول، غائط اور غسلِ احتلام سے کی ہے ــ واضح رہے کہ غسلِ احتلام مسجد سے نکلنے کا عذرِ شرعی جب سمجھا جائے گا جبکہ مسجد میں غسل کرنا ممکن نہ ہو۔ اور حاجتِ شرعیہ کی تفسیر نمازِ عید نمازِ جمعہ اور اذان وغیرہ سے کی گئی ہے (ج ۲ ص ۱۴۳ و ۱۴۴، باب الاعتکاف)۔

معتکف کے لئے خروج من المسجد کے اعذار کی تفصیل کے لئے دیکھئے "احکامِ اعتکاف" (ص ۳۵ تا ۴۳) ۱۲ مرتب

[2] خود صاحبِ "مجمع" فرماتے ہیں "وہٰذا التفسیر أحسن من أن یفسر بالبول والغائط، تدبر (ج ۱ ص ۲۵۶) نیز علامہ شامیؒ نے بھی اسی تفسیر کو ترجیح دی ہے (شامی ــ ج ۲ ص ۱۴۲ ــ باب الاعتکاف) دیکھئے "احکامِ اعتکاف" (ص ۶۳) ۱۲ مرتب

[3] جبکہ "الطهارة ومقدماتها" میں "طہارت" سے مراد طہارتِ واجبہ ہی ہو سکتی ہے کیونکہ "وضوء علی الوضوء" کے لئے نکلنا کسی کے نزدیک جائز نہیں نیز حدیث میں وارد لفظ "حاجت" پر اگر غور کیا جائے تو اس سے مراد حاجتِ لازمہ ہی ہو سکتی ہے، ورنہ حاجاتِ غیر لازمہ بے شمار ہیں۔ "احکامِ اعتکاف" (ص ۶۳) ۱۲ مرتب

٭ ٭ ٭

البتہ حضرت شیخ عبدالحق محدّث دہلوی رحمہ اللہ نے "اشعۃ اللمعات" (ج ۲ ص ۱۲۰) میں غسل جمعہ کو بھی حاجات میں شمار کرکے اس کے لئے نکلنے کو جائز قرار دیا ہے[۱]۔

لیکن فقہاء کے کلام میں اس کا کوئی مأخذ احقر کو نہیں مل سکا، خود صاحب "اشعۃ اللمعات" نے بھی اس کے لئے کوئی فقہی دلیل یا فقہاء کا کوئی حوالہ ذکر نہیں فرمایا، تمام فقہاء صرف غسل جنابت کے لئے خروج کو جائز کہتے ہیں اور فقہاء کے کلام میں مفہوم مخالف معتبر ہوتا ہے، اس لئے دوسری قسم کے غسل اس میں داخل نہ ہوں گے لہٰذا معتکف کو غسل جمعہ کے لئے مسجد سے نکلنا نہ چاہیئے[۲]۔

ثمّ اختلف[۳] اهل العلم فی عیادة المریض وشهود الجمعة والجنازة للمعتکف " عیادتِ مریض اور شہودِ جنازہ کے لئے مقصوداً نکلنا بالاتفاق ناجائز ہے[۴]۔ البتہ قضاء حاجت کے لئے جاتے ہوئے یا آتے وقت ضمناً عیادت مریض کر لینا جائز ہے، لیکن ابوداؤد وغیرہ میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ ایسی صورت میں چلتے چلتے بیمار پرسی فرمالیتے

---

[۱] نیز حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی قدس سرہٗ نے "احکام القرآن" ص ۱۹۰ ج ۱ پر "وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ" میں "الاکلیل" (ص ۱۲۰ ج ۲) کے حوالے سے جواز نقل کیا ہے، اور "الاکلیل" میں جواز کیلئے "خزانۃ الروایات" اور "فتاوی الحجۃ" کا حوالہ دیا گیا ہے۔

اس کے علاوہ حضرت مخدوم محمد ہاشم ٹھٹھوی رحمۃ اللہ علیہ کی بیاض سے بحوالۂ "کنز العباد" بھی جواز نقل فرمایا گیا ہے (منقول از رسالہ "اعتکاف" مؤلفہ سید محمود حسن صاحب کراچی ص۸ مسئلہ ۲۶)۔

یہ تفصیل "احکام اعتکاف" (ص۶۲) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

[۲] اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تقریباً ہر سال مسجد میں اعتکاف فرمایا (کما بیّنّا فی ما سبق) اور ہر اعتکاف میں جمعہ بھی لازماً آتا تھا لیکن کہیں ثابت نہیں کہ آپؐ غسل جمعہ کیلئے اعتکاف سے باہر تشریف لے گئے ہوں، خود حدیث باب میں حضرت عائشہؓ نے یہاں تک تو بتادیا کہ آپؐ اپنا سر اقدس حجرہ کی طرف جھکا دیا کرتے تھے اور میں اندر بیٹھ کر کنگھی کردیا کرتی تھی لیکن غسل جمعہ کیلئے نکلنے کا کہیں ذکر نہیں، اگر آپ کبھی اس کے لئے نکلے ہوتے تو یہ خروج ضرور منقول ہوتا۔ واللہ اعلم۔ اعتکاف میں غسل جمعہ سے متعلق تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے "احکام اعتکاف" (ص ۵۱ تا ۶۴) ۱۲ م

[۳] اس اختلاف کی تفصیل امام ترمذیؒ نے خود متن میں بیان کردی ہے ۱۲ م

[۴] کما فی التبیین (ج ۱ ص ۳۵۱، باب الاعتکاف) وغیرہ ــ نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے "السنة علی المعتکف أن لا یعود مریضاً ولا یشهد جنازة الخ" ابوداؤد (ج ۱ ص ۳۳۵) باب المعتکف یعود المریض ۱۲ مرتب

تھے اور اس غرض کے لئے رکتے نہ تھے[١]، چنانچہ ملّا علی قاریؒ نے "مرقاۃ[٢]" میں تصریح کی ہے کہ عیادتِ مریض کے لئے ٹھہرنا نہ چاہیئے، یہ شرط اگرچہ دوسرے فقہاء کے کلام میں نہیں ملتی لیکن مؤیّد بالحدیث ہونے کی بنا پر ملّا علی قاریؒ کا قول راجح معلوم ہوتا ہے، البتہ نماز جنازہ کی شرکت چونکہ بغیر ٹھہرے نہیں ہوسکتی اس لئے اس میں ٹھہرنے کی گنجائش ہے لیکن نماز ختم ہوتے ہی فوراً لوٹنا واجب ہے[٣] ف أی بعض أھل العلم من أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وغیرھم أن یعود المریض ویشیع الجنازۃ ویشھد الجمعۃ اذا اشترط ذلک، وھو قول سفیان الثوری وابن المبارک" مطلب یہ ہے کہ سفیان ثوریؒ اور عبداللہ بن المبارکؒ کے نزدیک اعتکاف کی نیت کرتے وقت اگر یہ شرط کرلے کہ میں اعتکاف کے دوران عیادتِ مریض یا شہودِ جنازہ کے لئے چلا جایا کروں گا تو پھر اس کے لئے اس غرض سے نکلنا جائز ہوجائے گا۔ حنفیہ کے یہاں شامی اور عالمگیری میں بھی اس قسم کی تصریحات ملتی ہیں[٤]، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ اجازت اعتکاف منذور یا اعتکافِ نفلی کے لئے ہے، اعتکافِ مسنون کے لئے نہیں، اگر اعتکافِ مسنون میں ایسی نیت

---

[١] چنانچہ روایت اس طرح مروی ہے "کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمرّ بالمریض وھو معتکف فیمرّ کما ھو ولا یعرّج (ٹھہرنا) یسأل عنہ" (ج ١ ص ٣٣٥، باب المعتکف یعود المریض) ١٢ مرتب

[٢] (ج ٢ ص ٣٣٠) الفصل الثانی من باب الاعتکاف ١٢ م

[٣] تفصیل کے لئے دیکھئے "بدائع الصنائع" (ج ٢ ص ١١٤) فصل وأما رکن الاعتکاف۔ اور "احکام القرآن" (ج ٣ ص ٣٢٢، ٣٢٣)

معتکف کی نماز جنازہ میں شرکت سے متعلق کوئی روایت احقر کو نہ مل سکی، البتہ سنن ابن ماجہ (ص ١٢٧، باب فی المعتکف یعود المریض ویشھد الجنائز) میں حضرت انسؓ سے مروی ہے" قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: المعتکف یتبع الجنائز ویعود المریض" لیکن یہ روایت ضعیف ہے نیز یہ روایت حضرت عائشہؓ کی صحیح روایت کے معارض ہے یعنی "السنۃ علی المعتکف ان لایعود مریضاً ولایشھد جنازۃ" ابوداؤد (ج ١ ص ٣٣٥) باب المعتکف یعود المریض — چنانچہ جمہور کے نزدیک شہودِ جنازہ کیلئے مقصوداً نکلنے کی تو اجازت ہے ہی نہیں، البتہ قضاءِ حاجت کے ضمن میں "شہود" کی اجازت ہے لیکن "اتباع" کی پھر بھی اجازت نہیں، اور شہودِ جنازہ کیلئے بھی ضروری ہے کہ راستہ سے ہٹنا نہ پڑے، نیز نماز سے فراغت کے بعد باہر بالکل نہ ٹھہرے بلکہ فوراً مسجد میں آجائے۔ کما بیّن التفصیل فیما مضی ١٢ مرتب

[٤] دیکھئے الدرّ المختار مع ردّ المحتار (ج ٢ ص ١٣٦) باب الاعتکاف — الفتاوی العالمگیریہ (ج ١ ص ٢١٢) الباب السابع فی الاعتکاف، وأما مفسداتہ (ای الاعتکاف) ١٢ م

کرے گا تو وہ اعتکاف مسنون نہ رہے گا، بلکہ نفلی بن جائے گا، لہٰذا قضا تو واجب نہ ہوگی لیکن اعتکاف مسنون کی فضیلت بھی حاصل نہ ہوگی [1]

---

[1] مزید وضاحت کے ساتھ اس مسئلہ کی تفصیل استاذ محترم دام اقبالہم نے "احکام اعتکاف" ص ۶۶ و ۶۷) میں اس طرح بیان فرمائی ہے:

"آج کل یہ بات کافی مشہور ہوگئی ہے کہ اگر اعتکافِ مسنون کے لئے بیٹھتے وقت شروع ہی میں یہ نیت کرلی جائے کہ میں عیادتِ مریض، شہودِ جنازہ یا علمی مجلس میں شرکت کیلئے باہر چلا جایا کروں گا تو پھر اعتکاف کے دوران ان اغراض کے لئے باہر جانا جائز ہوجاتا ہے۔

لیکن اس مسئلہ میں دو غلط فہمیاں عموماً پائی جاتی ہیں:۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ مسئلہ اعتکاف منذور کے بارے میں تو درست ہے کہ نذر کے وقت ان اشیاء کا استثناء معتبر ہوتا ہے، لیکن اعتکاف مسنون کے بارے میں یہ استثناء درست معلوم نہیں ہوتا، جہاں تک احقر نے تلاش کیا استثناء کا جزئیہ صرف فتاویٰ عالمگیریہ میں ملتا ہے کسی اور متداول کتاب میں موجود نہیں ہے، اور فتاویٰ عالمگیریہ کی عبارت یہ ہے:

"ولو شرط وقت النذر والالتزام أن یخرج إلی عیادة المریض وصلاة الجنازة وحضور مجلس العلم یجوز له ذلک، کذا فی التتارخانیة ناقلاً عن الحجة (عالمگیریہ ص ۲۱۲ ج ۱)۔

اس عبارت میں "وقت النذر" کا لفظ بتارہا ہے کہ مراد اعتکافِ منذور ہے، نیز آگے دوسرے مسائل بیان کرنے کے بعد لکھا ہے:

ہذا کلہ فی الاعتکاف الواجب، اما فی النفل فلا بأس بأن یخرج بعذر وغیرہ" (ایضاً ص ۲۱۳ ج ۱)۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ مسئلہ اعتکاف واجب سے متعلق ہے اور اعتکاف مسنون کا حکم یہاں بیان نہیں کیا گیا۔

اور چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس قسم کا کوئی استثناء ثابت نہیں ہے، اس لئے اعتکافِ مسنون میں صحت استثناء کیلئے دلیل مستقل چاہئے جو مفقود ہے، لہٰذا اعتکاف کو علی الوجہ المسنون ادا کرنے کے لئے استثناء کی گنجائش معلوم نہیں ہوتی، ظاہر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اعتکاف مسنون شروع کرتے وقت یہ نیت کرلے تو پھر اس کا اعتکاف مسنون نہ رہے گا بلکہ نفلی بن جائیگا، اور جتنی دیر مسجد سے باہر رہے گا اتنی دیر اعتکاف شمار نہیں ہوگا، لیکن چونکہ شروع ہی میں نیت مسنون کے بجائے نفلی اعتکاف کی ہوگئی تھی اس لئے نکلنے سے قضاء بھی واجب نہیں ہوگی، البتہ فرق یہ پڑے گا کہ اگر مسجد کے تمام معتکفین اسی نیت کے ساتھ اعتکاف میں بیٹھیں گے تو سنت مؤکدہ علی الکفایہ ادا نہیں ہوگی، غور کرنے سے احقر کو اس مسئلہ کی حقیقت یہی سمجھ میں آئی ہے اور اسی کے مطابق رسالے کے متن میں مسئلہ لکھ دیا ہے، اس مسئلہ میں دوسرے علماء سے بھی رجوع کرلیا جائے تو بہتر ہے"

نقانوا : لا یعتکف إلّا فی المسجد الجامع " یہ شافعیہ کا مسلک ہے، حنفیہ کے نزدیک ہر مسجد میں اعتکاف درست ہے [1]

بَابُ مَا جَاءَ فِی قِیَامِ شَهْرِ رَمَضَانَ

صلاة التراویح[2] ورکعاتها | قیامِ رمضان سے مراد تراویح ہے[3]، جو سنت مؤکدہ

---

[1] وذہبت طائفة إلی أنه لا یصح الاعتکاف إلا فی مسجد تقام فیه الجمعة، روی ذلک عن علی وابن مسعود وعروة وعطاء والحسن والزہری وہو قول مالک فی "المدونة" قال: أما من تلزمه الجمعة فلا یعتکف إلا فی الجامع۔
وقالت طائفة: الاعتکاف یصح فی کل مسجد، روی ذلک عن النخعی وأبی سلمة والشعبی وہو قول أبی حنیفة و الثوری والشافعی فی الجدید واحمد واسحاق وأبی ثور وداؤد، وہو قول مالک فی المؤطا وہو قول الجمہور و البخاری ایضا، حیث استدل بعموم الآیة فی سائر المساجد۔ وقال صاحب الہدایة: الاعتکاف لا یصح الا فی مسجد الجماعة، وعن أبی حنیفة رضی اللہ عنہ أنه لا یصح إلا فی مسجد یصلی فیه الصلوات الخمس، وقال الزہری والحکم وحماد ہو مخصوص بالمساجد التی یجمع فیہا، وفی "الذخیرة" للمالکیة قال مالک: یعتکف فی المسجد سواء أقیم فیه الجماعة أم لا۔ وفی "المنتقی" عن أبی یوسف: الاعتکاف الواجب لا یجوز أداءه فی غیر مسجد الجماعة، والنفل یجوز أداءه فی غیر مسجد الجماعة، وفی "الینابیع" لا یجوز الاعتکاف الواجب إلا فی مسجد له إمام ومؤذن معلوم یصلی فیه خمس صلوات، ورواه الحسن عن أبی حنیفة۔
ثم أفضل الاعتکاف ما کان فی المسجد الحرام، ثم فی مسجد النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ثم فی بیت المقدس ثم فی المسجد الجامع، ثم فی المساجد التی یکثر اہلہا ویعظم۔ کذا فی "العمدة" للعینی (ج ۱۱ ص ۱۴۱ و ۱۴۲) ابواب الاعتکاف، باب الاعتکاف فی العشر الأواخر ۱۲ مرتب غفر اللہ لہ

[2] والتراویح جمع ترویحة وہی فی الأصل مصدر بمعنی الاستراحة، سمیت بہ الأربع رکعات المخصوصة لاستلزامہا استراحة بعدہا کما ہو السنة فیہا۔ کذا فی "البحر الرائق" (ج ۲ ص ۶۶) باب الوتر والنوافل (تحت قولہ: وسن فی رمضان عشرون رکعة)

[3] قال الحافظ: والمراد من قیام اللیل ما یحصل بہ مطلق القیام کما قدمناہ فی التہجد سواء، وذکر النووی أن المراد بقیام رمضان صلاة التراویح، یعنی أنه یحصل بہا المطلوب من القیام لا أن قیام رمضان لا یکون إلا بہا، وأغرب الکرمانی فقال: اتفقوا علی أن المراد بقیام رمضان صلاة التراویح " فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۷) کتاب صلاة التراویح باب فضل من قام رمضان ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

ہے [1] ۔ ائمہ اربعہ اور جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ تراویح کی کم از کم بیس[۲۰] رکعات ہیں البتہ امام مالکؒ سے ایک روایت میں چھتیس[۳۶] اور ایک میں اکتالیس رکعتیں مروی ہیں جبکہ ان کی تیسری روایت جمہور کے مطابق ہے، پھر اکتالیس[۴۱] والی روایت میں بھی تین[۳] رکعتیں وتر کی اور دو[۲] نفلیں بعد الوتر کی شامل ہیں، اس لئے روایتیں دو[۲] ہی ہوئیں ایک بیس[۲۰] رکعات کی اور ایک چھتیس[۳۶] رکعات کی [2]، پھر ان چھتیس[۳۶] رکعات کی اصل بھی یہ ہے کہ اہل مکہ کا معمول بیس[۲۰] رکعات تراویح پڑھنے کا تھا لیکن وہ ہر ترویحہ کے درمیان ایک طواف کیا کرتے تھے، اہلِ مدینہ چونکہ طواف نہیں کر سکتے تھے، اس لئے انہوں نے اپنی نماز میں ایک طواف کی جگہ چار رکعتیں بڑھا دیں، اس طرح ان کی تراویح میں اہل مکہ کے مقابلہ میں سولہ[۱۶]

---

[1] دیکھئے "البحر الرائق" (ج۲ ص ۶۶) فی آخر" باب الوتر والنوافل"۔ اور معارف السنن (ج۶ ص ۲۲۱)۔

پھر اس پر جمہور کا اتفاق ہے کہ صلوٰۃ تراویح مسجد میں جماعت کے ساتھ افضل ہے کما فی فتح الباری (ج۴ ص ۲۱۹) باب فضل من قام رمضان ۔ پھر اس بارے میں مسلکِ احناف کی تفصیل بیان کرتے ہوئے علامہ ابن نجیمؒ نے تین اقوال ذکر کئے ہیں:

الأوّل ما اختاره المصنف (أي صاحب الكنز) أنه سنة على الأعيان حتى أن من صلّى التراويح منفرداً فقد أساء لترك السنة وإن صليت في المسجد وبه كان يفتي ظهير الدين المرغيناني لصلاته عليه السّلام إياها بالجماعة وبيان العذر في تركها۔

الثاني ما اختاره الطحاوي في مختصره حيث قال يستحب أن يصلّي التراويح في بيته إلا أن يكون فقيهاً عظيماً يقتدى به فيكون في حضوره ترغيب لغيره وفي امتناعه تقليل الجماعة مستدلاً بحديث " أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة" وهو رواية عن أبي يوسف كما في الكافي۔

الثالث ما صححه في المحيط والخانية واختاره في الهداية وهو قول أكثر المشايخ على ما في الذخيرة وقول الجمهور على ما في الكافي أن إقامتها بالجماعة سنة على الكفاية حتى لو ترك أهل المسجد كلهم الجماعة فقد أساءوا وأثموا، وإن أقيمت التراويح بالجماعة في المسجد وتخلف عنها أفراد الناس وصلّى في بيته لم يكن مسيئاً لأن أفراد الصحابة يروى عنهم التخلف كابن عمر على ما رواه الطحاوي ـــ البحر الرائق (ج ۲ ص ۶۸) فراجعه للتفصيل ۔ والمعارف للبنوریؒ (ج ۶ ص ۲۳۳ إلی ۲۳۵) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

[2] مذاہب کی تفصیل کیلئے دیکھئے " بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد" (ج ۱ ص ۱۵۲) الباب الخامس فی قیام رمضان ۱۲ م

رکعتیں زیادہ ہوگئیں[1]۔ اس سے معلوم ہوا کہ اصلاً ان کے نزدیک بھی رکعاتِ تراویح بیسؒ تھیں، گویا تراویح کی بیسؒ رکعات پر ائمۂ اربعہ کا اجماع ہے[2]۔

البتہ علامہ ابنؒ تیمیہؒ، ان کے متبعین اور خاص طور سے ہمارے زمانہ کے

---

[1] المغنی لابن قدامۃ (ج ۲ ص ۱۶۷) فصل والمختار عند ابی عبداللہ فیہا عشرون رکعۃ۔

محدث شہیر مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی دامت فیوضہم اپنے رسالہ "رکعات تراویح" (ص ۱۶ و ۱۷) میں لکھتے ہیں: متعدد محققین نے اس کی بھی تصریح کی ہے کہ درحقیقت مدینہ میں بھی بیس رکعتیں مانی جاتی تھیں، مگر مکہ والے چونکہ ہر چار رکعت پر طواف کرتے تھے اور دو دو رکعتیں طواف کی پڑھتے تھے اور اس طرح بہت ثواب کما لیتے تھے تو مدینہ والوں نے اپنی کمی یوں پوری کی کہ ہر دو ترویحہ کے درمیان انہوں نے چار رکعتوں کا اضافہ کرلیا اس طرح اُن کی رکعتیں چھتیسؒ ہوگئیں اور اس تحقیق کی تصدیق اس سے ہوتی ہے کہ اضافہ شدہ رکعات کا اکیلے اکیلے بلاجماعت پڑھنا ثابت ہے، نیز یہ بھی ثابت ہے کہ کسی کسی زمانہ میں ان سولہ رکعتوں کو اہلِ مدینہ اخیر شب میں پڑھتے تھے، اس سے معلوم ہوا کہ دراصل امام مالکؒ بھی بیسؒ کے قائل ہیں اور اس کے ساتھ اس اضافہ کو بھی وہ مانتے ہیں جو اہلِ مدینہ نے کیا تھا ۱۲ مرتب

[2] امام مالکؒ کی ایک روایت گیارہ رکعات (مع الوتر) کی بھی نقل کی گئی ہے چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں "وقیل احدی عشرۃ رکعۃ وہو اختیار مالک لنفسہ، واختارہ ابوبکر العربی۔ عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۲۷) باب فضل من قام رمضان ۔۔۔ صاحبِ "تحفۃ الاحوذی" نے بھی اسی قول کو ترجیح دینے کی کوشش فرمائی ہے دیکھئے (ج ۲ ص ۷۳ و ۷۶)

لیکن محدث شہیر مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی نے "رکعات تراویح" (ص ۸۴ تا ص ۸۸) میں اس کا مفصل مدلل اور مسکت جواب دیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ امام مالکؒ کی طرف اس قول کی نسبت درست نہیں۔ واللہ اعلم

۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] احقر کو تلاش و جستجو کے باوجود کہیں یہ تصریح نہ مل سکی کہ علامہ ابن تیمیہؒ صرف آٹھ رکعات تراویح کے قائل ہیں البتہ "الفتاوی الکبریٰ" (ج ۴ ص ۲۲۷، باب صلوٰۃ التطوع۔ طبع دار الکتب الحدیثیۃ، مصر) میں یہ عبارت ملی "والتراویح إن صلاہا کمذہب ابی حنیفۃ والشافعی واحمد عشرین رکعۃ أو کمذہب مالک ستاً وثلاثین أو ثلاث عشرۃ أو احدی عشرۃ فقد أحسن" ــــــــــ

اور "الفتاوی الکبریٰ" لابن تیمیہؒ (ج ۱ ص ۱۷۶، مسئلۃ (رقم ۱۳۸) فیمن یصلی التراویح بعد المغرب) میں لکھا ہے "قد جاء مصرحاً فی السنن أنہ لما صلی بہم قیام رمضان بعد العشاء وکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قیامہ باللیل

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہو وترہ، یصلی باللیل فی رمضان وغیر رمضان إحدی عشرۃ رکعۃ أو ثلاث عشرۃ رکعۃ لکن کان یصلیہا طوالاً، فلما کان ذلک یشق علی الناس قام بہم أبی بن کعب فی زمن عمر بن الخطاب عشرین رکعۃ یوتر بعدہا ویخفف فیہا القیام فکان تضعیف معدد عوضاً عن طول القیام" اھ

اور علامہ ابن تیمیہؒ ایک جگہ اپنے فتاوی میں لکھتے ہیں:" قد ثبت أن أبی بن کعب کان یقوم بالناس عشرین رکعۃ فی قیام رمضان، ویوتر بثلاث، فرأی کثیر من العلماء أن ذلک ہو السنۃ، لأنہ أقامہ بین المہاجرین والأنصار ولم ینکرہ منکر، واستحب آخرون: تسعۃ وثلاثین رکعۃ، بناء علی أنہ عمل أہل المدینۃ القدیم، وقال طائفۃ: قد ثبت فی الصحیح عن عائشۃؓ: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن یزید فی رمضان ولا غیرہ علی ثلاث عشرۃ رکعۃ" واضطرب قوم فی ہذا الأصل، لما ظنوہ من معارضۃ الحدیث الصحیح لما ثبت من سنۃ الخلفاء الراشدین وعمل المسلمین. والصواب أن ذلک جمیعہ حسن" مجموع فتاوی ابن تیمیہؒ (ج ۲۳ ص ۱۱۲ و ۱۱۳، نزاع العلماء فی مقدار قیام رمضان، الطبعۃ الأولی من مطابع الریاض)

ایک اور جگہ اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

نفس قیام رمضان لم یوقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیہ عدداً معیناً، بل کان ہو صلی اللہ علیہ وسلم — لا یزید فی رمضان ولا غیرہ علی ثلاث عشرۃ رکعۃ، لکن کان یطیل الرکعات، فلما جمعہم عمر علی ابی بن کعب کان یصلی بہم عشرین رکعۃ ثم یوتر بثلاث، وکان یخف القراءۃ بقدر ما زاد من الرکعات لأن ذلک أخف علی المأمومین من تطویل الرکعۃ الواحدۃ، ثم کان طائفۃ من السلف یقومون بأربعین رکعۃ ویوترون بثلاث وآخرون قاموا بست وثلاثین واوتروا بثلاث، وہذا کلہ سائغ فکیف ما قام فی رمضان من ہذہ الوجوہ فقد احسن۔

والأفضل یختلف باختلاف أحوال المصلین، فإن کان فیہم احتمال لطول القیام، فالقیام بعشر رکعات وثلاث بعدہا کما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی لنفسہ فی رمضان وغیرہ ہو الأفضل، وإن کانوا لا یحتملونہ فالقیام بعشرین ہو الأفضل وہو الذی یعمل بہ أکثر المسلمین، فإنہ وسط بین العشر وبین الأربعین وإن قام بأربعین وغیرہا جاز ذلک ولا یکرہ شیء من ذلک، وقد نص علی ذلک غیر واحد من الأئمۃ کأحمد وغیرہ — مجموع فتاوی ابن تیمیہ (ج ۲۲ ص ۲۷۲) باب صفۃ الصلاۃ، قیام رمضان وصفتہ وعدد رکعاتہ۔

علامہ ابن تیمیہؒ کی ان عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک تراویح کی چالیس، یا چھتیس، یا بیس یا دس، یا آٹھ رکعتیں پڑھنا سب ہی طریقے جائز ہیں، نیز یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اتنی بات حافظ ابن تیمیہؒ کے نزدیک بھی مسلم ہے کہ بیس رکعات تراویح پڑھنے پر اکثر مسلمانوں کا تعامل ہے۔ پھر جہاں تک مذکورہ طریقوں میں سے

غیر مقلدینؒ اس سلسلہ میں جمہور امت سے اختلاف کرکے آٹھ رکعات تراویح کے قائل ہیںؒ ان حضرات

کسی ایک طریقہ کے افضل ہونے کا تعلق ہے اس بارے میں ان کا مسلک یہ ہے " الأفضل يختلف باختلاف أحوال المصلين الخ یعنی اگر مصلیوں کو طاقت ہو کہ جس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان غیر رمضان میں رات کی نمازیں پڑھتے تھے اسی طرح لمبے لمبے قیام کرسکیں تب تو افضل یہی ہے کہ دسؒ رکعتیں تراویح کی اور تین رکعتیں وتر کی پڑھی جائیں (واضح رہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قیام اتنا طویل ہوتا تھا کہ کبھی ایک تہائی رات ، کبھی آدھی رات گذر جاتی تھی بلکہ بعض اوقات سحری کا وقت بھی ختم ہونے کو آجاتا تھا کما فی حدیث الباب ، نیز مسند احمدؒ کی ایک روایت میں حضرت ابوذرؓ رمضان کی ایک رات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھنے کا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں " ثم قام (النبي صلى الله عليه وسلم) يصلي وقمت معه حتى جعلت أضرب برأسي الجدران من طول صلاته الخ " مجمع الزوائد ۔ ج ۳ ص ۱۷۲ ۔ باب قیام رمضان) اور اگر اس کی طاقت نہ ہو تو پھر بیسؒ پڑھنا ہی افضل ہے ، جیسا کہ حافظ ابن تیمیہؒ کی مذکورہ عبارت " وإن كانوا لا يحتملونه فالقيام بعشرين هو الأفضل وهو الذي يعمل به أكثر المسلمين ، فإنه وسط بين العشر وبين الأربعين " سے معلوم ہوتا ہے ۔

محدث شہیر مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی " رکعاتِ تراویح " (ص ۹۲) میں لکھتے ہیں :

" ظاہر ہے کہ آج موافق یا مخالف کس میں اتنے لمبے قیام کی ہمت اور اس کا حوصلہ ہے ؟ لہٰذا ابن تیمیہؒ کی تحقیق میں بھی آج بیسؒ پڑھنا ہی افضل ہے " ۱۲ رشید اشرف سیفی

حاشیہ صفحہ ھذا

لہ ان کے مسلک اور دلائل کیلئے دیکھئے " تحفۃ الاحوذی " (ج ۲ ص ۷۲ تا ص ۷۶) ۱۲ مرتب

لہ واضح رہے کہ اس مسئلہ میں شیخ ابن ہمامؒ نے بھی جمہورِ امت سے اختلاف کرتے ہوئے تفرد اختیار کیا ہے اور آٹھ رکعات تراویح کو مسنون قرار دیا ہے ، اگرچہ بیسؒ رکعات تراویح کو بھی " سنۃ الخلفاء الراشدین " مانا ہے ، چنانچہ وہ لکھتے ہیں " فتحصل من هذا كله أن قيام رمضان سنة إحدى عشرة ركعة بالوتر في جماعة ، فعله صلى الله عليه وسلم ثم تركه لعذر أفاد أنه لولا خشية ذلك لواظبت بكم ولا شك في تحقق الأمن من ذلك بوفاته صلى الله عليه وسلم فيكون سنة ، وكونها عشرين سنة الخلفاء الراشدين ، وقوله صلى الله عليه وسلم : " عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين " ندب إلى سنتهم ، ولا يستلزم كون ذلك سنته ، إذ سنته بمواظبته بنفسه أو إلا لعذر وبتقدير عدم ذلك العذر إنما استفدنا أنه كان يواظب على ما وقع منه وهو ما ذكرنا ، فتكون العشرون مستحبا وذلك القدر منها هو السنة كالأربع بعد العشاء مستحبة وركعتان منها هي السنة " فتح القدير (ج ۱ ص ۳۳۴) فصل فی قیام شہر رمضان ۔

علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اعلاء السنن (ج ۷ ص ۶۸ تا ص ۷۲ ، باب التراویح) میں صاحبِ فتح القدیرؒ

کی جانب سے تراویح کے بارے میں مسلکِ جمہور پرطرح طرح کے اعتراضات کئے جاتے ہیں۔
پہلا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ حضرت ابوذرؓ کی حدیث باب[1] سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف تین دن تراویح پڑھی، اس سے تراویح کا استحباب تو معلوم ہوتا ہے لیکن اس کا سنتِ مؤکدہ ہونا ثابت نہیں ہوتا، پھر اس کو سنتِ مؤکدہ کیوں کہا جاتا ہے؟
اس کا جواب یہ ہے کہ تراویح کی سنیت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ثابت ہے "ان اللہ تبارک وتعالیٰ فرض صیام رمضان علیکم وسننت لکم قیامہ"[2]
نیز حضرت ابوذرؓ کی حدیثِ باب سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ جماعتِ تراویح پر شروع میں مداومت نہیں کی گئی لیکن اس سے انفرادی طور پر تراویح پڑھنے کی نفی نہیں ہوتی بلکہ دوسری احادیث سے یہ ثابت ہے کہ آپ انفرادی طور پر عام دنوں کے مقابلہ میں ان ایام میں نمازوں کی کثرت فرماتے تھے[3]، جس سے ظاہر یہی ہوتا ہے کہ وہ نماز تراویح تھی جو آپ منفرداً ادا فرماتے تھے۔
نیز صحابۂ کرامؓ نے جس اہتمام اور مداومت کے ساتھ تراویح پر عمل کیا[4] وہ بھی تراویح کے سنت مؤکدہ ہونے کی دلیل ہے اس لئے کہ سنتِ مؤکدہ میں خلفاءِ راشدین کی سنت بھی شامل ہے جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "علیکم بسنتی وسنۃ

---

[1] قال: صمنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم یصل بنا حتی بقی سبع من الشہر، فقام بنا حتی ذہب ثلث اللیل ثم لم یقم بنا فی السادسۃ وقام بنا فی الخامسۃ حتی ذہب شطر اللیل فقلنا: یا رسول اللہ! لو نفلتنا بقیۃ لیلتنا ہذہ؟ فقال: إنہ من قام مع الامام حتی ینصرف کتب لہ قیام لیلۃ، ثم لم یصل بنا حتی بقی ثلاث من الشہر وصلی بنا فی الثالثۃ ودعا اہلہ ونساءہ فقام بنا حتی تخوفنا الفلاح. قلت لہ: وما الفلاح؟ قال: السحور" ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۰) باب ما جاء فی قیام شہر رمضان ۱۲م

[2] سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۰۸) کتاب الصیام، ثواب من قام رمضان وصامہ ایماناً واحتساباً نیز دیکھئے ابن ماجہ (ص ۹۴) باب ما جاء فی قیام شہر رمضان ۱۲ مرتب

[3] لیالیِ رمضان میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی کثرتِ صلوٰۃ پر دال روایات انشاء اللہ آگے آئیں گی ۱۲م

[4] صحابۂ کرامؓ کے اس تعامل پر دال روایات انشاء اللہ دوسرے اعتراض کے جواب کے ذیل میں آجائیں گی ۱۲م

الخلفاء المھدیین الراشدین[1]" اس پر دال ہے۔

دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے تراویح کی بیس رکعات ثابت نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مؤطا امام مالکؒ میں حضرت یزید بن رومانؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں "کان الناس یقومون فی زمان عمر بن الخطاب فی رمضان بثلاث وعشرین رکعۃ[2]" نیز سننِ کبریٰ بیہقی میں حضرت سائب بن یزید رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے فرماتے ہیں "کانوا یقومون علی عھد عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ فی شھر رمضان بعشرین[3]

---

[1] سنن ابی داؤد میں اس روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں" فانہ من یعش منکم بعدی فسیری اختلافاً کثیراً فعلیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین المھدیین تمسکوا بہا وعضوا علیہا بالنواجذ" (ج ۲ ص ٦٣٥، کتاب السنۃ، باب فی لزوم السنۃ) ابوداؤد کے شیخ محی الدین عبدالحمیدؒ کے تصحیح کردہ نسخہ میں" فعلیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء المھدیین الراشدین" کے الفاظ ہیں (ج ۴ ص ۲۰۱ رقم ۴٦۰۷)، سنن ترمذی میں یہ روایت اس طرح مروی ہے" فانہ من یعش منکم یری اختلافاً کثیراً وایاکم ومحدثات الأمور فانہا ضلالۃ فمن أدرک ذلک منکم فعلیہ بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین المھدیین عضوا علیہا بالنواجذ" (قال الترمذی: ہذا حدیث حسن صحیح (ج ۲ ص ۱۰۸، ابواب العلم، باب الأخذ بالسنۃ واجتناب البدعۃ)، الفاظ کے ذرا ذرا فرق کے ساتھ یہ روایت سنن ابن ماجہ (ص ۵، باب اتباع سنۃ الخلفاء الراشدین المھدیین) اور سنن دارمی (ج ۱ ص ۴۳، باب اتباع السنۃ رقم ۱٦، رقم الحدیث ۹٦) میں بھی مروی ہے ۱۲ مرتب

[2] (ص ۹۸) ما جاء فی قیام رمضان کتاب الصلوٰۃ فی رمضان۔ اس روایت پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ یزید بن رومانؒ نے حضرت عمرؓ کا زمانہ نہیں پایا اس لئے اس کا اسناد منقطع ہے اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو مرسل مطلقاً مقبول ہے، پھر خاص طور سے مؤطا امام مالکؒ کی تو کوئی بھی مرسل یا منقطع روایت ایسی نہیں جو دوسرے طریقوں سے سنداً متصل نہ ہو، تحقیقی اور مفصل جواب کیلئے دیکھئے" رکعاتِ تراویح" (ص ٦۳ تا ص ٦۸) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] معارف السنن (ج ٦ ص ۲۲۰) ـــ علامہ اعظمی نے یہ روایت سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۴۹٦) کے حوالہ سے نقل کی ہے اور لکھا ہے کہ" اسی اثر کو امام بیہقیؒ نے دوسرے طریق سے" معرفۃ السنن" میں بھی روایت کیا ہے اور اہلِ حدیث کے دوسرے دعوے کی بحث میں ہم بتا چکے ہیں کہ دونوں کی اسنادیں صحیح ہیں، پہلے کی اسناد کو امام نوویؒ، امام عراقیؒ اور سیوطیؒ وغیرہ نے صحیح کہا ہے اور دوسرے کی اسناد کو سبکیؒ اور ملا علی قاریؒ نے۔ اور اہلِ حدیث کے اس اثر پر جو اعتراضات ہیں ان سب کا جواب ہم اسی بحث میں دے چکے ہیں" رکعاتِ تراویح" (ص ٦۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

رکعۃ وکانوا یقومون بالمائتین وکانوا یتوکّؤن علی عصیّھم فی عھد عثمان من شدۃ القیام"۔ یہ بیس رکعتیں حضرت عمرؓ نے مقرر فرمائی تھیں[1] اس وقت صحابۂ کرام کی بہت بڑی تعداد موجود تھی ان میں سے کسی نے بھی حضرت عمرؓ کے اس عمل پر نکیر نہیں فرمائی بلکہ اس پر عمل بھی کیا اور اس کے بعد تمام صحابہؓ و تابعینؒ اسی پر عمل کرتے چلے آئے۔ یہ اس کی دلیل ہے کہ بیس رکعات پر صحابۂ کرامؓ کا اجماع منعقد ہوگیا تھا[2]۔ اگر تنہا صرف اسی دلیل کو لیا جائے تو یہ بالکل کافی ہے[3]

---

[1] جیساکہ مذکورہ دونوں روایتوں اور عبدالرحمن بن عبدالقاری کی روایت کے مجموعے سے معلوم ہوتا ہے عبدالرحمن بن عبدالقاری کی روایت صحیح بخاری میں اس طرح مروی ہے" قال: خرجت مع عمر بن الخطاب لیلۃ فی رمضان الی المسجد فاذا الناس أوزاع متفرقون یصلّی الرجل لنفسہ ویصلّی الرجل فیصلّی بصلاتہ الرھط، فقال عمر: انی أری لو جمعت ھؤلاء علی قارئ واحد لکان أمثل، ثم عزم فجمعھم علی ابی بن کعب ثم خرجت معہ لیلۃ أخری والناس یصلّون بصلوٰۃ قارئھم، قال عمر: نعم البدعۃ ھذہ والتی تنامون عنھا افضل من التی تقومون یرید آخر اللیل وکان الناس یقومون اوّلہ" (ج۱ص ۲۶۹، باب فضل من قام رمضان) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] علامہ حبیب الرحمن اعظمی لکھتے ہیں: بیس پر عمل قرار پانے (یعنی اجماع) کا ذکر حافظ ابن عبدالبر مالکیؒ نے کیا ہے، (تمصابیح" سیوطیؒ و" ہدایۃ السائل" نواب (صدیق حسن خان) صاحب ص۱۳۸) اور امام نوویؒ شافعی نے لکھا ہے "ثم استقر الأمر علی عشرین فانہ المتوارث" (یعنی پھر بیس پر عمل قرار پاگیا، اس لئے کہ وہی سلف سے خلف تک برابر چلا آرہا ہے) اور ابن قدامہ حنبلیؒ نے "مغنی" میں لکھا ہے "وھذا کالاجماع" اور ابن حجر مکی شافعیؒ نے لکھا ہے" ولکن أجمعت الصحابۃ علی أن التراویح عشرون رکعۃ" ("مرقاۃ")۔ اور اتنا تو حافظ ابن تیمیہؒ کو بھی مسلّم ہے کہ" وھو الذی یعمل بہ اکثر المسلمین" اھ دیکھئے" رکعات تراویح" (ص۹۲) بلکہ ابن تیمیہؒ تو یہ بھی لکھتے ہیں" قد ثبت أن أبی بن کعب کان یقوم بالناس عشرین رکعۃ فی قیام رمضان و یوتر بثلاث، فرأی کثیر من العلماء ان ذلک ھو السنّۃ لأنہ أقامہ بین المھاجرین والانصار ولم ینکرہ منکر" مجموع فتاوی ابن تیمیہؒ (ج۲۳ص ۱۱۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد" فعلیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء المھدیین الراشدین" (جس کا حوالہ پیچھے گذر چکا ہے) حضرت عمرؓ کے عمل کے قابل تقلید ہونے کی دلیل ہے نیز حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے" قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اقتدوا بالذین من بعدی أبی بکر وعمر" حضرت حذیفہؓ ہی سے ایک روایت میں اس طرح مروی ہے" قال کنا جلوسًا عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: انی لا أدری مابقائی فیکم،

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کیونکہ اگر بیس[۲] رکعات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہ ہوتیں تو حضرت عمرؓ سے زیادہ بدعات کا دشمن کون ہو سکتا تھا ؟ اور اگر بالفرض ان سے کوئی غلطی ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر جان دینے والے صحابۂ کرامؓ اس کو کیسے گوارا کرسکتے تھے ؟ یقیناً ان حضرات کے پاس نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی قول یا فعل موجود تھا[۱] خواہ وہ ہم تک صحیح سند کے ساتھ نہ پہنچ سکا ہو، اس کی تائید حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی مرفوع روایت سے ہوتی ہے جو حافظ ابن حجرؒ نے "المطالب[۲] العالیۃ" میں مصنف ابن ابی شیبہ اور مسند عبد بن حمید کے حوالے سے نقل کی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی فی رمضان عشرین رکعۃ والوتر" یہ حدیث اگرچہ سنداً ضعیف[۳] ہے لیکن مؤید بالاجماع والتعامل ہونے کی بنا پر اس میں قوت آجاتی ہے ۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ صحیح بخاری[۴] کی ایک حدیث اس کے معارض ہے جس میں حضرت عائشہؓ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں بیان فرماتی ہیں : "ما کان یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدی عشرۃ رکعۃ " جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) فاقتدوا بالذین من بعدی وأشار الی ابی بکر وعمر " سنن ترمذی (ج ۲ ص ۲۲۹) ابواب المناقب ، مناقب أبی بکر الصدیق ، باب بلا ترجمۃ ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ھذا

[۱] جیساکہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں " سألت أبا حنیفۃ عن التراویح وما فعلہ عمر رضی اللہ عنہ ؟ فقال : " التراویح سنۃ مؤکدۃ ولم یتخرصہ عمر من تلقاء نفسہ ولم یکن فیہ مبتدعاً ولم یأمر بہ الا عن أصل لدیہ وعہد من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم " کما فی مراقی الفلاح (ص ۱۸۱ ، فصل فی صلوۃ التراویح) نقلاً عن الاختیار ۱۲ مرتب

[۲] (ج ۱ ص ۱۴۶ ، رقم الحدیث ۵۳۴ ، باب قیام رمضان) ۱۲ مرتب

[۳] وقال البوصیری : مدارہ علی ابراہیم بن عثمان بن أبی شیبۃ ، وہو ضعیف کذا فی تعلیق " المطالب العالیۃ " (ج ۱ ص ۱۴۶) مذکورہ حدیث سے متعلق کلام اور بحث کیلئے دیکھئے " رکعات تراویح " (ص ۵۶ تا ص ۶۳) ۱۲ مرتب

[۴] (ج ۱ ص ۲۶۹) باب فضل من قام رمضان ۱۲ م

٭٭٭

رمضان میں بھی وتر کے علاوہ آٹھ رکعتوں سے زیادہ تراویح نہیں پڑھتے تھے[1]۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث تراویح کے بارے میں نہیں بلکہ تہجد کے بارے میں ہے ۔

اس کے جواب میں غیر مقلدین یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ نمازِ تراویح اور نمازِ تہجد دونوں ایک ہی چیز ہیں اور یہ ثابت نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں دو قسم کی نمازیں الگ الگ پڑھتے ہوں۔

لیکن غیر مقلدین کا یہ دعویٰ بالکل غلط ہے ، اس لئے کہ تراویح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں بھی اور حضرت عمرؓ کے عہد میں بھی ہمیشہ اول شب میں

---

[1] محدثِ شہیر مولانا حبیب الرحمن اعظمی لکھتے ہیں :

" مگر یہ اعتراض سراسر غفلت اور ذہول پر مبنی ہے ، اس لئے کہ اوپر بہت تفصیل سے بتایا جاچکا ہے کہ موافق یا مخالف کسی کے نزدیک بھی صحیحین کی یہ حدیث اپنے ظاہر پر نہیں ہے ، نہ اس میں دوامی عادت کا بیان ہے کیونکہ خود حضرت عائشہؓ نے یہاں تو یہ فرمایا کہ آپ رمضان و غیر رمضان میں گیارہ سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے اور دوسرے موقع پر صراحۃً فرمایا کہ فجر کی رکعتوں کو چھوڑ کر تیرہ رکعتیں پڑھتے تھے تو کسی نے اس بیان کو پہلے بیان کے مخالف کہہ کر رد نہیں کیا بلکہ یہ قرار دیا کہ یہ دونوں بیان صحیح ہیں اور ان کا تعلق مختلف اوقات سے ہے ، حافظ ابن حجرؒ کا قول نقل کرچکا ہوں " والصواب أن کل شئ ذکرته من ذلک محمول علیٰ اوقات متعددۃ و أحوال مختلفۃ " (فتح الباری ص۱۴ ج۳) اور " باجی " شارح موطأ کا قول سیوطیؒ نے " تنویر الحوالک ص ۱۴۲ جلد ا میں نقل کیا ہے کہ حدیث عائشہؓ " ما کان یزید " میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دائمی نہیں بلکہ اکثری عادت کا بیان ہے ، اور تیرہ والی میں اس زیادتی کا ذکر ہے جو بعض اوقات میں ہوئی ہے ، فرماتے ہیں " فان الحدیث الأول اخبار عن صلاته المعتادۃ الغالبة ، والثانی اخبار عن زیادۃ وقعت فی بعض الاوقات " پس جب حدیث صحیحین میں ہمیشہ کی عادت نہیں بتائی گئی ہے بلکہ اکثر اوقات کی ، تو جس طرح یہ کہنا کہ اکثر اوقات کے علاوہ کسی کسی وقت آپ نے تیرہ رکعتیں پڑھی ہیں ، حدیث صحیحین کے خلاف نہیں ہے ، اسی طرح یہ بیان کرنا کہ کسی وقت آپ نے بیس بھی پڑھی ہیں حدیث صحیحین کے خلاف نہیں ہوسکتا ، معلوم ہوتا ہے کہ اعتراض کرنے والوں نے تدقیق نظر سے کام لئے بغیر سرسری طور پر حدیث صحیحین کے ظاہر لفظ کو دیکھا ہے اور اعتراض کردیا ہے ــــــــــ

رکعات تراویح (ص۶۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

٭ ٭ ٭

پڑھی گئی ہے جبکہ تہجد کی نماز آخر شب میں پڑھی جاتی تھی[۱]، چنانچہ حضرت ابوذرؓ کی حدیث باب میں تیئیسویں[۲۳]، پچیسویں[۲۵] اور ستائیسویں[۲۷] شب میں جو تراویح کی جماعت کا ذکر ہے ان تینوں راتوں میں اوّلِ شب میں تراویح پڑھی گئی اور ستائیسویں شب کا جو واقعہ بیان کیا گیا ہے کہ " فقام بنا حتی تخوفنا الفلاح " یہ اس وجہ سے نہیں کہ تراویح آخرِ شب میں پڑھی گئی تھی بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس روز آپ نے تراویح کو طویل فرما دیا تھا، نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تہجد کی

---

[۱] نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں اوّلِ شب میں تراویح پڑھی جانے کا ثبوت خود آگے متن میں آرہا ہے جبکہ حضرت عمر فاروقؓ کے زمانے میں تراویح کے اوّلِ شب میں پڑھے جانے کا علم عبدالرحمٰن بن عبدالقاری کی روایت سے ہوتا ہے جس میں وہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے جب مجمعاً تراویح کو دیکھا جس کی امامت حضرت ابی بن کعبؓ کر رہے تھے (اور یہ جماعت خود حضرت عمرؓ کی مقرر کرائی ہوئی تھی) تو فرمایا " نعمت البدعة هذه " اور پھر فرمایا " والتی تنامون عنہا افضل من التی تقومون " راوی فرماتے ہیں " یرید آخر اللیل وکان الناس یقومون اوّلہ " بخاری (ج ۱ ص ۲۶۹) باب فضل من قام رمضان ۔ یعنی صلوٰۃ تہجد جو آخر شب میں ہوتی ہے اس نماز سے افضل ہے جو تم اس وقت پڑھ رہے ہو یعنی تراویح ۔ چونکہ ان میں سے اکثر لوگ تراویح پڑھ کے تہجد کو نہیں اٹھتے تھے اس لئے حضرت عمرؓ کا مقصود ان کو تہجد پڑھنے کی رغبت دلانا تھا کہ افضل کو ترک نہ کرنا چاہئے، لہٰذا اول وقت میں تراویح اور آخر وقت میں تہجد ادا کرے ورنہ اس تراویح کو ہی اخیر وقت میں پڑھے تاکہ تراویح کے ساتھ تہجد کی بھی فضیلت حاصل ہو جائے ۔ اس واقعہ سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ تہجد اور تراویح دونوں ایک ہی چیز نہیں بلکہ دونوں الگ الگ مستقل نمازیں ہیں کذا فی " الرأی النجیح " (ص ۹ و ۱۰) بزیادۃ من المرتب ۔۱۲

[۲] قال الشیخ البنوریؒ : التراویح کانت فی المسجد وبالجماعۃ وأوّل اللیل، بخلاف التہجد فکان فی آخر اللیل فی البیت من غیر جماعۃ ۔ افادہ الشیخ (الانور) ـــــ کذا فی معارف السنن (ج ۵ ص ۳۲۲)

نیز اسودؒ فرماتے ہیں " قال : سألت عائشۃؓ کیف کان صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل ؟ قالت : کان ینام أوّلہ ویقوم آخرہ فیصلی ثم یرجع الی فراشہ " صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۴) باب من نام اوّل اللیل وأحیی آخرہ ۱۲ مرتب ۔

٭ ٭ ٭

کبھی باقاعدہ جماعت نہیں فرمائی اور حضرت ابوذر رضی کی حدیث میں تراویح کیلئے باقاعدہ جماعت ثابت ہے[2]، لہٰذا تہجد اور تراویح کو ایک قرار دینا بالکل غلط ہے، اور حضرت عائشہ رضی کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ رمضان ہو یا غیر رمضان آپ تہجد کی ہمیشہ آٹھ رکعتیں پڑھتے تھے، اس سے تراویح کی بیس رکعتیں پڑھنے کی نفی نہیں ہوتی بلکہ حضرت عائشہ رضی کی دوسری روایات اس کی تائید کرتی ہیں، مثلاً "کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یجتھد فی رمضان مالا یجتھد فی غیرہ[3]"۔ اگر رمضان اور غیر رمضان میں بالکل کوئی فرق نہیں تھا تو اس حدیث

---

[1] اور عموماً تہجد تنہا ادا فرمائی اور کبھی آپ کے ساتھ ایک دو افراد شریک تہجد ہو گئے۔ جیسا کہ "بیتوتت ابن عباس فی بیت خالتہ میمونۃ" کے واقعہ سے بھی پتہ چلتا ہے، دیکھئے موطا امام مالک (ص ۱۰۲ و ۱۰۴) صلوٰۃ النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم فی الوتر، نیز مسند احمد میں حضرت ابوذر رضی سے مروی ہے "قال: قلت لرسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: إنی أرید أن أبیت معک اللیلۃ فأصلی بصلاتک، قال: لا تستطیع، فقام رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یغتسل فستر بثوب وأنا محول عنہ فاغتسل ثم فعلت مثل ذلک، ثم قام یصلی وقمت معہ حتی جعلت أضرب برأسی الجدران من طول صلاتہ ثم أتاہ بلال للصلاۃ، قال: أفعلت؟ قال: نعم، قال: إنک یا بلال لتؤذن إذا کان الصبح ساطعاً فی السماء، ولیس ذاک الصبح إنما الصبح ھکذا معترضاً ثم دعا بسحور فتسحر۔ (قال الہیثمی) رواہ احمد وفیہ رشدین بن سعد وفیہ کلام کثیر وقد وثق" مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۷۲) باب قیام رمضان ۱۲ مرتب

[2] نیز ثعلبۃ بن أبی مالک قرظی رضی سے مروی ہے فرماتے ہیں "خرج رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ذات لیلۃ فی رمضان، فرأی ناساً فی ناحیۃ المسجد یصلون، فقال: ما یصنع ھؤلاء؟ قال قائل: یا رسول اللّٰہ! ھؤلاء ناس لیس معھم القرآن وأبی بن کعب یقرأ وھم معہ یصلون بصلاتہ قال: قد أحسنوا وأصابوا ولم یکرہ ذلک لھم" (قال النیموی): رواہ البیہقی فی المعرفۃ وإسنادہ جید ولہ شاہد قوی حسن عند أبی داؤد من حدیث أبی ہریرۃ۔ آثار السنن (ص ۲۰۰ و ۲۰۱) باب فی جماعۃ التراویح ۱۲ مرتب

[3] احقر کو ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت نہ مل سکی البتہ صحیح مسلم وغیرہ میں یہ روایت حضرت عائشہ رضی سے اس طرح مروی ہے "کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یجتھد فی العشر الأواخر مالا یجتھد فی غیرہ" (ج ۱ ص ۳۷۲، باب الاجتہاد فی العشر الأواخر من شہر رمضان) لیکن اس روایت سے ہمارا مدعا صحیح طور پر ثابت نہیں ہو سکتا، البتہ بیہقی کی ایک روایت سے ہمارا استدلال ہو سکتا ہے "عن عائشۃ قالت: کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم إذا دخل شہر رمضان شد مئزرہ ثم لم یأت فراشہ حتی ینسلخ" دیکھئے "الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور" (ج ۱ ص ۱۸۵ تحت قولہ تعالیٰ "شہر رمضان الذی أنزل فیہ القرآن" سورۃ البقرۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

کا کیا مطلب ہوگا[1]؟

نیز ایک دوسری روایت میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا دخل العشر أحیی اللیل وأیقظ أھلہ وجد وشد المئزر[2]"، جب حضرت عائشہؓ کی روایت کے مطابق رمضان وغیر رمضان تمام شہور کی صلوٰۃ لیل برابر تھی تو رمضان میں شدتِ اجتہاد اور بالخصوص عشرۂ اخیرہ میں نہ سونے کے کیا معنی ہیں[3]؟

---

[1] لامحالہ حضرت عائشہؓ کی روایت "ماکان یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی إحدی عشرۃ رکعۃ" (بخاری ۔ ج ۱ ص ۲۶۹)، کا مطلب یہی ہے کہ رمضان اور غیر رمضان میں آپ کی صلوٰۃ تہجد میں کوئی فرق نہ آتا تھا، البتہ دوسرے ایام کے مقابلہ میں رمضان میں آپ عبادت کا زیادہ اہتمام اور کوشش فرماتے تھے جس کی صورت یہی ہوتی تھی کہ آپ تراویح بھی مستقلاً ادا فرماتے تھے اور تہجد بھی، حتیٰ کہ بعض اوقات پوری پوری رات گذر جاتی تھی ۱۲ مرتب

[2] اللفظ لمسلم (ج ۱ ص ۳۷۲) باب الاجتہاد فی العشر الأواخر ۔ وانظر البخاری (ج ۱ ص ۲۷۱) باب العمل فی العشر الأواخر من رمضان ۱۲ م

[3] جبکہ ایک روایت میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "لم یقم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ یتمھا إلی الصباح" سنن أبی داؤد (ج ۱ ص ۱۹۰) باب فی صلوٰۃ اللیل ۔ نیز دیکھئے سنن دارمی (ج ۱ ص ۲۸۵) باب صفۃ صلاۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔ رقم ۱۶۵ ع، رقم الحدیث ۱۴۸۳ ع ۔

لامحالہ حضرت عائشہؓ کی یہ تحدید صلوٰۃ تہجد کے بارے میں ہے، ورنہ صلوٰۃ تراویح میں صبح تک نماز پڑھنا حضرت ابوذرؓ کی روایتِ باب سے ثابت ہو چکا ہے، اس سے بھی صلوٰۃ التراویح اور صلوٰۃ التہجد کی تفریق معلوم ہو جاتی ہے، نیز حضرت عائشہؓ کی مذکور فی المتن روایت "إذا دخل العشر أحیی اللیل الخ" بھی دونوں نمازوں کی مغایرت پر دال ہے، اس لئے کہ "احیاء لیل" جبھی ہوگا جبکہ پوری رات جاگا جائے اور یہ جاگنا لامحالہ تراویح کیلئے ہوگا، اس لئے کہ تہجد کے بارے میں حضرت عائشہؓ فرما ہی چکی ہیں "لم یقم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ إلی الصباح"۔

بہرحال تہجد و تراویح میں مغایرت بلاشبہ ثابت ہے، لیکن اس مغایرت کے باوجود یہ ممکن ہے کہ ان میں سے ایک نماز دوسری کے قائمقام ہو جائے، مثلاً اگر تہجد کے وقت میں تراویح پڑھی جائے تو اس کے ضمن میں صلوٰۃ التہجد بھی ادا ہو جائے گی، جس طرح دوسرے نوافل ہیں کہ اگر چاشت کے وقت میں صلوٰۃ کسوف پڑھی جائے تو وہ قائمقام صلوٰۃ ضحیٰ بھی ہو جائیگی، اسی طرح اگر خسوفِ قمر کی نماز تہجد کے وقت پڑھی جائے تو اس کے ضمن میں صلوٰۃ تہجد بھی ادا ہو جائیگی جیسا کہ حضرت ابوذرؓ کی حدیثِ باب میں تیسری دفعہ کے واقعہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پوری رات صلوٰۃ تراویح کی

[illegible] ۱۲ مرتب عفی عنہ

اس کے جواب میں بعض غیر مقلدین مذکورہ روایات کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ اس سے تطویل قیام مراد ہے نہ کہ تکثیر رکعات۔

لیکن اوّل تو یہ بعید ہے کہ ساری رات میں آپ کُل آٹھ رکعتیں ہی پڑھتے ہوں، دوسرے مؤطا امام مالک میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت میں "کثرت صلوٰتہ" کے الفاظ بھی آئے ہیں[1] جو اس توجیہ کی تردید کرتے ہیں، اس لئے کہ یہ تکثیر تہجد میں تو ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ اس کے بارے میں حضرت عائشہؓ فرما چکی ہیں کہ رمضان وغیر رمضان میں تہجد کی رکعات میں اضافہ نہیں ہوتا تھا، لامحالہ یہ تکثیر تراویح کے ذریعہ تھی۔

ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ سے جس طرح بیس رکعات تراویح مروی ہیں اسی طرح گیارہ[2]، تیرہ[3] اور اکیس[4] رکعتیں بھی ثابت ہیں۔

---

[1] مؤطا امام مالک یا کسی دوسری کتاب حدیث میں ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت نہ مل سکی، البتہ علامہ سیوطیؒ نے بیہقی اور اصبہانی کے حوالہ سے حضرت عائشہؓ کی ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے" قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل شہر رمضان تغیر لونہ وکثرت صلاتہ وابتہل بالدعاء واشفق منہ" ـــــ الدر المنثور (ج ۱ ص ۱۸۵) تحت قولہ تعالیٰ "شہر رمضان الذی الخ" ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] چنانچہ مؤطا امام مالک میں" مالک عن محمد بن یوسف عن السائب بن یزید" کے طریق سے مروی ہے انہ قال: امر عمر بن الخطاب ابی بن کعب وتمیما الداری ان یقوما للناس باحدی عشرۃ رکعۃ قال: وکان القاری یقرء بالمئین حتی کنا نعتمد علی العصی من طول القیام وماکنا ننصرف الا فی فروع الفجر" (ص ۹۸، باب ماجاء فی قیام رمضان) اس اثر سے متعلق تفصیلی کلام کیلئے دیکھئے" رکعات تراویح" للشیخ الاعظمی (ص ۷، تا ص ۱۰) ۱۲ مرتب

[3] قال النیمویؒ: واخرج محمد بن نصر المروزی فی "قیام اللیل" من طریق محمد بن اسحاق حدثنی محمد بن یوسف عن جدہ السائب بن یزید قال: کنا نصلی فی زمن عمر رضی اللہ عنہ فی رمضان ثلاث عشرۃ رکعۃ" التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۰۳) باب التراویح بثمان رکعات ۱۲ مرتب

[4] عبد الرزاق عن داؤد بن قیس وغیرہ عن محمد بن یوسف عن السائب بن یزید ان عمر جمع الناس فی رمضان علی ابی بن کعب، علی تمیم الداری علی احدی وعشرین رکعۃ، یقرءون بالمئین وینصرفون عند فروع الفجر" مصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۲۶۰ و ۲۶۱) باب قیام رمضان ۱۲ مرتب عفی عنہ

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ابتداء کا واقعہ ہے جبکہ صحابۂ کرامؓ کے مشورے سے بیس رکعات پر عمل کا استقرار اور اجماع نہیں ہوا تھا، جس کی دلیل یہ ہے کہ جب سے بیس رکعات شروع ہوئیں اس کے بعد سے تمام صحابہؓ و تابعینؒ کا تعامل اسی پر جاری ہوگیا اور ائمۂ اربعہؒ بھی اسی پر متفق ہوگئے[1] لہٰذا استقرارِ امر سے پہلے کی روایات سے استدلال کرنا اصول کے خلاف ہے[2]۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

هذا آخر ما أردنا إيراده من شرح أبواب الصوم وعليه ينتهي الجزء الثاني من "درس الترمذي" مجموع أمالي الشيخ المحدث الفقيه العلامة محمد تقي العثماني ـــ متعنا الله بطول

---

[1] تفصیل پیچھے بیان کی جاچکی ہے، نیز دیکھئے "رکعات تراویح" (ص ۱ تا ص ۶) ۱۲ م

[2] یہ اس مسئلہ پر جمہورِ امت کے مسلک کا خلاصہ ہے، تفصیل کیلئے درج ذیل کتب ملاحظہ فرمائیں:۔

(۱) الرأی النجیح فی عدد رکعات التراویح (اردو) للشیخ العلام رشید احمد الگنگوہی رحمہ اللہ۔ طبع مجتبائی (دہلی)

یہ رسالہ "فتاوی رشیدیہ" (ص ۳۰۴ تا ص ۳۲۳) کا جزء بنکر بھی شائع ہوچکا ہے۔

(۲) مصابیح التراویح (فارسی) لحجۃ الاسلام محمد قاسم النانوتوی رحمہ اللہ۔ طبع دار العلوم دیوبند۔

(۳) رکعات تراویح (اردو) للمحدث الشہیر حبیب الرحمٰن الأعظمی۔ طبع معارف پریس اعظم گڑھ۔

(۴) تحقیق التراویح (اردو) للشیخ المقرئ رعایت اللہ (حفظہ اللہ) طبع دار العلوم کراچی ۱۴

(۵) تصحیح حدیث صلاۃ التراویح عشرین رکعۃ والرد علی الألبانی فی تضعیفہ (عربی) للشیخ اسماعیل بن محمد الأنصاری۔ طبع مکتبہ رشیدیہ ساہیوال پاکستان

(۶) رسالۂ تراویح (فارسی) یہ رسالہ مشہور اہل حدیث عالم مولانا غلام رسول صاحبؒ گوجرانوالہ کا تالیف کردہ ہے جس میں انہوں نے غیر مقلد عالم مفتی محمد حسین بٹالوی کے اس فتویٰ کا علمی اور تحقیقی رد کیا ہے کہ بیس تراویح کا کوئی ثبوت نہیں، یہ رسالہ مولانا سرفراز خان صاحب صفدر مدظلہم کے ترجمہ "ینابیع" کے ساتھ گوجرانوالہ سے شائع ہوچکا ہے۔

اعلاء السنن (ج ۷، ص ۵۷ تا ۷۶، باب التراویح) میں بھی تراویح سے متعلق محققانہ بحث کی گئی ہے

۱۲ رشید اشرف سیفی عفا اللہ عنہ

بقائه وأسبغ عليه من نعمائه ـــ فالحمد لله رب العالمين و الصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين صلاةً وسلامًا دائمين بدوام السموات والأرضين

ضبطه ورتبه وراجع نصوصه وعلق عليه
رشيد اشرف السيفي
وفقه الله لخدمة السنة المطهرة

وكان الفراغ ليلة الخميس التاسع والعشرين من جمادى الثانية سنة ثلاث وأربعمائة بعد الألف ـــ سنة ١٤٠٣ ـــ من الهجرة النبوية على صاحبها ألف ألف صلاة وتحية

ويليه ـ ان شاء الله تعالى ـ الجزء الثالث ، أوله أبواب الحج
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

کتابت :- حسین احمد نجیب عفا اللہ عنہ

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے "الدین النصیحۃ" جس کی تشریح اس کتاب میں تفسیر کے ساتھ موجود ہے

رحمۃ المتعلمین

مؤلفہ:
حضرت مولانا عبدالرحمٰن صاحب اعظم گڑھیؒ

اس کتاب کے متعلق حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:
"گو یہ کہنے کی بات تو نہیں مگر سادگی سے کہتا ہوں کہ:-
بالکل "خانقاہ امدادیہ" کا چربہ مؤلف جزاہ اللہ نے اتار دیا"

کتاب چار ابواب پر مشتمل ہے:

۱۔ مدرسین و معلمین کے لئے ـــ نصائح تعداد ۴۰
۲۔ طلبا و متعلمین کے لئے ـــ نصائح تعداد ۷۰
۳۔ خط و کتابت کرنے والوں کے لئے ـــ نصائح تعداد ۴۰
۴۔ عام مسلمانوں کے لئے ـــ نصائح تعداد ۲۰۰

بچوں، کم تعلیم یافتہ لوگوں اور علماء حضرات کے لئے یکساں مفید آسان زبان اور سادہ طرز تحریر۔ زندگی کو اسلامی اخلاق و عادات کے سانچے میں ڈھالنے میں بہترین رہنما کتاب ہے۔

آفسٹ طباعت صفحات ۱۶۸ قیمت ۰۰/ روپے

ناشر: مکتبہ دارالعلوم کراچی ۱۴

سیرت منصور حلاج

حکیم الامت
حضرت مولانا
اشرف علی تھانوی
قدس اللہ سرہٗ العزیز

مسئلہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود، ابن منصورؒ کی کرامات
اور تصوف کے بارے میں اُن کے نظریات اور تاریخی روایات پر
تنقیدی و تحقیقی نظر سے سیر حاصل تبصرہ اور اس ضمن
میں بہت سے دیگر مباحث پر غور و فکر
کے بعد یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ حسین
ابن منصور انا الحق کبار اہل اللہ میں سے تھے
ان پر تمام اتہامات و الزامات غلط اور بے بنیاد تھے۔



درسِ ترمذی

شیخ الاسلام

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم

شیخ الحدیث جامعہ دار العلوم کراچی

کی تقاریر ترمذی

ترتیب و تحقیق

مولانا رشید اشرف سیفی

مکتبہ دار العلوم کراچی

درسِ ترمذی

شیخ الاسلام

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم

شیخ الحدیث جامعہ دار العلوم کراچی

کی تقریر جامع ترمذی

*

ترتیب وتحقیق

مولانا رشید اشرف سیفی

استاذ الحدیث جامعہ دار العلوم کراچی

مکتبہ دار العلوم کراچی ۱۴

باہتمام : محمد قاسم کلکتی
طبع جدید : شوال ۱۴۳۱ھ ستمبر 2010ء
فون : 5042280 - 5049455
ای میل : mdukhi@gmail.com

ملنے کے پتے

مکتبہ دارالعلوم احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی ﴿ ناشر ﴾

- ادارۃ المعارف احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- مکتبہ معارف القرآن احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور
- دارالاشاعت اردو بازار کراچی
- بیت الکتب گلشن اقبال نزد اشرف المدارس کراچی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرضِ مرتّب

الحمد للہ وحدہ والصلوٰۃ والسلام علی من لا نبی بعدہ!

صد شکر کہ درسِ ترمذی جلد ثالث تکمیل کے بعد آپ کے سامنے ہے، عزیز طلبہ اور مشتاقانِ علوم حدیث نے اس کے انتظار میں ایک عرصہ تک جو زحمت اٹھائی وہ مخفی نہیں، احقر کو بھی اس کا بخوبی اندازہ ہے، اسبابِ تاخیر اور اعذار کی تفصیل میں جائے بغیر اتنا عرض ہے کہ دار العلوم میں اپنے تعلیمی فرائض کی انجام دہی کے بعد اس ناکارہ کے بیشتر اوقات بالخصوص چھٹی کے ایام "درس ترمذی" ہی کے لئے وقف رہے، بلاشبہ یہی بندہ کی زندگی کے بہترین لمحات تھے،

اس علمی وتحقیقی کام کی مشکلات کم نہ تھیں اپنی بے مائیگی اور کم علمی کی بناء پر اس میں کہیں زیادہ اضافہ ہوا، اور اس کے لئے جس قدر دماغ سوزی اور عرق ریزی ہوئی اور جو محنت وکاوش کرنا پڑی اس کا تصور بھی مشکل ہے،

جلد ثالث میں بھی تحقیقی حواشی کے علاوہ بہت سے ایسے ابواب جن پر حضرت استاذ محترم ادام اللہ بقاءہ نے کوئی کلام نہ فرمایا تھا ضرورت محسوس ہونے پر ان میں سے متعدد ابواب کی مختصر شرح احقر نے کتب وشروحِ حدیث کی طرف مراجعت کر کے لکھدی ہے، اس جلد میں ایسے ابواب کی مجموعی تعداد تیس ۳۰ ہے، متعدد ابواب میں معتد بہ اضافے اس کے علاوہ ہیں، دونوں طرح کے ابواب کی اپنے اپنے مقام پر نشاندہی بھی کردی گئی ہے،

الحمد للہ حاشیہ میں بھی بہت سی کار آمد ومفید باتیں اور اہم مباحث آگئی ہیں، اس جلد میں سہولت کے لئے حاشیہ کے بھی اہم فوائد ومباحث کی فہرست بنادی ہے۔

راقم الحروف کی تمام تر کوشش وکاوش کے باوجود عین ممکن ہے کہ ضبط و ترتیب یا تحقیق و تعلیق میں غلطیاں رہ گئی ہوں اس لئے اہل علم حضرات سے درخواست ہے کہ ایسی کسی بھی غلطی کا علم ہونے پر حوالہ کے ساتھ مطلع فرما کر احسان فرمائیں۔

آخر میں ان سب حضرات کا ممنون ہوں جنہوں نے اس کام میں کسی بھی درجہ میں مدد کرائی یا مفید مشوروں سے نوازا بالخصوص عزیزم مولانا نور البشر صاحب حفظہ اللہ جو اس کے ایک بڑے حصہ میں معین رہے اور عزیزان مولوی عبد القادر، مولوی عصمت اللہ اور مولوی حفیظ اللہ سلمہم جو ترتیب یا تصحیح کے مختلف مراحل میں مددگار رہے، اللہ تعالے ان سب کو دنیا و آخرت میں اس کا بہتر سے بہتر اجر عطا فرمائے، آمین

جہاں تک صاحبِ امالی استاذ محترم حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب زید مجدہم کی شفقتوں اور علمی و فکری رہنمائی کا تعلق ہے سو احقر تشکر کے رسمی الفاظ سے احسان مندی کے ان جذبات کی توہین کرنا پسند نہیں کرتا جو بندہ کے دل میں ہیں:

توقع سے تیرے لطف وکرم کو بیشتر پایا
میں خود شرما گیا جب اپنا دامن مختصر پایا

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کاوش کو زیادہ سے زیادہ نافع بنا کر شرفِ قبول فرمائے، اور "حضرت استاذ محترم دام اقبالہم" اور اس "ناکارہ مرتب" کے لئے ذخیرۂ آخرت بنائے

وَمَا ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ بِعَزِيْزٍ

بندہ
رشید اشرف سیفی
عفا اللہ عنہ
دار العلوم کراچی پاکستان
۲۸، محرم الحرام ۱۴۱۳ھ

انتساب

والدِ بزرگوار پیکرِ محبت وشفقت۔

مجاھدِ ملت حضرت مولانا نور احمد صاحب قدس سرہ

کے نام

جنہوں نے مادہ پرستی اور رنگ و بو کی اس دنیا میں راقم الحروف سمیت اپنی تمام اولاد کو عصرِ حاضر کی رسمی تعلیم گاہوں کے مقابلہ میں علومِ نبوت کی درسگاہوں سے وابستہ کیا، حروف و نقوش کی خوشہ چینی کی یہ سعادت انہی کے طفیل حاصل ہوئی

وہ اسلام کے ان خاموش رضا کاروں میں سے تھے جن کی پوری زندگی نام و نمود اور شہرت کے معروف ذرائع سے دور رہ کر تعلیمی تبلیغی اور سیاسی میدانوں میں کسی نہ کسی جہت سے خدمتِ دین میں صرف ہوئی۔ تحریکِ پاکستان سے لیکر روزِ وفات تک ملک و ملت کے نہ جانے کتنے ہی اہم کاموں میں انہوں نے بھرپور اور مؤثر حصہ لیا، لیکن اس طرح کہ جب ان کاموں کی تاریخ مرتب کی جائے تو شاید ان کا نام نہ آئے یا آئے بھی تو مختصر اور سرسری انداز میں۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً

مثلِ ایوانِ سحر مرقد فروزاں ہو ترا
نور سے معمور یہ خاکی شبستاں ہو ترا

رشید اشرف سیفی

خلاصة الفهارس

فہرست ابواب ومضامین درسِ ترمذی جلد ثالث

ابواب ومضامین	صفحہ
حجۃ الوداع کے موقعہ پر آپ کے قربان کئے ہوئے اونٹوں کی تعداد اور روایات مختلفہ میں تطبیق	۵۷
ایک اہم فائدہ	۵۸
دمِ قران اور دمِ تمتع دمِ شکر ہیں نہ کہ دمِ جبر	۵۹
بَابُ مَاجَاءَ كَمْ اعْتَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ	۵۹
بَابُ مَاجَاءَ مِنْ أَيِّ مَوْضِعٍ أَحْرَمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ	۶۰
حجۃ الوداع میں آپ نے کس مقام سے تلبیہ پڑھا ؟ روایاتِ مختلفہ میں تطبیق	۶۱
بَابُ مَاجَاءَ فِي إِفْرَادِ الْحَجِّ	۶۳
أقسام الحج والاختلاف فی الأفضل منها	۶۳
دلائلِ فقہاءؒ	۶۴
احناف کی جانب سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قارن ہونے کے دلائل	۶۵
شافعیہ کی جانب سے روایاتِ قران کی توجیہ اور اس کا رد	۷۴
حنابلہ کے استدلال کا جواب	۷۵
افضلیتِ قران کی وجوہِ ترجیح	۷۶
بَابُ مَاجَاءَ فِي التَّمَتُّعِ	۷۷
حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کی "نہی عن التمتع" اور اس کی توجیہات	۷۷
ممانعت عن التمتع سے متعلق راجح توجیہ	۸۰
قولِ سعد "قد صنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم" کا مطلب	۸۳
قوله : وأوّل من نهى عنه معاوية	۸۴
بَابُ مَاجَاءَ فِيمَا لَا يَجُوزُ لِلْمُحْرِمِ لُبْسُهُ	۸۵
حدیثِ باب میں کعبین کا مصداق	۸۵
حالتِ احرام میں عورتوں کے چہرے پر نقاب ڈالنے کی صورت	۸۵
قوله : ولا تلبس القفازين	۸۶
بَابُ مَاجَاءَ فِي لُبْسِ السَّرَاوِيلِ وَالْخُفَّيْنِ لِلْمُحْرِمِ إِذَا لَمْ يَجِدِ الْإِزَارَ وَالنَّعْلَيْنِ	۸۷

ابواب ومضامین	صفحہ

صفحہ	ابواب ومضامین

ابواب ومضامین	صفحہ
ایک اہم مسئلہ (زم زم سے وضو اور غسل کا حکم)	۲۵۳

أبواب الجنائز
عن رسول الله صلی الله علیه وسلم

ابواب ومضامين	صفحہ

ابواب ومضامين	صفحہ
نفی صلوٰۃ علی الشہید سے متعلقہ روایات کے جوابات وتوجیہات	۳۱۶
باب ماجاء فی الصلوٰۃ علی القبر	۳۱۸
صلوٰۃ علی القبر کے واقعات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر محمول ہیں	۳۱۹
باب ماجاء فی القیام للجنازۃ	۳۲۰
باب ماجاء فی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: اللحد لنا والشق لغیرنا	۳۲۱
باب ماجاء فی الثوب الواحد یلقی تحت المیت	۳۲۲
قبر میں میت کے نیچے چادر وغیرہ بچھانے کا حکم	۳۲۲
باب ماجاء فی تسویۃ القبر	۳۲۴
قبر کو بلند کرنے کی جائز حد	۳۲۴
قبر کی بلندی کی ہیئت	۳۲۶
باب ماجاء فی الرخصۃ فی زیارۃ القبور	۳۲۶
باب ماجاء فی کراھیۃ زیارۃ القبور للنساء	۳۲۷
زیارتِ قبور للنساء کا جواز اور اس کے دلائل	۳۲۸
زیارت قبور للنساء کے جواز وعدمِ جواز سے متعلق حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے	۳۲۹
باب ماجاء فی الزیارۃ للقبور للنساء	۳۳۰
میت کو قبل الدفن یا بعد الدفن ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل کرنے کا حکم	۳۳۰
قولہ، وکنا کندمانی جذیمۃ حقبۃ الخ	۳۳۰
متمم بن نویرہ یربوعی	۳۳۱
باب ماجاء فی الدفن باللیل	۳۳۱
قبر پر روشنی کے انتظام کا حکم	۳۳۳
میت کو قبر میں اتارنے کا طریقہ اور اختلافِ فقہاء	۳۳۳
باب ماجاء فی کراھیۃ الفرار من الطاعون	۳۳۵
طاعون زدہ علاقے میں جانا اور وہاں سے نکلنا کس شخص کے لئے جائز ہے؟ اور کب؟	۳۳۶
باب ماجاء فیمن قتل نفسہٗ	۳۳۶
خودکشی کرنے والے شخص کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی یا نہیں؟	۳۳۶

ابواب ومضامین	صفحہ

ابواب ومضامین	صفحہ

صفحہ	ابواب ومضامین
۵۰۱	باب ماجاء فی مداراۃ النساء
۵۰۱	عورت کی پسلی کے ساتھ تشبیہ میں ایک نکتہ
۵۰۲	باب ماجاء فی الرجل یسألہ ابوہ أن یطلق زوجتہ
۵۰۳	کن چیزوں میں والدین کی اطاعت ضروری ہے اور کن میں نہیں ؟
۵۰۴	والدین کے مطالبہ پر بیوی کو طلاق دینے کا حکم
۵۰۶	باب ماجاء فی طلاق المعتوہ
۵۰۷	سکران کی طلاق واقع ہونے سے متعلق ایک اشکال اوراس کا جواب
۵۰۸	باب (بلا ترجمہ)
۵۰۹	حضرت عائشہؓ کے قول " فاستأنف الناس الطلاق مستقبلاً من کان طلق ومن لم یکن طلق کا مطلب
۵۰۹	زمانۂ جاہلیت کے تصرفات ہدر ہیں ۔
۵۰۹	باب ماجاء فی الحامل المتوفی عنہا زوجہا تضع
۵۱۰	متوفی عنہا زوجہا غیر حاملہ اور حاملہ غیر متوفی عنہا زوجہا کی عدت
۵۱۰	حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت کے بارے میں بظاہر آیات میں تعارض، اختلافِ فقہاء اور رفع تعارض
۵۱۱	" أبعد الأجلین " کے قول کی دو وجہیں
۵۱۱	باب ماجاء فی عدۃ المتوفی عنہا زوجہا
۵۱۲	عورتوں کے بناؤ سنگھار اور زیب وزینت کا جواز اور اس کی شرائط
۵۱۳	"مسألۃ الحداد " یعنی سوگ کا حکم
۵۱۳	سوگ کس زوجہ پر واجب ہے اور کس پر نہیں ، اختلافِ فقہاء
۵۱۴	حدیثِ باب سے وجوب احداد پر کیسے استدلال ممکن ہے ؟ اشکال اور جواب
۵۱۵	کیا مطلقہ رجعیہ سوگ منائے گی ؟
۵۱۵	مطلقہ بائنہ یا مغلظہ کے حق میں سوگ کی حیثیت ، اختلافِ فقہاء
۵۱۶	حالتِ عدت میں معتدہ کے لئے سرمہ وغیرہ لگانے کا حکم
۵۱۷	قولہ : و قد کانت إحداکن فی الجاھلیۃ ترمی بالبعرۃ علی رأس الحول
۵۱۷	باب ماجاء فی کفارۃ الظہار

تمت بالخیر

حاشیۂ درسِ ترمذی جلد ثالث کے اہم فوائد ومباحث کی فہرست

فوائد ومباحث	صفحہ

اَبْوَابُ الْجَنَائِز ۲۵۵

عَنْ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم

فوائد و مباحث	صفحہ

فوائد و مباحث	صفحہ

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العلمين

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ابوابُ الحجّ[1]

عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

حج کے لغوی واصطلاحی معنی | حج کے لغوی معنی قصد وزیارت کے ہیں[2]۔ اور اصطلاحِ شرع میں "زیارۃ مکان مخصوص فی زمان مخصوص بفعل مخصوص" کو کہا جاتا ہے[3]۔

حج کس سن میں فرض ہوا؟ | حج کی فرضیت کے بارے میں متعدد اقوال ہیں[4]۔ جمہور کے نزدیک راجح یہ

---

[1] وھو بالفتح والکسر لغتان وبہما قرئ فی التنزیل فی السبعۃ، وقال الطبری: الکسر لنجد والفتح لغیرھم۔ وفی "امالی الھجری" اکثر العرب یکسرون الحاء وعن الحسین الجعفی: إن الفتح الاسم، والکسر المصدر وعن غیرہ عکسہ۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۲۳۷) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ۔

[2] اصل الحج فی اللغۃ: القصد، وقال الخلیل: کثرۃ القصد إلی معظم، وفی الشرع: القصد إلی البیت الحرام بأعمال مخصوصۃ۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹۹) کتاب الحج، باب وجوب الحج وفضلہ۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] کما فی کنز الدقائق (ص ۷۲) کتاب الحج۔ علامہ ابن نجیمؒ مذکورہ تعریف کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: والمراد بالزیارۃ الطواف والوقوف، والمراد بالمکان المخصوص: البیت الشریف والجبل المسمی بعرفات، والمراد بالزمان المخصوص: فی الطواف: من طلوع الفجر یوم النحر إلی آخر العمر، وفی الوقوف: زوال الشمس یوم عرفۃ إلی طلوع الفجر یوم النحر" البحر الرائق (ج ۲ ص ۳۰۷) ۱۲ مرتب

[4] قال العینی: ذکر القرطبی أن الحج فرض سنۃ خمس من الھجرۃ، وقیل: سنۃ تسع، قال: وھو الصحیح، وذکر البیھقی أنہ کان سنۃ ست، وفی حدیث ضمام بن ثعلبۃ ذکر الحج، وذکر محمد بن حبیب ان قدومہ کان سنۃ خمس من الھجرۃ، وقال الطرطوشی: وقد روی أن قدومہ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان فی سنۃ تسع، وذکر الماوردی أنہ فرض سنۃ ثمان، وقال إمام الحرمین: سنۃ تسع أو عشر، وقیل سنۃ سبع، وقیل: کان قبل الھجرۃ وھو شاذ۔ عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۲۲) کتاب الحج، قبیل باب وجوب الحج وفضلہ ۱۲ رشید اشرف

میں فرض ہوا[1]۔

فرضیتِ حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟ اس میں اختلاف ہے کہ فرضیتِ حج علی الفور[2] ہے یا علی التراخی؟ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام ابویوسفؒ اور بعض دوسرے فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ حج کی فرضیت علی الفور ہے، جبکہ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی فرضیت علی التراخی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ اگرچہ ان کی اصح روایت پہلی ہی ہے۔ امام احمدؒ سے ایک روایت فرضیت علی الفور کی ہے دوسری علی التراخی کی[3]۔ ثمرۂ اختلاف حق اثم میں ظاہر ہوگا، نہ حقِ قضاء واداء میں[4]۔

پھر جن فقہاء نے وجوب علی الفور کا قول کیا ہے ان کے نزدیک حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تاخیر ایک عذر پر مبنی تھی کہ زمانۂ جاہلیت سے کفارِ عرب میں نسیٔ[5] کا رواج تھا، چونکہ سنہ ۹ھ میں ذی الحجہ اپنے صحیح مقام پر آرہا تھا اور اُس حساب

---

[1] قال الحافظ: ثم اختلف في سنته فالجمهور على أنها سنة ست لأنها نزل فيها قوله تعالیٰ "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ" وهذا ينبني على أن المراد بالإتمام ابتداء الفرض، ويؤيده قراءة علقمة ومسروق وابراهيم النخعي بلفظ "وَأَقِيمُوا" أخرجه الطبري بأسانيد صحيحة عنهم، وقيل المراد بالإتمام الإكمال بعد الشروع، وهذا يقتضي تقدم فرضه قبل ذلك، وقد وقع في قصة ضمام ذكر الأمر بالحج، وكان قدومه على ما ذكر الواقدي سنة خمس وهذا يدل - ان ثبت - على تقدمه على سنة خمس أو وقوعه فيها - كذا في فتح الباري (ج ۳ ص ۳۰۰) باب وجوب الحج وفضله - حج کی فرضیت اور ضمام بن ثعلبہؓ کی مدینہ آمد سے متعلق کچھ کلام درسِ ترمذی (ج ۲ ص ۴۰۴) باب ماجاء إذا أديت الزكاة فقد قضيت ما عليك کے تحت بھی گزر چکا ہے ۱۲ مرتب

[2] والمراد من الفور أن يلزم المأمور به في أول أوقات الإمكان، فمعنى وجوب الحج على الفور تعيّن العام الأول عند استجماع شرائط الوجوب - كذا في البناية شرح الهداية للعيني (ج ۳ ص ۴۲۸) بتغيّر من المرتب ۱۲

[3] هذا ملخص ما في "المجموع" و"قواعد ابن رشد" وشرح "المقنع" - كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۲۳۸) ۱۲ مرتب

[4] قال الزيلعي في التبيين (ج ۲ ص ۳، كتاب الحج) وثمرة الخلاف تظهر في حق المأثم حتى يفسق وترد شهادته عند من يقول: هو على الفور، ولو حج في آخر عمره ليس عليه الإثم بالإجماع، ولو مات ولم يحج أثم بالإجماع اهـ مرتب

[5] لفظ "نسیٔ" مصدر ہے، جس کے معنی ہیں "مؤخر کرنا" عام مفسرین کے قول کے مطابق اس کی تفسیر یہ ہے کہ اہلِ عرب کو جب "اشہرِ حُرُم" میں سے کسی مہینہ میں جنگ کرنے کی ضرورت پیش آتی تو خود ہی یہ فیصلہ کر لیتے کہ امسال یہ مہینہ اپنی اصل جگہ نہیں ہے بلکہ فلاں مہینہ کی جگہ ہے، مثلاً اگر انہیں محرم میں جنگ کرنے کی ضرورت پیش آتی تو یہ فیصلہ کر لیتے کہ اس سال صفر محرم کی جگہ پر ہے اور محرم صفر کے موقع پر آئیگا، اسی کو "نسیٔ" کہا جاتا ہے

اس تفسیر کے مطابق "نسیٔ" کی صورت میں کسی مہینہ کی زیادتی لازم نہیں آتی۔

لیکن امام رازیؒ کے نزدیک "نسیٔ" کی تفسیر یہ ہے کہ اہلِ عرب ہر تیسرے سال ایک مہینہ کا اضافہ کر دیتے تھے تاکہ ذی الحجہ کا مہینہ اور حج کا موسم ان کی خواہش کے مطابق شمسی سال کے مخصوص مہینہ اور مخصوص موسم میں آئے، اس سے ایک تو یہ خرابی لازم آتی کہ ←

کے مطابق تھا جو باری تعالیٰ کے ہاں معتبر ہے، اس لئے آپؐ نے تاخیر فرمائی اور سنہ ۱۰ھ کا انتظار کیا، اسی کی طرف آپؐ نے "الزمان قد استدار کھیئته یوم خلق الله السماوات والارض"[۱] سے اشارہ فرمایا[۲]۔

حج کی شرائط حج کی چند شرائط ہیں۔ اور یہ شرائط مجموعی اعتبار سے دو قسموں پر ہیں[۳]، ایک شرطِ وجوب[۴]، دوسرے شرطِ ادا[۵]۔ شرطِ وجوب کے فقدان سے وجوب فی الذمہ نہیں ہوتا[۶]۔ چنانچہ موت کے وقت وصیتِ حج بھی واجب نہیں ہوتی اور شرطِ ادا کے فقدان سے وجوب فی الذمہ باقی رہتا ہے[۷]۔ اور عدمِ ادا کی صورت میں وصیتِ حج بھی واجب ہوتی ہے۔ واللہ أعلم۔

باب ماجاء في حرمة مكّة

عن أبي شريح[۸] العدوي أنه قال لعمرو بن سعيد - وهو يبعث البعوث إلى مكة - :

ہر تیسرا سال تیرہ[۱۳] مہینے کا ہو جاتا، دوسرے یہ کہ "شہر حرام" کی حرمت مؤخر ہو کر دوسرے مہینہ کی طرف منتقل ہو جاتی جو فی الواقع شہر حرام نہ ہوتا۔ واللہ اعلم قاموس القرآن (ص ۶۰۲) بتغییر من المرتب ۱۲

۱ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۳۲) کتاب المغازی، باب حجۃ الوداع ۱۲ م

۲ قال ابن قدامة: "فأما النبي صلى الله عليه وسلم فانما فتح مكة سنة ثمان وانما أخره سنة تسع فيحتمل أنه كان له عذر من عدم الاستطاعة، أو كره رؤية المشركين عراة حول البيت، فأخر الحج حتى بعث أبا بكر ينادي "أن لا يحج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان" ويحتمل أنه أخره بأمر الله تعالى لتكون حجة الوداع في السنة التي استدار فيها الزمان كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض، ويصادف وقفة الجمعة، ويكمل الله دينه". المغني (ج ۳ ص ۲۲۲) تحت مسألة: فمن فرط فيه حتى توفي أخرج عنه من جميع ماله حجة وعمرة ۱۲ مرتب

۳ كما بيّن الشيخ ابن الهمام في فتح القدير (ج ۲ ص ۱۲۰) كتاب الحج ۱۲ م

۴ جیسے اسلام، بلوغ، عقل اور حریت ۱۲ م

۵ جیسے احرام، مکان مخصوص وغیرہ ۱۲ م

۶ حتى لو ملك ما به الاستطاعة حال كفره ثم اسلم بعد ما افتقر لا يجب عليه شئ بتلك الاستطاعة بخلاف ما لو ملكه مسلماً فلم يحج حتى افتقر حيث يتقرر الحج في ذمته ديناً عليه۔ فتح القدير (ج ۲ ص ۱۲۰) كتاب الحج ۱۲ مرتب

۷ چنانچہ دوسری شرائط کی موجودگی میں احرام کی شرط کے بغیر بھی وجوب فی الذمہ ہو جاتا ہے ۱۲ م

۸ أخرج هذا الحديث البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۱) كتاب العلم، باب ليبلغ العلم الشاهد الغائب۔ ومسلم (ج ۱ ص ۴۳۹) باب تحريم مكة الخ ۱۲ مرتب۔

ائذن لی أیها الأمیر ! أحدثك قولاً قام به رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الغد من یوم الفتح سمعته أذنای ووعاه قلبی وأبصرته عینای حین تکلم به" عمرو بن سعید بن العاص مدینہ طیبہ میں یزید کا گورنر تھا، چونکہ حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہما کی خلافت مکہ مکرمہ میں قائم ہو چکی تھی، اس لئے انہوں نے یزید کے ہاتھ پر بیعت کرنے سے انکار کر دیا تھا، یزید نے ان کے مقابلہ کے لئے فوج روانہ کی تھی اسی سلسلہ میں عمرو بن سعید والیٔ مدینہ کو لکھا تھا کہ وہ وہاں سے بھی کچھ فوجیں مکہ مکرمہ روانہ کرے، عمرو بن سعید اسی حکم کی تعمیل میں فوجیں بھیج رہا تھا[1] یہ اسی وقت کا واقعہ ہے۔

"أنه حمد اللہ وأثنی علیه ثم قال : إن مكة حرمها اللہ[2] ولم یحرمها الناس، ولا یحل لامرئ یؤمن باللہ والیوم الآخر أن یسفك بها دما أو یعضد بها شجرة" حرم مکہ کی نباتات تین قسم کی ہیں، ایک وہ جو کسی شخص نے اپنی محنت سے اگائی ہوں، ان کو کاٹنا یا اکھیڑنا بالاتفاق جائز ہے، دوسری وہ کہ ان کو کسی نے اگایا تو نہ ہو لیکن وہ ان ہی نباتات کی جنس سے ہوں جنہیں لوگ عام طور سے اگاتے ہیں، اس دوسری قسم کی نباتات کو بھی کاٹنا اور اکھیڑنا جائز ہے، تیسری خودرو گھاس وغیرہ اس میں سے صرف اذخر[3] کو کاٹنا اور اکھیڑنا جائز ہے، نیز خودرو پودوں میں سے اگر کوئی پودا مرجھا گیا ہو، یا جل گیا ہو یا ٹوٹ گیا ہو تو اس کو کاٹنا بھی جائز ہے

حاصل یہ کہ أو یعضد بها شجرة میں شجرہ سے مراد وہ گھاس اور پودے وغیرہ ہیں جو خود اگے ہوں۔ ما ینبته الناس کی جنس میں سے بھی نہ ہوں۔ ٹوٹے ہوئے، جلے ہوئے اور مرجھائے ہوئے بھی نہ ہوں۔ نیز اذخر

---

[1] معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۱) ۱۲ م

[2] قال الحجازیون - مالك والشافعی وأحمد وإسحٰق وغیرهم - إن للمدینة حرما مثل حرم مكة، فلا یجوز قطع شجرها ولا أخذ صیدها، ثم عند ابن أبی ذئب فیه جزاء مثل ما بمكة، وعند الشافعی فی القدیم: الجزاء أخذ السلب، وعند الآخرین لا یجب الجزاء ولا یحل أخذ السلب، وقال الثوری وعبداللہ بن المبارك وأبو حنیفة وأبو یوسف ومحمد : لیس للمدینة حرم كما كان لمكة فلا یحرم أخذ صیدها وقطع شجرها إلا أنه یكره كما قال القاری فی المرقاة - قال فی الكافی : لأن حل الاصطیاد عرف بالنصوص القاطعة فلا یحرم إلا بقاطع كذلك ولم یوجد، وأما تحریم مكة فنصوص الكتاب فیه صریحة - وراجع للتفصیل فتح الملهم (ج ۳ ص ۳۹۸) باب فضل المدینة، والمعارف للبنوریؒ (ج ۶ ص ۲۳۰ و ۲۳۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] ایک قسم کی خوشبودار گھاس، واحد : "إذخرة" ج : أذاخر ۱۲ م

بھی نہ ہوں۔ ایسے پودوں اور گھاس وغیرہ کا کاٹنا جائز نہیں اور کاٹنے کی صورت میں جزاء واجب ہے[1]۔

فان أحد ترخص بقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها، فقولوا له: إن الله أذن لرسوله صلى الله عليه وسلم ولم يأذن لك، وإنما أذن لي فيها ساعة من النهار، وقد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس فليبلغ الشاهد الغائب۔ ساعۃ من النہار سے طلوع شمس سے لیکر عصر تک کا وقت مراد ہے جس میں مسلمانوں کو حرم مکہ میں قتال کی اجازت دی گئی تھی اور خونریزی کی حرمت اُٹھا لی گئی تھی، اس کے بعد اس پر اجماع ہے کہ وہ حرمت دوبارہ لوٹ آئی ہے اور کسی کے لئے وہاں خونریزی کرنا جائز نہیں ہے، حدیث باب میں "وقد عادت حرمتها اليوم" کا جملہ بھی اس پر دلالت کر رہا ہے۔

إن الحرم لا يعيذ عاصياً ولا فاراً بدم ولا فاراً بخربة[2] اگر کوئی شخص کوئی جنایت کرکے حرم میں پناہ لے لے تو اگر اس کی جنایت ما دون النفس ہو تو بالاتفاق اس کا قصاص حرم میں لیا جاسکتا ہے[3]۔ اور اگر جنایت قتل کی ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ اس نے جنایت کس جگہ کی ہے؟ اگر جنایت حرم میں کی ہے تو بھی اتفاق ہے کہ اس سے حرم ہی میں قصاص لیا جاسکتا ہے اور اگر حرم سے باہر کی ہے تو امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اس کے بارے میں بھی جوازِ قتل کے قائل ہیں لیکن امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس سے حرم میں قصاص نہیں لیا جائے گا بلکہ اس کا کھانا پینا بند کر دیا جائے گا یہاں تک کہ وہ حرم سے باہر نکل آئے پھر اس سے قصاص لیا جائیگا[4]۔

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۳۹ و ۲۴۰) ۱۲ م

[2] الخربة: بفتح المعجمة وسكون الراء يعني "الجناية" كما بيّن الترمذي وثبت تفسيرها بالسرقة "في رواية المستملي۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۳) امام ترمذی فرماتے ہیں: ویروی "بخزية" اس صورت میں مطلب یہ ہوگا" ولا فاراً بجريمة يُستحيى منها" كما في "مجمع البحار" (ج ۲ ص ۳۶) ۱۲ مرتب

[3] فان الأطراف جارية مجرى الأموال، فيقتص منه بخلاف الحدود، وذلك كمن سرق ثم التجأ إلى الحرم۔ كذا في المعارف" (ج ۶ ص ۲۴۰) ۱۲ مرتب

[4] فتح الملهم (ج ۳ ص ۳۷۵) باب تحريم مكة وتحريم صيدها الخ أقوال العلماء فيمن جنى في غير الحرم ثم التجأ إليه ومعارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۱) وفيه: ونقل ابن حزم عن جماعة من الصحابة المنع (أي منع القصاص) ثم قال: ولا مخالف لهم من الصحابة، ثم نقل عن جماعة من التابعين موافقتهم، ثم شنّع على مالك والشافعي فقال: وقد خالفا في هذا هؤلاء الصحابة والكتاب والسنة، حكاه في العمدة (ج ۱ ص ۵۵۵) وراجعها لمزيد البيان۔ ۱۲ مرتب

حدیثِ باب مسلکِ احناف کی تائید کرتی ہے، جبکہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اس جملہ سے استدلال کرتے ہیں "إن الحرم لا یعیذ عاصیاً ولا فارّاً بدمٍ الخ"

احناف اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی حدیث نہیں، بلکہ عمرو بن سعید کا قول ہے جو صحابی نہیں[1] بلکہ یزید کا گورنر تھا اور اس کی شہرت بھی اچھی نہیں تھی[2]۔ اس کے مقابلے میں حضرت ابوشریحؓ[3] بدرجہا بہتر و برتر ہیں کہ صحابی بھی ہیں اور فقیہ بھی۔

پھر خود شافعیہ کے مسلک کے مطابق بھی عمرو بن سعید کا یہ جملہ "کلمة حقٍ أرید بها الباطل" کی قبیل سے ہے کیونکہ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ نہ "عاصی" تھے، نہ "فار بالدم" اور نہ "فار بخربة" بلکہ وہ خلیفۂ برحق تھے کیونکہ مکہ مکرمہ میں مسلمان ان کے ہاتھوں پہلے ہی بیعت کرچکے تھے[4]۔ واللہ اعلم

باب ما جاء فی ثواب الحج والعمرة

عن عبد اللہ (بن مسعودؓ) قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: تابعوا بین الحج والعمرة فإنهما ینفیان الفقر والذنوب کما ینفی الکیر[6] خبث[7] الحدید والذهب[5]

---

[1] حافظ ابن حجر تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۷۲ - رقم ۵۸۹) میں لکھتے ہیں: عمرو بن سعید بن العاص بن سعید بن العاص بن أمیة القرشی الأموی المعروف بـ "الأشدق" تابعی، ولی إمرة المدینة لمعاویة ولابنه، قتله عبدالملک بن مروان سنة سبعین، وهم من زعم أن له صحبة، وإنما لأبیه رؤیة، وکان مسرفاً علی نفسه، من الثالثة، ولیست له فی مسلم روایة إلا فی حدیث واحد۔ (أخرج حدیثه م (مسلم) مد (أبو داود فی المراسیل) ت (الترمذی) س (النسائی) ق (ابن ماجه) ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ ان کو "لطیم الشیطان" کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے، ابن حزمؒ کہتے ہیں "ولا کرامة للطیم الشیطان أن یکون أعلم من صاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" فتح الملہم (ج ۳ ص ۳۱۴) ۱۲ مرتب

[3] ان کے ترجمے کے لئے دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۴۲۴) باب الکنی، حرف الشین المعجمة (رقم ۳) ۱۲ م

[4] معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۲) ۱۲ م

[5] الحدیث أخرجه النسائی (ج ۲ ص ۳) کتاب مناسک الحج، فضل المتابعة بین الحج والعمرة ۱۲ م

[6] الکیر - بالکسر - الزق (دھونکنی) الذی ینفخ فیه، وأما الموضع الذی یوقد فیه الفحم (کوئلہ) من حانوت الحداد والصائغ فهو "الکور" - بضم الکاف - وقیل: بالعکس، وقیل لا فرق بینهما، والقول الأول قول صاحب "المحکم" وأکثر أهل اللغة علی أن الکیر حانوت الحداد والصائغ - وهذه الأقوال کلها ذکرها البدر العینی فی "العمدة" (۵ - ص ۱۴۰) والحافظ فی "الفتح" (۴ - ۷۶) کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۲۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[7] الخبث - بفتح الخاء المعجمة والباء الموحدة - من الحدید ونحوه: لوہے وغیرہ کا میل ۱۲ م

والفضة": حج سے صرف صغائر معاف ہوتے ہیں یا کبائر بھی؟ اس بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔ علامہ ابن نجیمؒ نے اس بارے میں "البحر الرائق" میں مفصل بحث کی ہے[1] اور ان کا میلان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ حج سے کبائر بھی معاف ہوجاتے ہیں[2]۔ اکثر علماء کے نزدیک بھی یہی راجح ہے۔ حدیثِ باب اور "من حج لله فلم يرفث ولم يفسق رجع كيوم ولدته أمه"[3] کی معروف حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے[4]۔

---

[1] دیکھئے (ج ۲ ص ۳۳۸ و ص ۳۳۹) باب الاحرام تحت شرح قول صاحب الكنز: "حامداً مكبراً مهللاً ملبياً مصلياً داعياً" ۱۲ مرتب

[2] كما قال الشيخ البنوری: وإلى التكفير يظهر جنوحه، معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۵) لیکن علامہ ابن نجیمؒ یہ بھی فرماتے ہیں "إن المسألة ظنية وإن الحج لا يقطع فيه بتكفير الكبائر من حقوق الله تعالى فضلاً عن حقوق العباد. وإن قلنا بالتكفير للكل فليس معناه كما يتوهمه كثير من الناس أن الدين يسقط عنه وكذا قضاء الصلوات والصيامات والزكوٰة، إذ لم يقل أحد بذلك، وإنما المراد أن إثم مطل الدين وتاخيره يسقط، ثم بعد الوقوف بعرفة إذا مطل صار آثماً الآن الخ (ج ۲ ص ۳۳۸ و ۳۳۹) ۱۲ مرتب

[3] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۰۶) كتاب المناسك، باب فضل الحج المبرور برواية أبي هريرة ۱۲ م

[4] چنانچہ حافظ ابن حجرؒ اس کے تحت لکھتے ہیں: "ظاهره غفران الصغائر والكبائر والتبعات" (فتح الباری ص ۳۰۳ ج ۳؛ باب فضل الحج المبرور۔

نیز اور بھی متعدد احادیث سے اس کی تائید ہوتی ہے:

(۱) "إن الإسلام يهدم ما كان قبله وان الهجرة تهدم ما كان قبلها وإن الحج يهدم ما كان قبله" في رواية ابن شماسة المهري۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۷۶) كتاب الايمان، باب كون الإسلام يهدم ما قبله وكذا الحج والهجرة

(۲) عن طلحة بن عبيد الله بن كريز أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ما رُأي الشيطان يوماً هو فيه أصغر ولا أدحر (بہت دھتکارا ہوا) ولا أحقر ولا أغيظ منه في يوم عرفة، وما ذاك إلا لما رأى من تنزل الرحمة وتجاوز الله عن الذنوب العظام إلا ما أُرى يوم بدر الخ.....

مؤطا امام مالکؒ (ص ۳۵۶ و ۳۵۷) كتاب الحج، باب جامع الحج۔

(۳) حدثنا عبد الله بن كنانة بن عباس بن مرداس السلمي أن أباه أخبره عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا لأمته عشية عرفة بالمغفرة فأجيب: إني قد غفرت لهم ما خلا الظالم ←

"ليس للحجة المبرورة ثواب إلا الجنة" حج مبرور کی تفسیر میں علماء کے متعدد اقوال ہیں، بعض نے فرمایا کہ حج مبرور اس حج کو کہتے ہیں جو جنایات سے خالی ہو۔ بعض نے فرمایا حج مبرور وہ ہے جس میں کوئی گناہ نہ ہو، بعض نے فرمایا کہ یہ وہ حج ہے جس میں کسی قسم کا ریا اور نام و نمود نہ ہو، بعض نے فرمایا حج مبرور سے مراد حج مقبول عند اللہ ہے جس کی علامت یہ ہے کہ جب وہ حج سے لوٹے تو تقویٰ اور پرہیزگاری کے اعتبار سے اس کا حال پہلے سے بہتر ہو۔[1] واللہ أعلم۔

باب ماجاء في التغليظ في ترك الحجّ

عن علي[2] قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من ملك زادًا وراحلةً تبلّغه إلى بيت الله ولم يحج فلا عليه أن يموت يهوديًا أو نصرانيًا الخ مطلب یہ ہے کہ ایسا شخص چونکہ حج کو چھوڑ کر اسلام کے ایک اہم شعار سے اعراض کا مرتکب ہوتا ہے اس لئے وہ یہود و نصاریٰ کے

فإني آخذ للمظلوم منه، قال: أي رب! إن شئت أعطيت المظلوم من الجنة وغفرت للظالم، فلم يجب عشيته، فلما أصبح بالمزدلفة أعاد الدعاء فأجيب إلى ما سأل، قال: فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم أو قال تبسّم، فقال له أبو بكر وعمر: بأبي أنت وأمي إن هذه لساعة ما كنت تضحك فيها فما الذي أضحكك؟ أضحك الله سنك ـ قال: إن عدو الله إبليس لما علم أن الله عز وجل قد استجاب دعائي، وغفر لأمتي، أخذ التراب فجعل يحثوه على رأسه ويدعو بالويل والثبور، فأضحكني ما رأيت من جزعه" سنن ابن ماجہ (ص ۲۱۶) باب الدعاء بعرفة ـ اس روایت کا ایک حصہ سنن ابی داؤد میں بھی تقریباً ابن ماجہ ہی کی سند کے ساتھ مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۳۴۰) کتاب الأدب، باب في الرجل يقول للرجل: أضحك الله سنك ـ ابن عباس بن مرداس سلمی کی مذکورہ روایت پر تفصیلی کلام کے لئے دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۹۰) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم، تكفير الكبائر بالحج والكلام على حديث ابن عباس بن مرداس ۔ ۱۲ رشید اشرف سیفی (حاشیہ صفحہ ھذا)

[1] ان تمام اقوال کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۵ و ۲۲۶) ـ علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ اس بحث کے آخر میں لکھتے ہیں، والذي يظهر لي أن يفسر الحج المبرور بقوله تعالى: "فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ" فمن كان حجه بهذه الصفة فهو المبرور ۱۲ مرتب

[2] لم يخرج هذا الحديث من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي ـ كما قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي (تعليقاته على سنن الترمذي ج ۳ ص ۱۷۶، طبع دار إحياء التراث العربي) ۱۲ م

مشابہ ہوگیا۔ العیاذ باللہ۔

پھر ایسے شخص کو یہود و نصاریٰ کے ساتھ مشابہ قرار دینے میں یہ نکتہ ہے کہ حج ملتِ ابراہیمیہ کے شعائر میں سے ایک اہم شعار ہے، اور یہود و نصاریٰ نماز تو پڑھتے تھے لیکن حج نہیں کرتے تھے، اسی لئے تارکِ حج کو ان کے مشابہ قرار دیا گیا۔ ان کے مقابلہ میں مشرکین حج تو کرتے تھے لیکن نماز نہ پڑھتے تھے، اسی لئے ایک دوسری روایت میں تارکِ صلوٰۃ کو کفار و مشرکین کے مشابہ قرار دیا گیا ہے[۱]۔ ارشاد ہے: "بین الرّجل وبین الشرك والکفر ترك الصلوٰۃ[۲]"۔

حدیثِ باب اگرچہ حارث کے ضعف اور ہلال بن عبداللہ کے مجہول ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے[۳] لیکن ایک سے زائد صحابۂ کرامؓ کی روایات اس کی شاہد ہیں[۴]۔ واللہ اعلم — تم شرح الباب بزیادۃ من المرتب

[۱] دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۹) قبیل باب ماجاء فی ایجاب الحج بالزاد والراحلۃ۔ ۱۲ م

[۲] کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال (ج ۷ ص ۲۳۳) رقم ۱۹۰۸۸ الترھیب عن ترك الصلاۃ برمزِ "م" (مسلم) "د" (أبو داؤد) "ت" (الترمذی) "ہ" (ابن ماجۃ) عن جابر۔ ۱۲ مرتب

[۳] کما قال الترمذی فی الباب ۱۲ م

[۴] چنانچہ ابن سابط ابوامامہؓ سے مرفوعاً نقل کرتے ہیں "من لم یحبسہ مرض أو حاجۃ ظاھرۃ أو سلطان جائر ولم یحج فلیمت إن شاء یھودیًا أو نصرانیًا" سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۳۳۴) کتاب الحج باب إمکان الحج۔

اس روایت کے بارے میں امام بیہقیؒ فرماتے ہیں: وھٰذا وإن کان اسنادہ غیر قوی فلہ شاھد من قول عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ۔ اس شاہد کو ہم آگے نقل کریں گے۔

امام احمدؒ نے اپنی کتاب الایمان میں "وکیع عن سفیان عن لیث عن ابن سابط" کے طریق سے یہ روایت مرسلاً نقل کی ہے: "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من مات ولم یحج، ولم یمنعہ من ذلك مرض حابس أو سلطان ظالم أو حاجۃ ظاھرۃ" نیز ابن ابی شیبہؒ نے "ابو الاحوص عن لیث" کے طریق سے اسے مرسلاً روایت کیا ہے۔ التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۲۲۲) کتاب الحج تحت رقم ۹۵۷۔

نیز ابن عدی نے حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع روایت نقل کی ہے: من مات ولم یحج حجۃ الاسلام فی غیر وجع حابس أو حاجۃ ظاھرۃ أو سلطان جائر فلیمت أی المیتتین شاء إما یھودیًا أو نصرانیًا۔ التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۲۲۳) اس میں عبدالرحمٰن القطامی اور ابو المہزم متروک ہیں۔

بیہقی میں حضرت عمر بن الخطابؓ سے موقوفاً مروی ہے: "لیمت یھودیًا أو نصرانیًا۔ یقولھا ثلاث مرات۔ رجل مات ولم یحج ووجد لذلك سعۃ وخلیت سبیلہ" (ج ۴ ص ۳۳۴) باب امکان الحج۔

حافظ ابن حجرؒ التلخیص الحبیر میں اس حدیث موقوف کے بارے میں لکھتے ہیں: وإذا انضم ھذا الموقوف إلی مرسل ابن سابط علم أن لھذا الحدیث أصلاً، ومحملہ علی من استحل الترك، وتبین بذلك خطأ من ادعی أنہ موضوع واللہ اعلم" (ج ۲ ص ۲۲۳) رشید اشرف عفاہ اللہ

باب ماجاء فی ایجاب الحج بالزاد والراحلة

عن[1] ابن عمر: قال: جاء رجل إلى النبی صلی الله علیه وسلم فقال: یارسول الله ما یوجب الحج؟ قال: الزاد والراحلة۔ اس حدیث کی بناپر جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ فرضیتِ حج کے لئے زاد اور راحلہ کا ہونا ضروری ہے۔ لیکن امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص پیدل جانے اور بیت اللہ شریف تک پہنچنے پر قادر ہو تو راحلہ شرط نہیں، اسی طرح ان کے نزدیک زاد کی موجودگی بھی شرط نہیں کیونکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر آدمی قوی ہو تو وہ راستہ میں بھی کسبِ معاش کرسکتا ہے[2] ان کا استدلال آیتِ قرآنی "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلًا[3]" سے ہے، جس میں زاد و راحلہ کا کوئی ذکر نہیں بلکہ صرف استطاعتِ سبیل کا ذکر ہے، جو پیدل چلنے میں بھی ہوسکتی ہے۔

جمہور اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ لفظ استطاعت کا اطلاق قدرتِ ممکنہ پر نہیں بلکہ قدرتِ میسّرہ پر ہوتا ہے، اور اس کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیثِ باب ہے[4]۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حدیثِ باب ابراہیمؒ بن یزید الخوزی کی وجہ سے ضعیف ہے بلکہ

---

[1] الحدیث أخرجه ابن ماجه فی سننه (ص۲۰۸) أبواب المناسك، باب مایوجب الحج ۱۲ م

[2] ولوکان الاکتساب بالسؤال، کمافی بدایة المجتهد لابن رشد، وقیده غیره بمن عادته السؤال۔ کما فی المعارف (ج۶ص۲۵۱)۔ وراجعه لتفصیل المذاهب (ص۲۵۱و۲۵۲) ۱۲ مرتب

[3] سورۂ آل عمران آیت ۹۷ پ۴ ۔۱۲ م

[4] اس کے علاوہ متعدد روایات وآثار میں "مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلًا" کی تفسیر "زاد وراحلہ" سے کی گئی ہے، جس سے یہ بات متعین ہوجاتی ہے کہ استطاعت سے قدرتِ ممکنہ مراد نہیں بلکہ قدرتِ میسّرہ مراد ہے۔

چنانچہ حضرت عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت حسن بصریؒ، حضرت سعید بن جبیرؒ اور حضرت مجاہدؒ سے یہی تفسیر منقول ہے، دیکھئے مصنفِ ابن ابی شیبہ (ج۴ ص۸۹ وص۹۰) متی یجب علی الرجل الحج ۱۲ مرتب

[5] ابراهیم بن یزید الخوزی۔ بضم المعجمة وبالزای (الخوزی ینسب إلى الخوز وهو هنا شعب بمکة یسمی شعب الخوز، ولیس منسوبًا إلى خوزستان) أبو اسمٰعیل المکی مولٰی بنی أمیة، متروك الحدیث، من السابعة (طبقة کبار أتباع التابعین) مات سنة إحدیٰ وخمسین (برمز) "ت" (الترمذی) "س" (النسائی) تقریب التهذیب (ج۱ ص۴۶، رقم ۳۰۳) ۱۲ مرتب

امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی جو تحسین کی ہے اسی کی وجہ سے امام ترمذی پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ وہ تصحیح و تحسینِ احادیث میں متساہل[1] ہیں۔

جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ امام ترمذی نے اس حدیث کی تحسین کثرتِ شواہد[2] اور امت کی تلقی بالقبول کی وجہ سے کی ہے، چنانچہ امام دارقطنی نے اپنی سنن میں اس حدیث کو متعدد طرق سے روایت کیا ہے[3] جو اپنے ضعف کے باوجود ایک دوسرے کی تقویت کا باعث ہیں۔

---

[1] معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۰) ۱۲ م

[2] حافظ جمال الدین زیلعیؒ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "روی من حدیث ابن عمر ومن حدیث ابن عباس ومن حدیث أنس ومن حدیث عائشة ومن حدیث جابر ومن حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص ومن حدیث ابن مسعود" آگے حافظ زیلعیؒ نے ہر ایک کی روایت ذکر کر کے اس پر تفصیلی کلام بھی کیا ہے۔ دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص ۷ تا ۱۰) کتاب الحج، أحادیث الفور فی الحج والتراخی ۱۲ مرتب

[3] سنن دارقطنی میں اس مفہوم کی تقریباً سترہ[4] روایات متعدد صحابۂ کرامؓ سے مروی ہیں۔ اور خود حضرت ابن عمرؓ کی روایت بھی متعدد طرق سے مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۱۵ تا ۲۱۸) کتاب الحج رقم ۱ تا ۱۷ ۱۲ مرتب

[4] اس بارے میں جتنی روایات مروی ہیں وہ سب کی سب عام محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں، سوائے حضرت حسن بصریؒ کی مرسل روایت کے جو متن میں آرہی ہے، چنانچہ حافظ زیلعیؒ نے ابن المنذر کا قول نقل کیا ہے "لا یثبت الحدیث الذی فیہ ذکر الزاد والراحلة مسندًا، والصحیح روایة الحسن عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مرسلاً"۔ نصب الرایہ (ج ۳ ص ۹) حافظ زیلعیؒ ہی نے امام بیہقیؒ کا بھی یہ قول نقل کیا ہے: "وروی من أوجہ أخری کلھا ضعیفة" (ج ۳ ص ۸) اور خود امام بیہقیؒ ایک جگہ لکھتے ہیں: وروی فیہ احادیث أخر لا یصح شئ منھا" (بیہقی ج ۴ ص ۳۳۰، باب الرجل یطیق المشی)

لیکن مستدرکِ حاکم (ج ۱ ص ۴۴۱ و ۴۴۲، اول کتاب المناسک) میں حضرت انسؓ کی ایک مرفوع روایت مروی ہے جس کو امام حاکمؒ نے صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے، اور علامہ ذہبیؒ نے بھی تلخیص المستدرک میں اس پر سکوت کیا ہے۔ "حدثنا أبو بکر محمد بن أبی حازم الحافظ بالکوفة وأبو سعید إسمٰعیل بن احمد التاجر قالا ثنا علی بن العباس بن الولید البجلی ثنا علی بن سعید بن مسروق الکندی ثنا ابن أبی زائدة عن سعید بن أبی عروبة عن قتادة عن أنس رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فی قولہ تبارک وتعالیٰ: "وَلِلّٰہِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَیْہِ سَبِیْلاً" قال: قیل: یارسول اللہ! ما السبیل؟ قال: الزاد والراحلة،

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

اس کے علاوہ سنن سعید بن منصور اور سنن بیہقی میں یہ روایت حضرت حسن بصریؒ سے مرسلاً مروی ہے "قال : لما نزلت " وَلِلّٰہِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَیْہِ سَبِیْلاً " قال رجل : یارسول اللہ ! وما السبیل ؟ قال : زاد وراحلۃ۔" یہ روایت سنداً صحیح ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ (قال الحاکم :) ھٰذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرجاہ، وقد تابع حماد بن سلمۃ سعیداً علی روایتہ عن قتادۃ۔

امام حاکمؒ نے آگے یہ متابع بھی ذکر کیا ہے لیکن یہ متابع ابو قتادہ عبداللہ بن واقد الحرانی کی وجہ سے ضعیف ہے، لیکن پہلی روایت شاید صحیح ہو، اگرچہ امام بیہقیؒ ان دونوں روایتوں کے بارے میں لکھتے ہیں :

"وروی عن سعید بن أبی عروبۃ وحماد بن سلمۃ عن قتادۃ عن انس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الزاد والراحلۃ " ولا أراہ (أی ولا أری الموصول) إلا وھما " (سنن کبریٰ ج ۴ ص ۳۳۰) باب الرجل یطیق المشی ولا یجد زاداً ولا راحلۃ الخ

لیکن علامہ ابن الترکمانیؒ "الجوہر النقی" میں لکھتے ہیں :

" قلت : حدیث قتادۃ عن أنس مرفوعاً أخرجہ الدارقطنی (فی سننہ ج ۲ ص ۲۱٦، کتاب الحج رقم ٦ و ۷ ۔م) وذکر بعض العلماء أن الحاکم أخرجہ فی المستدرک وقال : صحیح علی شرطھما، فقول البیہقی (ولا أراہ إلا وھماً) تضعیف للحدیث بلا دلیل فیحمل علی أن لقتادۃ فیہ إسنادین و کثیراً ما یفعل البیہقی وغیرہ مثل ذلک (ج ۲ ص ۲۲۶ و ۲۲۷) فلیتأمل ۱۲ رشید اشرف سیفی

(حاشیہ صفحہ ھٰذا) ١ھ اللفظ لسعید بن منصور، روایت کی سند یہ ہے "حدثنا ھشام ثنا یونس عن الحسن" یہ روایت دوسری سندوں سے بھی مروی ہے، دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص ۹)

سنن بیہقی میں یہ روایت اس طرح مروی ہے :

أخبرنا أبو علی الروذباری أنبا عبداللہ بن عمر بن أحمد بن علی بن شوذب المقری بواسط ثنا شعیب بن أیوب ثنا أبو داؤد ۔ یعنی الحفری ۔ عن سفیان عن یونس عن الحسن قال : سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن السبیل قال : الزاد والراحلۃ " امام بیہقیؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں : "وھٰذا شاھد لحدیث ابراھیم بن یزید الخوزی "۔ دیکھئے (ج ۴ ص ۳۲۷) باب بیان السبیل الذی بوجودہ یجب الحج إذا تمکن من فعلہ۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

نیز حضرت عمرؓ[1] اور حضرت عبد اللہ بن عباسؓ[2] کے آثار بھی اس کے مطابق موجود ہیں۔
مختصر یہ کہ روایتِ باب متعدد شواہد و قرائن اور امت کی تلقی بالقبول کی وجہ سے قابلِ قبول ہے۔ واللہ اعلم

بابُ ما جاء کم فُرِضَ الحجُّ

عن علیٍّ[3] بن أبی طالب قال: لما نزلت "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا" قالوا: یا رسول اللہ! أفی کل عام؟ فسکت، فقالوا: یا رسول اللہ! أفی کل عام؟ قال: لا، ولو قلتُ: نعم لوجبت" اس پر اجماع ہے کہ حج کی فرضیت عمر میں مرۃً واحدۃً[4] ہے جیسا کہ حضرت علی کی حدیثِ باب سے ثابت ہوتا ہے[5]

---

[1] جیسا کہ سننِ سعید بن منصور میں مروی ہے "عن عمر بن الخطاب قال: لقد هممتُ أن أبعث رجالاً إلى هذه الأمصار فينظروا كل من له جدة ولم يحج، فيضربوا عليه الجزية، ما هم بمسلمين ما هم بمسلمين" التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۲۲۳، تحت رقم ۹۵۵) کتاب الحج — اور بیہقی میں یہ الفاظ ہیں: "ليمت يهودياً أو نصرانياً. يقولها ثلاث مرات. رجل مات ولم يحج ووجد لذلك سعة وخليت سبيله" (ج ۴ ص ۳۳۴) باب إمكان الحج۔
لیکن یہ دونوں اثر صریح نہیں ہیں البتہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ایک صریح اثر موجود ہے: "عن عطاء قال: قال عمر: "مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا" قال: "زاد وراحلة" (ج ۴ ص ۹۱) متى يجب على الرجل الحج ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] "عن ابن عباس مثل قول عمر بن الخطاب: السبيل: الزاد والراحلة" سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۱۸) کتاب الحج، رقم ۱۱ و سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۳۳۱) باب الرجل يطيق المشي الخ ۱۲ مرتب

[3] الحديث أخرجه الترمذی فی التفسير أيضاً تحت تفسير سورة المائدة (ج ۲ ص ۱۵۳) وأخرجه ابن ماجه فی سننه (ص ۲۰۷) أبواب المناسك، باب فرض الحج ۱۲ مرتب

[4] کما قال النووی: "وأجمعت الأمة على أن الحج لا يجب فی العمر إلا مرةً واحدة بأصل الشرع وقد يجب زيادة بالنذر" الخ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۳۲) باب فرض الحج مرةً فی العمر ۱۲ مرتب

[5] اس مفہوم کی روایات حضرت ابوہریرہؓ سے مسلم (ج ۱ ص ۴۳۲، باب فرض الحج مرة فی العمر) اور نسائی (ج ۲ ص ۱ کتاب مناسک الحج باب وجوب الحج) میں، حضرت ابن عباسؓ سے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۴۱، اول کتاب المناسک) نسائی (ج ۲ ص ۱ باب وجوب الحج) اور ابن ماجہ (ص ۲۰۷، باب فرض الحج) میں مروی ہیں ۱۲ مرتب

فقہاءؒ نے فرمایا کہ تکرارِ مامور بہ تکرارِ سبب پر موقوف ہے اور حج میں سبب وجوب بیت اللہ ہے جس میں تکرار نہیں، لہٰذا فرضیت میں بھی تکرار نہ ہوگا، بخلاف صلوٰۃ وصوم کے کہ ان کا سبب وجوب اوقاتِ خمسہ اور شہرِ رمضان ہیں لہٰذا ان کے تکرار سے مامور بہ میں بھی تکرار ہوگا[1]۔

باب ماجاء کم حج النبی صلی اللہ علیہ وسلم

عن جابر[2] بن عبد اللہ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم حج ثلاث حجج، حجتین قبل أن یہاجر وحجۃ بعد ما هاجر ومعها[3] عمرۃ۔ اس پر روایات متفق ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے بعد صرف ایک مرتبہ حج کیا[4]، اور اس پر بھی روایات کا اتفاق ہے کہ آپ نے بعثت کے بعد اور ہجرت سے پہلے ایک سے زائد حج کئے[5]، چنانچہ آپؐ کی عادتِ شریفہ یہ تھی کہ آپؐ موسمِ حج میں حجاج کے مجمعوں میں جاتے اور انہیں دینِ اسلام کی دعوت دیتے، اور ارکانِ حج کی ادائیگی میں آپ اسوۂ ابراہیمی کی پیروی کرتے۔ چنانچہ آپ وقوفِ عرفات فرماتے تھے اور دوسرے قریشیوں کی طرح صرف وقوفِ مزدلفہ پر اکتفا نہیں کرتے تھے[6]۔

روایتِ باب میں ہجرت سے پہلے آپ کے صرف دو مرتبہ حج کرنے کا بیان ہے لیکن یہ روایت راجح نہیں[7]۔

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے نور الانوار (ص۳۱) مبحث الأمر، احتمال الأمر التکرار (مطبع یوسفی لکھنؤ، ہند) ۱۲ مرتب

[2] الحدیث أخرجہ ابن ماجہ فی سننہ (ص۲۲۲) باب حجۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتب

[3] قال الشیخ البنوری: ثم إن قولہ "معها عمرۃ" فی حدیث جابر فی الباب یدل صراحۃ علی أنہ صلی اللہ علیہ وسلم کان قارناً فی حجۃ الوداع، وهذا یفیدنا فی مسألۃ أفضلیۃ القران کما سیأتی قریباً۔ معارف السنن (ج۶ ص۲۵۵) ۱۲ مرتب

[4] جیسا کہ روایتِ باب بھی اس پر دال ہے۔ ۱۲ م

[5] چنانچہ حافظ ابن کثیرؒ "البدایہ والنہایہ" (ج۵ ص۱۰۹) میں لکھتے ہیں: "ولکن حج قبل الهجرۃ مرات قبل النبوۃ و بعدها" کذا فی المعارف (ج۶ ص۲۵۴) ۱۲ مرتب

[6] معارف السنن (ج۶ ص ۲۵۴ و ۲۵۵) ۱۲ م

[7] بلکہ امام ترمذیؒ تو اس کے بارے میں فرماتے ہیں "هذا حدیث غریب" اور آگے لکھتے ہیں: وسألت محمداً (أی البخاری) عن هذا فلم یعرفہ من حدیث الثوری عن جعفر عن أبیہ عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ورأیتہ لا یعد هذا الحدیث محفوظاً" اگرچہ سنن ابن ماجہ (ص۲۲۲، آخر حدیث من باب حجۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) میں اس کا ایک متابع موجود ہے۔ جس سے اس کا ضعف ختم ہوجاتا ہے، لیکن پھر بھی دوسری قوی روایات کی موجودگی میں اس کو ترجیح حاصل نہ ہوگی ۱۲ مرتب

کیونکہ دوسری روایات اس پر دال ہیں کہ آپؐ نے ہجرت سے پہلے دو سے زیادہ حج کئے اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ قبل الہجرۃ حج کے مواسم میں تین مرتبہ انصارِ مدینہ کے ساتھ آپ کی ملاقات ثابت ہے[1] جس سے معلوم ہوا کہ آپؐ نے قبل الہجرۃ دو سے زیادہ حج کئے، البتہ راجح یہ ہے کہ ان حجوں کی صحیح تعداد معلوم نہیں[2]

فساق ثلاثة وستين بدنة وجاء عليٌّ من اليمن ببقيتها فيها جمل لأبي جهل

فی أنفه بُرَّة[3] من فضة فنحرها" اس روایت کے مطابق راجح یہی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تریسٹھ اونٹ ایک وقت میں بنفسِ نفیس قربان کئے جو آپ کی اور حضرت علیؓ کی عمر کے عدد کے مطابق تھے، اس سے قبل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک وقت میں سات اونٹ قربان کر چکے تھے، اس طرح آپ کے قربان کئے ہوئے اونٹوں کی تعداد ستر ہوگئی پھر بقیہ تیس اونٹ حضرت علیؓ نے نحر کئے، اس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سو بدنوں کی قربانی مکمل ہوگئی، اس تشریح پر بیشتر روایات منطبق ہو جاتی ہیں[4]

---

[1] كذا في البداية والنهاية (ج ۵ ص ۱۱۰) دیکھئے معارف السنن (ج ٦ ص ۲۵٤) ۱۲ م

[2] علامہ بنوری لکھتے ہیں: "و أما قبل النبوة فالحجج ثابتة عنه صلى الله عليه وسلم. غير أنا لا ندري عددها" معارف (ج ٦ ص ۲۵٤) ۱۲ م

[3] هي حلقة تجعل في لحم الأنف وربما كانت من شعر، وأصلها بروة وتجمع على بُرى وبُرات وبُرين بضم باء كما في مجمع البحار (ج ۱ ص ۱٦۸) ۱۲ م

[4] نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی کی تفصیل متعدد صحابۂ کرامؓ نے مختلف انداز سے بیان کی ہے:

مسلم شریف میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی طویل روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "ثم انصرف (النبي صلى الله عليه وسلم) إلى المنحر، فنحر ثلاثاً وستين بيده ثم أعطى علياً فنحر ما غبر (ج ۱ ص ۳۹۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم۔

سنن ابی داؤد میں حضرت علیؓ کی روایت ہے "لما نحر رسول الله صلى الله عليه وسلم بُدنه فنحر ثلاثين بيده وأمرني فنحرت سائرها" (ج ۱ ص ۲٤۵) باب الهدي إذا عطب قبل أن يبلغ۔

اس طرح دونوں روایات میں اختلاف ہو جاتا ہے اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تریسٹھ اونٹ اپنے ہاتھ سے قربان کئے تھے، باقی حضرت علیؓ نے قربان کئے، جبکہ خود حضرت علیؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تیس اونٹ بنفسِ نفیس قربان کئے تھے اور بقیہ حضرت علیؓ نے۔

اس اختلافِ روایت کو ختم کرنے کے لئے حافظ ابن قیمؒ نے وہ توجیہ بیان کی ہے جو اوپر (بقیہ اگلے صفحہ پر)

یہاں یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ اس قسم کی روایات میں اگر کوئی توجیہ بلا تکلف ہو جائے تو فبہا ورنہ دُور از کار تاویلیں کر کے احادیث کے ظاہری مفہوم کو بدل دینا کسی طرح مناسب نہیں۔

دراصل صحابہ کرامؓ کی توجہ مقصودِ حدیث اور مغزِ حدیث کی طرف زیادہ ہوتی تھی جبکہ غیر مقصود اور حواشی کی باتوں کی طرف ان کی اتنی توجہ نہ ہوتی، اس لئے بعض اوقات ایسی باتوں کے نقل کرنے میں روایات میں اختلاف ہو جاتا ہے اور ہر صحابی اپنے علم کے مطابق بیان کر دیتا ہے۔ یہاں بھی ایسی طرح ہوا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

متن میں لکھی گئی جس کا حاصل یہ ہے کہ ابوداؤد والی روایت میں کسی راوی کو مغالطہ ہوا ہے ورنہ درحقیقت تیس۳۰ اونٹ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں بلکہ حضرت علیؓ نے قربان کئے تھے، اس کی صورت یہ ہوئی کہ اولاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سات اونٹ اپنے دستِ مبارک سے قربان فرمائے جو حضرت علیؓ اور حضرت جابرؓ کسی کے مشاہدہ میں نہ آسکے، اسلئے کسی کی بھی روایت میں ان کا ذکر نہیں، اس کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تریسٹھ اونٹ مزید قربان فرمائے جن کا حضرت جابرؓ کی روایت میں ذکر ہے، اس طرح ستر۷۰ اونٹ قربان ہو گئے اور تیس۳۰ اونٹ باقی بچے جن کو حضرت علیؓ نے قربان کیا، "فنحر ما غبر" ، اور "فنحرت سائرھا" کا اصل مصداق بھی یہی ہیں۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص۲۵۶)۔

تطبیق کی دوسری صورت وہ ہے جو حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ج ۳ ص۴۴۳، باب لا یعطی الجزار من الھدی شیئا) میں اور علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۵۳، باب لا یعطی الجزار الخ) میں بیان کی ہے کہ اولاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تیس۳۰ اونٹ قربان کئے، پھر حضرت علیؓ کو قربان کرنے کا حکم دیا تو انہوں نے سینتیس۳۷ اونٹ قربان کئے، پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مزید تینتیس۳۳ اونٹ قربان کر کے تریسٹھ کا عدد مکمل کر لیا۔

حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ دونوں فرماتے ہیں کہ تطبیق کی یہ صورت اختیار کر لی جائے یا پھر مسلم کی روایت کو اصح ہونے کی بنیاد پر ترجیح دیدی جائے۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "أنه صلى الله عليه وسلم نحر خمس بدن" معارف السنن (ج ۶ ص۲۵۱ و ۲۵۶) آگے علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں "تعرض المحدثون إلى إعلالها" اب اگر اس کو معلول مانا جائے تب تو اس روایت کی تطبیق کی ضرورت باقی نہیں رہتی، اگرچہ علامہ بنوریؒ نے آگے لکھا ہے "ولم أقف على من أعل الحديث"

آگے وہ فرماتے ہیں: "قال شيخنا (الكشميري) ومحمله عندي أنه نحر ثلاثا وستين في مجلس، ثم في آخر نحر خمسا، فلا منافاة بين الروايتين" گویا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مجلسوں میں کل اڑسٹھ۶۸ بدنے قربان کئے۔ اور بقیہ بتیس۳۲ حضرت علیؓ نے قربان کئے جن کو کسر کا اعتبار نہ کرکے "ثلاثين" کے لفظ سے بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے۔

واللہ اعلم۔ ۱۲ رشید اشرف سیفی

فأمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کل بدنۃ[1] ببضعۃ[2] فطبخت وشرب من مرقہا۔ یہ شافعیہ کے خلاف حنفیہ کے مسلک کی دلیل ہے کہ قران اور تمتع کی قربانی دمِ شکر کے طور پر ہے نہ کہ دمِ جبر کے طور پر۔ جبکہ امام شافعیؒ اسے دمِ جبر قرار دیتے ہیں[3]۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ آپ نے یہاں اپنی قربانی کے گوشت کا شوربہ پیا، حالانکہ دمِ جبر کا گوشت خود شافعیہ کے مسلک پر کھانا جائز نہیں ہے[4]۔

باب ما جاء کم اعتمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم[5]

عن ابن عباس[6] أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اعتمر أربع[7] عُمَر، عمرۃ الحدیبیۃ وعمرۃ الثانیۃ من قابل، عمرۃ القصاص فی ذی القعدۃ وعمرۃ الثالثۃ من الجعرانۃ[8]

---

[1] البَدَنۃ بفتحتین، وجمعہا بُدن۔ بالضم۔ ولا یختص عندنا بالإبل کما ھو عند الشافعی، بل یعتم البقر أیضاً" معارف (ج ۶ ص ۱۵۵) ۱۲ م

[2] البضعۃ۔ بفتح الباء لاغیر۔ وھی القطعۃ من اللحم، شرح نووی علی م (ج ۱ ص ۳۹۹)۔ وفی "مجمع البحار" (ج ۱ ص ۱۸۰) ھی بالفتح: القطعۃ من اللحم وقد تکسر۔ ۱۲ مرتب

[3] لسقوط المیقات وبعض الأعمال فی حق القارن والمتمتع۔ معارف (ج ۶ ص ۲۵۸) بزیادۃ ۱۲ م

[4] معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۵) ۱۲ م۔ [5] شرح باب از مرتب ۱۲

[6] الحدیث أخرجہ أبوداود فی سننہ (ج ۱ ص ۲۷۳) باب العمرۃ۔ وابن ماجہ فی سننہ (ص ۲۱۵ وص ۲۱۶) باب مَا جَاء کم اعتمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ ۱۲ مرتب

[7] ثلاث منہا کانت فی ذی القعدۃ إحرامہا وأعمالہا، وأما التی فی حجۃ الوداع فکان إحرامہا فی ذی القعدۃ وأعمالہا فی ذی الحجۃ" (کما سیظہر من التفصیل الآتی) معارف (ج ۶ ص ۲۵۹ و ۲۶۰) ۱۲ مرتب

[8] الجعرانۃ: بکسر الجیم وإسکان العین المہملۃ، وقد تکسر وتشدد الراء لغتان، قال ابن المدینی: اھل المدینۃ یثقلون وأھل العراق یخففون، وبالتثقیل قیدہ المتقنون۔ وقال الخطابی فی تصحیف المحدثین: إن ھذا مما ثقلوہ وھو مخفف، قالہ الطبری فی "القری" وذکرالبدر العینی: وإلی التخفیف ذھب الأصمعی، وصوبہ الخطابی وھی مابین الطائف ومکۃ، وھی إلی مکۃ أقرب"۔

معارف السنن (ج ۶ ص ۵) ۱۲ مرتب

والرابعة التي مع حجته - نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کل چار مرتبہ عمرہ کے لئے احرام باندھا، سب سے پہلے دوشنبہ یکم ذیقعدہ سنہ ٦ھ میں، لیکن مشرکینِ مکہ کے روکنے کی وجہ سے آپؐ یہ عمرہ ادا نہ فرما سکے، اور صلحِ حدیبیہ کا واقعہ پیش آیا۔ چنانچہ آپؐ کو "ھدی" نحر کرکے اور حلق کراکر حلال ہونا پڑا۔ دوسرے ذیقعدہ سنہ ٧ھ میں عمرۃ القضاء[2] کے موقع پر، تیسرا عمرہ آپؐ نے غزوۂ حنین اور طائف کے مالِ غنیمت کی تقسیم سے فارغ ہوکر فرمایا، اس کے لئے آپؐ نے ١٨ ذیقعدہ سنہ ٨ھ کو رات کے وقت جعرانہ سے احرام باندھا۔ چوتھا عمرہ آپؐ نے سنہ ١٠ھ میں حجۃ الوداع کے ساتھ کیا، چنانچہ بروز شنبہ ٢٥ ذیقعدہ کو آپؐ احرام باندھ کر مدینہ سے روانہ ہوئے اور ٤ ذی الحجہ یکشنبہ کے دن آپ مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے اور عمرہ کو حج کے ساتھ ملاکر قران کیا[3]۔ (از مرتب)

باب ماجاء من أيّ موضع أحرم النبيُّ صلى الله عليه وسلم

عن[4] جابر بن عبدالله قال: لمّا أراد النبي صلى الله عليه وسلم الحج أذن في

---

[1] معارف السنن (ج ٦ ص ٢٦٠) ١٢ م

[2] قال العلامة الشيخ محمد زكريا الكاندهلوي رحمه الله:

وفي الأوجز تسمّى عمرة القضية وعمرة القضاء وعمرة القصاص، زاد الزرقاني: وتسمى عمرة الصلح، ذكره الحاكم، وزاد صاحب الخميس "غزوة الأمن، قال: وسُمّيت عمرة القضاء لأنها قضاء عن العمرة التي صدّ عنها بالحديبية" حجة الوداع وجزء عمرات النبي صلى الله عليه وسلم (ص ٢٨٧) الفصل الثالث في عمرة القضاء.

قال الشيخ البنوري رحمه الله:

"ثم إن ابن الهمام يقول: عمرة القضاء هي قضاء عن الحديبية، هذا مذهب أبي حنيفة، وذهب مالك إلى أنها مستأنفة لا قضاء عنها، وتسمية الصحابة وجميع السلف إياها بـ "عمرة القضاء" ظاهر في خلافه، والتسمية بـ "عمرة القضية" لا ينفيه فإنها كانت نتيجة للمقاضاة في الأولى، فيصح كل تعبير، غير أن التعبير بالقضاء يثبت كونها قضاء بلا معارض، انتهى ملخصاً ومختصراً بلفظي وراجعه. معارف (ج ٦ ص ٢٦٣) ١٢ مرتب عفاالله عنه۔

[3] ان عمروں سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے "حجۃ الوداع وجزء عمرات النبی صلی اللہ علیہ وسلم" نیز دیکھئے سیرۃ المصطفیٰ (ج ٢ ص ٣٢٩ وما بعدھا۔ وص ٤٢٥ تا ص ٤٢٨ وج ٣ ص ٦٧ وص ١٢٩) ١٢ مرتب

[4] الحديث لم يخرجه من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي۔ كما قال الشيخ محمد فؤاد عبدالباقي في تعليقاته على سنن الترمذي (ج ٣ ص ١٨١) ١٢ م

الناس فاجتمعوا، فلما أتى البيداء[1] أحرم"۔ اس پر تو اتفاق ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر بظاہر احرام ذوالحلیفہ[2] سے باندھا تھا لیکن اس میں روایات مختلف ہیں کہ آپ نے تلبیہ کب پڑھا؟ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے نماز کے فوراً بعد مسجد ہی میں تلبیہ پڑھ لیا تھا[3]، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد سے نکلتے ہی درخت کے پاس پڑھا تھا[4]، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ جب آپ اونٹنی پر اچھی طرح سوار ہوگئے تب پڑھا[5]۔ اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ "بیداء" میں پہنچ کر پڑھا[6]، اس طرح بظاہر اختلاف ہوجاتا ہے۔

---

[1] قال ابن الأثير الجزري: "البيداء: البرية والمراد به في الحديث موضع مخصوص بين مكة والمدينة" جامع الأصول (ج ٣ ص ٨٣، تحت رقم ١٣٦٢) ١٢ مرتب

[2] بالمهملة والفاء مصغراً، مكان معروف بينه وبين مكة مائتا ميل غير ميلين، قاله ابن حزم، وقال غيره: بينهما عشر مراحل، وقال النووي: بينها وبين المدينة ستة أميال (وقيل: أربعة، وقيل: سبعة. حجة الوداع ص ٢٩) ووهم من قال بينهما ميل واحد وهو ابن الصباغ، وبها مسجد يعرف بمسجد الشجرة خراب، وبها بئر يقال لها بئر علي (وهو نسبة إلى علي من الأعراب البدويين دون علي كرم الله وجهه. معارف (ج ٦ ص ٢٦٩)۔ فتح الباري (ج ٣ ص ٣٠٤ و ٣٠٥) باب مهل أهل مكة للحج والعمرة۔

واعلم أن ذا الحليفة تسمى اليوم بـ "بير علي" وبـ "أبيار علي" وهي على تسعة كلومترات من المدينة۔ أنظر المعارف (ج ٦ ص ٢٦٩) و حجة الوداع (ص ٢٩) ١٢ مرتب عافاه الله

[3] چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل في دبر الصلاة" سنن نسائی (ج ٢ ص ١٧) کتاب مناسك الحج، العمل في الإهلال۔ وسنن ترمذی (ج ١ ص ١٣١ و ص ١٣٢) باب ماجاء متى أحرم النبي صلى الله عليه وسلم۔

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "فلما صلى (النبي صلى الله عليه وسلم) في مسجده بذي الحليفة ركعتيه أوجب في مجلسه فأهل بالحج حين فرغ من ركعتيه" (ج ١ ص ٢٤٢) باب وقت الإحرام ١٢ مرتب

[4] چنانچہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب میں اسی طرح مروی ہے وہ فرماتے ہیں "البيداء التي يكذبون فيها على رسول الله صلى الله عليه وسلم، والله ما أهل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا من عند المسجد من عند الشجرة" ١٢ مرتب

[5] چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت جابر بن عبداللہ انصاریؓ کی روایت ہے "أن إهلال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذي الحليفة حين استوت به راحلته" (ج ١ ص ٢٠٦) کتاب المناسك باب قول الله تعالى: يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر ١٢ مرتب

[6] جیسا کہ حضرت جابر بن عبداللہؓ کی حدیث باب میں بھی مذکور ہے، روایت متن میں ذکر کی جا چکی ہے ١٢ م

لیکن حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے یہ اختلاف دور ہوجاتا ہے اور تمام روایات میں تطبیق ہوجاتی ہے وہ فرماتے ہیں کہ دراصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام مقامات پر تلبیہ پڑھا تھا، لہٰذا جس نے بھی جہاں آپ کا تلبیہ سُن لیا اسی طرح روایت کردیا[۱]۔

اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کا مدار خُصَیف[۲] ابن عبدالرحمٰن پر ہے جو ضعیف ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خصیف کے بارے میں محدثین کا اختلاف ہے، جہاں بعض نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے وہیں متعدد محدثین نے ان کی توثیق بھی کی ہے۔ چنانچہ یحییٰ بن معینؒ، ابوحاتمؒ اور ابوزرعہؒ وغیرہ سے ان کی توثیق منقول ہے[۳]۔ پھر خصیف کی اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد امام ابوداؤد نے سکوت فرمایا ہے[۴]۔ جو ان کے نزدیک کم سے کم حسن ہونے کی دلیل ہے۔ نیز امام حاکمؒ نے ان کی حدیث کو صحیح علیٰ شرطِ مسلم قرار دیا ہے اور علامہ ذہبیؒ نے اس پر سکوت کیا ہے[۵]۔ فإذن أقل أحوال هذا الحديث أن يكون حسناً[۶]۔

---

[۱] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۴۶، باب وقت الاحرام) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت اس طرح مروی ہے:
"عن سعيد بن جبير قال: قلت لعبد الله بن عباس: يا أبا العباس! عجبت لاختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في إهلال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أوجب، فقال: إني لأعلم الناس بذلك، إنها إنما كانت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة واحدة، فمن هناك اختلفوا، خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حاجاً فلما صلى في مسجده بذي الحليفة ركعتيه أوجب في مجلسه، فأهل بالحج حين فرغ من ركعتيه، فسمع ذلك منه أقوام فحفظته عنه، ثم ركب فلما استقلت به ناقته أهل وأدرك ذلك منه أقوام، وذلك أن الناس إنما كانوا يأتون أرسالاً فسمعوه حين استقلت به ناقته يهل، فقالوا: إنما أهل حين استقلت به ناقته، ثم مضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما علا على شرف البيداء أهل وأدرك ذلك منه أقوام، فقالوا: إنما أهل حين علا على شرف البيداء، وايم الله لقد أوجب في مصلاه، وأهل حين استقلت به ناقته، وأهل حين علا على شرف البيداء" ۱۲ مرتب

[۲] الخصيف: بالصاد المهملة مصغراً ابن عبدالرحمٰن الجزري، أبوعون، صدوق، سيئ الحفظ، خلط بآخره ورمي بالإرجاء من الخامسة مات سنة سبع وثلاثين وقيل غير ذلك/ ۴ (أي أخرج له الأئمة الأربعة سوى الشيخين) تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۲۲۴، رقم ۱۲۶) ۱۲ مرتب

[۳] تفصیل کے لیے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۷) باب ما جاء متى أحرم النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ م

[۴] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۴۶) باب وقت الإحرام ۱۲ م

[۵] المستدرک مع تلخيص المستدرک (ج ۱ ص ۴۵۱ و ۴۵۲) تلبية ما على الأرض من يمين الملبي وشماله ۱۲ م

[۶] دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۶ و ص ۲۷ و ۲۸) متى أحرم النبي الخ ۱۲ م

اس کے علاوہ حضرت ابوداؤد مازنی ؓ سے ایک اور صریح روایت مروی ہے۔ فرماتے ہیں: خرجنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی أتی مسجد ذی الحلیفة فصلّی أربع رکعات ثم أهلّ بالحج، فسمعه الذین کانوا فی المسجد، فقالوا: أهلّ من المسجد، ثم خرج فأتی براحلته بفناء المسجد فرکبها، فلما استوت به أهلّ، فسمعه الذین کانوا بفناء المسجد، فقالوا: أهلّ من فناء المسجد، ثم مضی، فلما علا البیداء أهلّ، فسمعه الذین کانوا بالبیداء فقالوا: أهلّ من البیداء، وصدقوا کلهم[1]۔"

لہذا حنفیہ کے نزدیک مستحب یہی ہے کہ تلبیہ احرام کی رکعتوں کے فوراً بعد پڑھ لیا جائے[2]۔

یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ احرام کی پابندیاں احرام باندھ لینے اور رکعتیں پڑھ لینے یا صرف نیت کر لینے سے شروع نہیں ہوتیں تاوقتیکہ تلبیہ نہ پڑھ لے یا سوقِ ہدی نہ کر لے[3]۔ واللہ اعلم

باب ما جاء فی إفراد الحجّ

أقسام الحج والاختلاف فی الأفضل منها

حج تین قسم پر ہے: (۱) افراد[4] (۲) تمتع[5] (۳) قران[6]

---

[1] کتاب الکنی والاسماء للدولابی (ص۲۷ و ص۲۸) ۱۲۔

[2] والصحیح من مذهب الشافعی ومالك والجمهور أن الأفضل أن یحرم إذا انبعثت به راحلته" معارف السنن (ج ۶ ص۱۶۶) نقلاً عن المواهب وشرحه،

حضرت ابوداؤد مازنی ؓ اور حضرت ابن عباس ؓ کی روایات کے علاوہ حضرت سعید بن جبیر ؒ کے قول سے بھی مسلک احناف کی تائید ہوتی ہے فرماتے ہیں: "فمن أخذ بقول ابن عباس ؓ أهلّ فی مصلّاه إذا فرغ من رکعتیه" سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۲۴۶) باب وقت الاحرام ۱۲

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص۲۶۳) ۱۲ م

[4] المفرد بالحج هو الذی یحرم بالحج لا غیر۔ بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص۱۶۷) فصل وأما بیان ما یحرم به ۱۲ م

[5] المتمتع فی عرف الشرع فهو اسم لآفاقی یحرم بالعمرة ویأتی بأفعالها من الطواف والسعی أو یأتی بأکثر رکنها وهو الطواف أربعة أشواط أو أکثر فی أشهر الحج ثم یحرم بالحج فی أشهر الحج ویحج من عامه ذلك قبل أن یلمّ بأهله فیما بین ذلك إلماماً صحیحاً فیحصل له النسکان فی سفر واحد، سواء حلّ من إحرام العمرة بالحلق أو التقصیر أو لم یحلّ إذا کان ساق الهدی لمتعته فإنه لا یجوز التحلل بینهما، ویحرم بالحج قبل أن یحلّ من إحرام العمرة، وهذا عندنا، وقال الشافعی: سوق الهدی لا یمنع من التحلل۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص۱۶۹) ۱۲ مرتب

[6] القارن فی عرف الشرع فهو اسم لآفاقی یجمع بین احرام العمرة وإحرام الحج قبل وجود رکن العمرة۔ وهو الطواف۔ کله أو أکثره، فیأتی بالعمرة أولاً ثم یأتی بالحج قبل أن یحل من العمرة بالحلق او التقصیر، سواء جمع بین الاحرامین بکلام موصول أو مفصول، حتی لو أحرم بالعمرة، ثم لو أحرم بالحج بعد ذلك قبل الطواف للعمرة أو أکثره کان قارناً لوجود معنی القران، وهو الجمع بین الإحرامین، بدائع الصنائع (ج ۲ ص۱۶۷) ۱۲ مرتب۔

تمام فقہاء کے نزدیک ان میں سے ہر ایک قسم جائز ہے، اختلاف صرف افضلیت میں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سب سے افضل قران ہے پھر تمتع پھر افراد، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک سب سے افضل افراد ہے پھر تمتع پھر قران، امام احمدؒ کے نزدیک وہ تمتع سب سے افضل ہے جس میں سوقِ ہدی نہ ہو، پھر افراد، پھر قران[1]۔

دلائل فقہاء: امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا افراد کرنا مروی ہے۔ مثلاً حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أفرد الحج" اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیثِ باب "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أفرد الحج وأفرد أبو بکر وعمر وعثمان" نیز حضرت جابرؓ سے بعض روایات اس کے مطابق

---

[1] أنظر "المعارف" للبنوری (ج ٦ ص ٢٤٣) وفيه: ثم المذکور هنا من المذاهب والترتيب هو المشهور عند أربابها، نعن الشافعی رواية أفضلية التمتع کما فی شرح المهذب، وکذا عن مالک رواية التمتع، وعن الشافعی افضلية القران فی قول، کما فی شرح مسلم للنووی، وعن مالک رواية أن القران أفضل من التمتع بل ذکر الزرقانی أنه المعتمد من مذهب مالک، وعن أحمد فی رواية المروزی أن القران إن ساق الهدی، وإن لم يسق الهدی فالتمتع أفضل، کما فی "المغنی" (٣ - ٢٣٢) ومذهب أبی حنيفة هو مذهب سفيان الثوری وإسحق والمزنی وابن المنذر وأبی اسحاق کما فی شرح المهذب (٧ - ١٥٢) واختاره ابن حزم کما فی شرح المهذب (٧ - ١٥٩)

(قال الشيخ البنوری:) ثم ههنا بحث آخر: أن الإفراد الذی هو أفضل من القران عند الشافعی وغيره هل هو الحج المفرد فقط؟ أو حج وبعده عمرة؟ وهذا أيضا يسمی إفرادا فی الاصطلاح، فالتحقيق علی أن الثانی هو المراد، وممن صرح بذلک النووی فی شرح المهذب فی موضعين، وصرح بأن القران أفضل من إفراد الحج من غير عمرة بلا خلاف. قال: ولو جعلت حجته صلی اللہ عليه وسلم مفردة لزم منه أن لا يکون اعتمر تلک السنة ولم يقل أحد أن الحج وحده أفضل من القران، أنظر شرح المهذب (٧ - ١٦٠)، ومثله فی "الفتح" (٣ - ٢٤٠) ويقول المحقق ابن الهمام فی "الفتح" (فی باب القران): المراد بالإفراد فی الخلافية أن يأتی بکل منهما منفردا... أما مع الاقتصار علی إحداهما فلا شک أن القران أفضل بلا خلاف اهـ معارف (ج ٦ ص ٢٤٣ و ٢٤٤) ٢ مرتب عفا اللہ عنہ

مروی ہیں[۱]۔

امام احمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تو قِران تھا لیکن تمتع من غیر سوق الہدی کی تمنا تھی جو اس کی افضلیت کی دلیل ہے، چنانچہ آپؐ نے فرمایا تھا " لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما أهديت ولولا أن معي الهدي لأحللت[۲] "

احناف کی جانب سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قارن ہونے کے دلائل

(۱) پیچھے باب ماجاء کم حج النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے تحت حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت گذر چکی ہے " ان[۳] النبی صلی اللہ علیہ وسلم حج ثلاث حجج، حجتین قبل أن یہاجر، و حجۃ بعد ما ھاجر ومعہا عمرۃ " یہ الفاظ اگرچہ قران اور تمتع دونوں کا احتمال رکھتے ہیں لیکن اس بات پر امت کا اتفاق ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع نہیں فرمایا، لہذا یہاں قِران ہی متعین ہے۔

---

[۱] چنانچہ سنن ابی داوٗد میں ان سے مروی ہے " قال: أقبلنا مهلين مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج مفرداً " لیکن اس میں حج افراد کی صورت باقی نہیں رہتی، اس لئے کہ اس میں آگے یہ بھی مروی ہے " حتى إذا قدمنا طفنا بالكعبة وبالصفا والمروة فأمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحل منا من لم يكن معه هدي، قال: فقلنا: حل ماذا؟ فقال: الحل كله، فواقعنا النساء وتطيبنا بالطيب ولبسنا ثيابنا وليس بيننا وبين عرفة إلا أربع ليال، ثم أهللنا يوم التروية " (ج ۱ ص ۲۴۸) باب في إفراد الحج۔

سنن ابی داوٗد ہی میں حضرت جابرؓ کی ایک اور روایت مروی ہے " قال: أهللنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج خالصاً لا يخالطه شئ " لیکن اس میں بھی افراد باقی نہیں رہتا، اس لئے کہ آگے مروی ہے " فقدمنا مكة لأربع ليال خلون من ذي الحجة فطفنا وسعينا، ثم أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نحل، وقال: لولا هديي لحللت " (ج ۱ ص ۲۴۹) باب في إفراد الحج۔

البتہ ابن عساکر کی ایک روایت ہے جو کسی قدر صریح ہے " عن جابر قال: أهل النبي صلى الله عليه وسلم بحج ليس معه عمرة "۔ كنز العمال (ج ۵ ص ۸۲، رقم ۱۲۰۶٦) كتاب الحج والعمرة من قسم الأفعال، الإفراد ۱۲ م

[۲] واللفظ للبخاري في صحيحه من حديث جابر (ج ۱ ص ۲۲۴) باب تقضي الحائض المناسك كلها … (ج ۱ ص ۲۴۰) أبواب العمرة، باب عمرة التنعيم ــ وانظر الصحيح لمسلم (ج ۱ ص ۳۹۲) باب بيان وجوه الإحرام الخ ۱۲ م

[۳] سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۱) ۱۲ م

اس استدلال پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس روایت کا مدار زید بن حباب[1] پر ہے جو ضعیف ہے، چنانچہ امام بخاریؒ اور امام ترمذیؒ دونوں ہی نے اس حدیث کو غیر محفوظ قرار دیا ہے[2]۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں زید بن حُباب متفرد نہیں، بلکہ سنن ابن ماجہ میں عبداللہ[3] بن داؤد خُریبی نے ان کی متابعت کی ہے[4]، حافظ ابن کثیرؒ فرماتے ہیں کہ یہ متابع غالباً امام ترمذیؒ اور امام بخاری

---

[1] زید بن الحباب :- بضم المهملة وموحدتين - أبوالحسين العُكْلي - بضم المهملة وسكون الكاف - أصله من خراسان، وكان بالكوفة، ورحل في الحديث فأكثر منه، وهو صدوق يخطئ في حديث الثوري من التاسعة (طبقة من لم يروعنه غير واحد ولم يوثق) مات سنة ثلاث ومائتين، (أخرج له) م (مسلم) ٤ (الأئمة الأربعة سوى الشيخين) تقريب التهذيب (ج ١ ص ٢٧٣، رقم ١٦٩)

واضح رہے کہ زیر بحث روایت میں بھی زید بن حباب سفیان سے روایت کر رہے ہیں ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ امام ترمذیؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں "هذا حديث غريب" پھر آگے فرماتے ہیں :

" وسألت محمدًا (أي البخاري) عن هذا فلم يعرفه من حديث الثوري عن جعفر عن أبيه عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم، ورأيته لا يعدّ هذا الحديث محفوظًا (ج ١ ص ١٣١) باب ما جاء كم حج النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

[3] عبدالله بن داؤد بن عامر الهمداني، أبو عبد الله الخُرَيبي - بمعجمة وموحدة مصغرًا - كوفي الأصل، ثقة عابد، من التاسعة، مات سنة ثلاث وعشرة ومائتين، وله سبع وثمانون سنة، أمسك عن الرواية قبل موته، فلذلك لم يسمع منه البخاري. (أخرج له) خ (البخاري) ٤ (الأئمة الأربعة سوى الشيخين) تقريب التهذيب (ج ١ ص ٤١٢ و ٤١٣، رقم ٢٨٠) ۱۲ مرتب

[4] حدثنا القاسم بن محمد بن عباد بن عباد المهلبي ثنا عبدالله بن داود ثنا سفيان : قال حج رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث حجات، حجتين قبل أن يهاجر وحجة بعد ما هاجر من المدينة وقرن مع حجته عمرة واجتمع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وما جاء به علي مائة بدنة، منها جمل لأبي جهل في أنفه برة من فضة، فنحر النبي صلى الله عليه وسلم بيده ثلاثا وستين، ونحر علي ما غبر، قيل له : من ذكره؟ قال : جعفر عن أبيه عن جابر، وابن أبي ليلى عن الحكم عن مِقْسَم عن ابن عباس ".

سنن ابن ماجه (ص ٢٢٢) آخر حديث من باب حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

کے علم میں نہ آسکا اور انہوں نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیدیا[1]۔

اگر کہا جائے کہ "ومعہا عمرۃ" کا مفہوم تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج سے فارغ ہونے کے بعد احرامِ مستقل کے ذریعہ عمرہ کیا ہو، اور یہ بات "افراد" کے منافی نہیں، لہٰذا یہ حدیث قران کے مفہوم میں صریح نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ سننِ ترمذی[2] اور مسندِ احمد[3] میں حضرت جابرؓ کی یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ بھی آئی ہے "أنّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرن الحج والعمرۃ فطاف لهما طوافاً واحداً" اس میں لفظ "قرن" قران کے مفہوم پر صریح ہے۔

(۲) صحیح بخاری[4] میں حضرت جابرؓ کی روایت میں حضرت عائشہ کا قول مروی ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا "انطلقون بحجة وعمرة وأنطلق بحجة" اس میں اگرچہ قران اور تمتع دونوں کا احتمال ہے لیکن تمتع کے بالاتفاق منفی ہونے کی وجہ سے قران متعین ہے، نیز اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ بیشتر صحابہ کرام نے بھی قران کیا تھا۔

(۳) اگلے باب[5] میں حضرت انسؓ کی روایت آرہی ہے فرماتے ہیں: سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] چنانچہ علامہ بنوریؒ نقل کرتے ہیں: "ویقول ابن کثیر فی البدایة والنهایة" (۵ - ۱۳۷): وهذه طريق لم يقف عليه الترمذی ولا البیهقی، وربما ولا البخاری حیث تكلّم فی زید بن الحباب ظاناً أنه انفرد به ولیس كذلك، معارف (ج ۶ ص ۱۸۱) ۱۲ مرتب

[2] (ج ۱ ص ۱۰۲) باب ما جاء أنّ القارن يطوف طوافاً واحداً ۱۲ م

[3] معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۱) ۱۲ م

[4] (ج ۲ ص ۱۰۷۸) کتاب التمنی، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لو استقبلت من أمری ما استدبرت و (ج ۱ ص ۲۴۰) ابواب العمرۃ باب عمرۃ التنعیم۔ و (ج ۱ ص ۲۲۲) کتاب المناسک، باب تقضی الحائض المناسک کلها۔

نیز مسلم میں خود حضرت عائشہؓ ہی کی روایت میں ہے "قلت یا رسول اللہ یرجع الناس بعمرۃ وحجة وأرجع أنا بحجة" (ج ۱ ص ۳۹۰) باب بیان وجوہ الإحرام الخ ۱۲ مرتب

[5] باب ما جاء فی الجمع بین الحج والعمرۃ (ج ۱ ص ۱۳۲) یہ روایت صحیحین میں بھی مروی ہے، دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۳۱ و ۲۳۲) کتاب المناسک باب نحر البدن قائمة، اس باب میں حضرت انسؓ کی دو روایات مذکور ہیں، ایک میں "لبّی بهما جمیعاً" کے الفاظ ہیں اور ایک میں "أهلّ بعمرۃ وحجة" کے۔ نیز دیکھئے (ج ۲ ص ۶۲۲) کتاب المغازی، باب بعث علی بن أبی طالب وخالد بن الولید إلی الیمن قبل حجة الوداع۔ اور صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۰۴ و ۴۰۵) باب فی الإفراد والقران، جس میں "سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یلبی بالعمرۃ والحج جمیعاً" اور "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لبیك عمرۃ وحجاً" کے الفاظ مروی ہیں، نیز دیکھئے (ج ۱ ص ۴۰۸) باب جواز التمتع فی الحج والقران جس میں یہ الفاظ مروی ہیں: "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أهلّ بهما جمیعاً لبیك عمرۃ وحجاً لبیك عمرۃ وحجاً" ۱۲ مرتب

یقول : لبیك بعمرة وحجة" شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ اس روایت کے بعض طرق میں یہ الفاظ مروی ہیں: "کنتُ آخذاً بزمام ناقة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھی تقصع بجرّتھا[1] ولعابھا یسیل علی یدی وھو یقول : لبیك بحجة وعمرة معاً[2]" نیز حافظ ابن کثیرؒ نے بزار کے حوالہ سے اس روایت میں حضرت انسؓ کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں : " إنی ردف أبی طلحة وإن رکبته لتمس رکبة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو یلبی بالحج والعمرة[3]"۔ ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت انسؓ حجۃ الوداع کے موقعہ پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نہایت قریب تھے اور اس قرب کی حالت میں انہوں نے آپؐ کا تلبیہ سُنا جو قِران کا تلبیہ تھا،

اس پر علامہ ابن الجوزیؒ نے "التحقیق" میں یہ اعتراض کیا ہے کہ حضرت انسؓ اس وقت کمسن تھے، شاید وہ سمجھ نہ سکے[4]۔ نیز ان کا یہ بیان حضرت ابن عمرؓ کے بیان سے معارض ہے جو فرماتے ہیں: "وإنی کنتُ تحت ناقة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمسنی لعابھا أسمعه یلبی بالحج[5]" گویا انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو صرف افراد کا تلبیہ پڑھتے ہوئے سنا۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حضرت انسؓ کی عمر حجۃ الوداع کے موقعہ پر بیس سال تھی اور وہ حضرت ابن عمرؓ سے صرف ایک سال ہی چھوٹے تھے اس لئے محض کم سنی کی بنیاد پر ان کی روایت کو

---

[1] الجرة : مایخرجه البعیر من بطنه لیمضغه ثم یبلعه ، قصعت الناقة بجرتھا : ردت الطعام إلی فمھا لتمضغه ۱۲ مرتب

[2] فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۰۳) باب القران ۱۲ مرتب

[3] معارف السنن (ج ٦ ص ۲۸۲) ۔ اور طحاوی میں یہ الفاظ مروی ہیں: کنت ردف أبی طلحة ورکبتی تمس رکبة النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم یزالوا یصرخون بھما جمیعاً بالحج والعمرة (ج ۱ ص ۳۲۱) باب ماکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم به محرماً فی حجة الوداع ۔ اور صحیح بخاری کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: "کنت ردیف أبی طلحة وانھم لیصرخون بھما جمیعاً الحج والعمرة (ج ۱ ص ۴۱۹) کتاب الجھاد، باب الارتداف بالغزو والحج ۔ اور مسند احمد میں یہ الفاظ مروی ہیں: "واللہ إن رجلی لتمس رجل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانه لیھل بھما جمیعاً" معارف السنن (ج ٦ ص ۲۸۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] نصب الرایہ (ج ۳ ص ۹۹) باب القران ۔ فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۰۱) باب القران ۱۲ مرتب

[5] معارف السنن (ج ٦ ص ۲۸۲ و ۲۸۳) بحوالہ بیہقی ۱۲ م

ترک نہیں کیا جاسکتا، بالخصوص جبکہ وہ مثبت زیادہ ہیں[1]

پھر یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہئے کہ قارن کے تلبیہ میں یہ گنجائش ہے کہ چاہے تو صرف "لبیك بحجة" کہے، چاہے صرف "لبیك بعمرة" اور چاہے لبیك بحجة وعمرة[2] لہذا یہ عین ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف اوقات میں مختلف الفاظ فرمائے ہوں فکلٌ روی بما رأی۔

اس کے علاوہ حضرت انسؓ کی روایت کو اس اعتبار سے بھی ترجیح حاصل ہے کہ ان کی روایات کے درمیان کوئی تعارض نہیں۔ چنانچہ ان سے سوائے قِران کے کوئی اور صورت مروی نہیں[3]، بخلاف حضرت ابن عمرؓ کے کہ ان سے روایتیں مختلف ہیں، مذکورہ روایت افراد کی ہے لیکن انہی سے سنن[4] نسائی میں "تمتع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حجة الوداع بالعمرة إلی الحج" کے الفاظ مروی ہیں، چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کسی کے نزدیک بھی متمتع نہیں تھے، اس لئے یہاں تمتع سے اس کے اصطلاحی معنی نہیں بلکہ لغوی معنی مراد ہیں جو قِران پر بھی صادق آتے ہیں۔ چنانچہ یہاں قِران ہی مراد ہے، ترمذی[5] میں بھی آگے باب

---

[1] معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۳) ـ نیز صاحب "تنقیح" اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں: "بل کان بالغاً بالإجماع، بل کان له نحو من عشرین سنة، لأن رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم هاجر إلی المدینة ولأنس عشر سنین، ومات وله عشرون سنة، یدل علی ذلك ما أخرجاه واللفظ لمسلم (ج ۱ ص ۴۰۴ و ۴۰۵، باب الإفراد والقران) عن بکر عن أنس قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم یلبي بالحج والعمرة جمیعاً، قال بکر: فحدثت بذلك ابن عمر، فقال: لبّی بالحج وحده، فلقیت أنساً فحدّثته بقول ابن عمر، فقال أنس: ماتعدوننا إلا صبیاناً، سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم یقول: لبیك عمرة وحجاً" انتهی۔ نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۰۱) باب القران

نیز شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں: "وقول ابن الجوزي: إن أنساً کان إذ ذاك صبیاً لقصد تقدیم روایة ابن عمر علیه غلط، بل کان سن أنس في حجة الوداع عشرین سنة أو إحدی وعشرین أو اثنتین وعشرین سنة أو ثلاثاً وعشرین سنة وذلك أنه اختلف في أنه توفي سنة تسعین من الهجرة أو إحدی وتسعین أو اثنتین وتسعین أو ثلاث وتسعین، ذکر ذلك الذهبي في کتاب العبر "وقدم النبي صلی اللہ علیه وسلم المدینة وسنه عشر سنین، فکیف یسوغ الحکم علیه بسن الصبا إذ ذاك؟ مع أنه إنما بین ابن عمر وأنس في السن سنة واحدة أو سنة وبعض سنة"۔

فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۰۱) باب القران ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۳) ۱۲ م

[3] چنانچہ تقریباً بیس جلیل القدر تابعین حضرت انسؓ سے قِران کی روایت نقل کرتے ہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۳ و ص ۲۸۴) ۱۲ م [4] (ج ۲ ص ۱۴) کتاب مناسك الحج، باب التمتع ۱۲ م

[5] (ج ۱ ص ۱۳۲) ۱۲ م

ماجاء فی التمتع" کے تحت حضرت ابن عمرؓ کی روایت آرہی ہے کہ ان سے "تمتع بالعمرۃ الی الحج" کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا "ھی حلال" پھر بعد میں فرمایا "لقد صنعہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم"[1] ان کے علاوہ صحیحین میں انہی سے "فاھل بالعمرۃ ثم أھل بالحج" کے الفاظ منقول ہیں جو قران پر دلالت کر رہے ہیں، نیز موطأ امام محمد میں صدقہ بن یسار فرماتے ہیں: سمعت عبد اللہ بن عمر ودخلنا علیہ قبل یوم الترویۃ بیومین أو ثلاثۃ ودخل علیہ الناس یسألونہ، فدخل علیہ رجل ثائر الرأس، فقال: یا أبا عبد الرحمٰن إنی ضفرت رأسی وأحرمت بعمرۃ مفردۃ، فماذا تری؟ قال ابن عمر: "لو کنت معک حین أحرمت لأمرتک أن تھل بھما جمیعاً"

(۴) بخاری[3] میں حضرت عمر بن الخطابؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں "سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم بوادی العقیق[4] یقول: أتانی اللیلۃ آتٍ من ربی فقال: صلّ فی ھذا الوادی المبارک، وقل: عمرۃ فی حجۃ"

(۵) صحیح مسلم[5] میں حضرت علیؓ کا قول مروی ہے کہ انہوں نے حضرت عثمانؓ سے فرمایا "لقد علمت أنا قد تمتعنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال: أجل" یہاں بھی تمتع اصطلاحی مراد نہیں بلکہ تمتع لغوی یعنی قران مراد ہے۔

(۶) ترمذی میں "باب ماجاء فی التمتع" کے تحت حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے

---

[1] دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۲۹) باب من ساق البدن معہ ۔ وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۰۳) باب وجوب الدم علی المتمتع الخ ۱۲ م

[2] (ص ۱۹۸ و ۱۹۹) باب القران بین الحجۃ والعمرۃ ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص ۲۰۷ و ۲۰۸) کتاب المناسک، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم العقیق وادٍ مبارک ۔ نیز دیکھئے (ج ۱ ص ۳۱۳) باب (بلا ترجمہ) بعد باب من أحیی أرضاً مواتاً، أبواب الحرث والمزارعۃ وما جاء فیہ ۱۲ مرتب

[4] قال صاحب مجمع البحار: العقیق ھو وادٍ من أودیۃ المدینۃ وورد أنہ وادٍ مبارک۔ ک: بکرمانی ومنہ: أتانی آتٍ بالعقیق والآتی جبرئیل، ولعل المراد بـ "صلّ" سنۃ الاحرام، وقل: عمرۃ فی حجۃ، أی مدرجۃ فی حجۃ ۔ یعنی القران ۔ أو فی بمعنی مع. (ج ۳ ص ۶۴۳) ۱۲ مرتب

[5] (ج ۱ ص ۴۰۱ و ۴۰۲) باب جواز التمتع ۔ روایت میں "أجل" کے بعد حضرت عثمان کے یہ الفاظ بھی مروی ہیں: "ولکنا کنا خائفین" اس کے مطلب اور تشریح کے لئے دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۹۹) باب جواز التمتع ۱۲ مرتب

"تمتّع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی مات، وأبو بکر حتی مات وعمر حتی مات وعثمان حتی مات رضی اللہ عنہم الخ" یہاں بھی تمتع سے قران مراد ہے کما مرّ۔

اس طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور چاروں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم سے قران ثابت ہوجاتا ہے۔

(۷) پیچھے حضرت انسؓ کی روایت کے ذیل میں صحیحینؒ کے حوالہ سے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ذکر کی جاچکی ہے "فأهلّ بالعمرة ثم أهلّ بالحج" یہ الفاظ بھی قران پر دال ہیں۔

(۸) صحیحینؒ ہی میں حضرت عائشہ صدیقہؓ سے اسی قسم کے الفاظ مروی ہیں۔

(۹) سنن نسائیؒ میں حضرت براء بن عازبؓ سے روایت ہے "قال کنتُ مع علی بن أبی طالب

۱؎ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۶) میں ترمذی "باب التمتع" کے حوالہ سے روایت اسی طرح مروی ہے، نیز نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۰۲، أحادیث القائلین بأفضلیة التمتع) میں بھی ترمذی کے حوالہ سے روایت کے یہی الفاظ مروی ہیں، لیکن جامع ترمذی کے ہمارے پاس موجود تین مختلف نسخوں میں روایت اس طرح ہے "تمتع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وأبوبکر وعمر وعثمان وأوّل من نهی عنه معاویة" کسی بھی نسخہ میں چاروں مقامات میں سے کسی بھی مقام پر حتی مات کے الفاظ موجود نہیں۔ واللہ أعلم

البتہ طحاوی (ج ۱ ص ۳۱۵، باب ما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم به محرمًا فی حجة الوداع) کی روایت میں یہ الفاظ موجود ہیں۔ بہر حال مقصود دونوں طرح کے الفاظ سے حاصل ہوجاتا ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲؎ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۲۹) باب من ساق البدن معه۔ وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۰۳) باب وجوب الدم علی المتمتع ۱۲ م

۳؎ بخاری (ج ۱ ص ۲۲۹) ۔ ومسلم (ج ۱ ص ۴۰۴) ۔ نیز حضرت عائشہؓ ہی سے مروی ہے: "أهللت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعمرة فی حجته" کنز العمال (ج ۵ ص ۹۵) باب القران (رقم ۶۹۱) برمز "ن" ۱۲ مرتب

۴؎ (ج ۲ ص ۱۳) باب القران۔ سنن نسائی ہی میں "باب الحج بغیر نیة یقصده المحرم" کے تحت یہی روایت اس طرح مروی ہے "عن البراء قال: کنتُ مع علی حین أمّره النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی الیمن، فأصبت معه أواقی فلما قدم علی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال علی: وجدت فاطمة قد نضحت البیت بنضوح، قال: فتخطیته، فقالت لی: مالك، فإن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد أمر أصحابه فأحلّوا؟ قال: قلت: إنی أهللتُ بإهلال النبی صلی اللہ علیہ وسلم، قال فأتیتُ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال لی: کیف صنعت؟ قلت: إنی أهللتُ بما أهللتَ، قال: فإنی قد سقتُ الهدی وقرنت" (ج ۲ ص ۱۶) حضرت براء بن عازبؓ کی یہی روایت سنن ابی داؤد میں بھی مروی ہے، چنانچہ اس میں بھی "فإنی قد سقتُ الهدی وقرنت" کے الفاظ موجود ہیں۔ (دیکھئے ج ۱ ص ۲۵۰، باب فی القران)

نیز علامہ علی المتقیؒ نے الباوردی، ابن قانع اور ابونعیم کے حوالے سے صبی بن معبد کی روایت (بقیہ اگلے صفحہ پر)

حین أمّرہ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم علی الیمن، فلما قدم علی النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال علیّ: فأتیت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم، فقال لی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: کیف صنعت؟ قلتُ: أھللتُ بإھلالك، قال: فإنی سُقتُ الھدی وقرنتُ، قال: وقال صلی اللّٰہ علیہ وسلم لأصحابہ: لو استقبلت من أمری ما استدبرت لفعلت کما فعلتم، ولکنی سقتُ الھدی وقرنتُ" اس موضوع پر اس سے زیادہ صریح روایت نہیں ہوسکتی جس میں آپؐ نے خود تصریح فرمادی کہ میں نے قِران کیا ہے۔

(۱۰) مسند احمد میں حضرت انسؓ کی روایت میں بھی "ولکنی سقت الھدیَ وقرنتُ الحج والعمرۃ" کے الفاظ مروی ہیں[۱]۔

(۱۱) صحیح بخاری[۲] میں حضرت ابن عمرؓ ام المؤمنین حضرت حفصہؓ کے بارے میں نقل کرتے ہیں

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

نقل کی ہے وہ فرماتے ہیں "کنت قریب عھد بنصرانیۃ، فأسلمت ثم أردت الحج، فأتیت رجلاً من قومی یقال لہ ادیم التغلبی، فأمرنی أن أقرن "وأخبرنی أن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم" قرن" فمررت بزید بن صوحان وسلمان بن ربیعۃ، فقالا لی: لأنت أضلّ من بعیرك، فوقع فی نفسی من ذلك، فمررتُ علی عمر، فسألتہ فقال: ھدیت لسنۃ نبیك صلی اللّٰہ علیہ وسلم" کنز العمال (ج ۵ ص۸۵و۸۶) القران۔ رقم ۶۸۵۔

صُبیّ بن معبد کی روایت الفاظ کے فرق کے ساتھ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۲۵۰، باب فی الإقران) سنن نسائی (ج ۲ ص۱۲و۱۳، باب القران) اور سنن ابن ماجہ (ص۲۱۳، باب من قرن الحج والعمرۃ) میں بھی مروی ہے ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ھٰذا:

[۱] پوری روایت اس طرح ہے "وعن أنس بن مالك قال: خرجنا نصرخ بالحج صُراخاً، فلما قدمنا مکۃ أمرنا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم أن نجعلھا عمرۃ وقال: لو استقبلت من أمری ما استدبرتُ لجعلتھا عمرۃ ولکن سقت الھدی وقرنت الحج والعمرۃ"۔ علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "رواہ أحمد وأبو یعلی والطبرانی فی الأوسط، وفیہ أبو أسماء الصیقل، ولم أجد من روی عنہ غیر أبی إسحاق" (ج ۳ ص۲۳۵، باب فی القران وغیرہ وحجۃ النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۲] (ج ۱ ص۲۱۳) باب التمتع والإقران والإفراد بالحج ۔ و (ج ۱ ص۲۳۳) باب من لبّد رأسہ عند الإحرام والحلق ۔ ۱۲ م

أنها قالت : يا رسول الله ! ما شأن الناس حلّوا بعمرة ولم تحلل أنت من عمرتك ؟ قال : إني لبّدت رأسي وقلّدت هديي ، فلا أحلّ حتى أنحر " اور ایک روایت میں " فلا أحِلّ حتى أحِلّ من الحج " کے الفاظ آئے ہیں[1]

(۱۴) مسند احمد و طحاوی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے " سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : أهلّوا يا آل محمد بعمرة في حجة (اللفظ للطحاوی[3]) یہ قِران کے بارے میں صریح قولی روایت ہے۔

یہ چند روایات بطور مثال پیش کی گئی ہیں ورنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قِران فرمانا بیس[4] سے زائد صحابہ کرام سے ثابت ہے[4]۔

---

[1] دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص۲۳۱) باب فتل القلائد للبدن والبقر ۔ وصحیح مسلم (ج ۱ ص۴۰۲) باب بیان أن القارن لا يتحلل إلا في وقت تحلل الحاج المفرد ۱۲ مرتب

[2] وقد اعترف النووي والحافظ وغيرهما من الشافعية بأن ما تأوّله الشافعية في مثل هذا الحديث تعسّف، أنظر للتفصيل إعلاء السنن (ج ۱۰ ص۲۵۵ وص۲۵۶) أبواب وجوه الإحرام، باب كون القرآن أفضل من التمتع والإفراد ۱۲ از استاذ محترم دام اقبالہم

[3] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص۳۲۱) باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم به محرما في حجة الوداع ۔ علامہ ہیثمیؒ نے یہ روایت مسند احمد، مسند ابویعلی اور معجم طبرانی کبیر کے حوالہ سے مفصلاً نقل کی ہے اور معجم طبرانی کے یہ الفاظ ذکر کئے ہیں " أهلّوا يا أمة محمد بحج وعمرة " اور آخر میں کہا ہے " رجال احمد ثقات " مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۳۵) باب في القران وغيره وحجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت ام سلمہؓ، حضرت حفصہؓ، حضرت انسؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت جابر بن عبداللہ، حضرت براء بن عازب، حضرت ابن عمر، حضرت صبیّ بن سعد رضی اللہ عنہم کی روایات پیچھے ذکر کی جاچکی ہیں ۔ مزید حضرت عمران بن حصین کی روایت کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۰۲ وص۴۰۳) باب جواز التمتع، حضرت ابوطلحہؓ کی روایت کے لئے دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص۲۱۳) باب من قرن الحج والعمرة، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی روایت کے لئے دیکھئے مؤطا امام مالک (ص۳۵۴) ما جاء في التمتع، حضرت ابوقتادہ اور حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایات کے لئے دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص۲۶۱) باب المواقيت رقم ۱۱۸ و ۱۱۹ اور حضرت ہرماسؓ، حضرت سراقہؓ، حضرت ابن ابی اوفیٰؓ اور حضرت ابوداؤد مازنیؓ کی روایات کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۳۵ و۲۳۶) باب في القران وغيره وحجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ رشید اشرف سیفی

شافعیہ ان روایات کی یہ توجیہ کرتے ہیں[1] کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے شروع میں تو افراد کا احرام باندھا تھا، لیکن بعد میں آپ نے اس کے ساتھ عمرہ کو شامل کر کے قران فرمالیا تھا،[2] اس بنا پر نہیں کہ قران افضل تھا بلکہ اس بنا پر کہ اس سے اہل جاہلیت کے ایک عقیدہ کی تردید مقصود تھی جو اشہر حج میں عمرہ کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور اسے افجر الفجور قرار دیتے تھے، ان کا یہ مقولہ مشہور تھا[3] "إذا برأ الدبر وعفا الأثر وانسلخ صفر، حلت العمرة لمن اعتمر" چنانچہ اس عقیدہ کی تردید کے لئے آپ نے حج اور عمرہ کو جمع فرمایا۔

---

[1] کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۰۵) باب فی الإفراد والقران۔ والمعارف للبنوری (ج ۶ ص ۱۷۵) ۱۲ م

[2] پھر ادخال عمرہ علی الحج کے بارے میں دو قول ہیں، ایک جواز کا اور ایک عدم جواز کا، علامہ نووی "شرح المہذب" میں لکھتے ہیں "وعلی الأصح لا یجوز لنا، وجاز للنبی صلی اللہ علیہ وسلم تلک السنۃ للحاجۃ"

علامہ بنوری فرماتے ہیں "وإنما اضطر الشافعیۃ إلی القول بذلک (أی إلی ذلک التوجیہ) لکثرۃ الروایات فی قرانہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی لا یمکن لھم إنکارھا، ثم قالوا بإدخالہ صلی اللہ علیہ وسلم العمرۃ علی الحج، مع أن الروایات الصریحۃ فی قرانہ صلی اللہ علیہ وسلم من بدء الأمر آبیۃ عن تأویلھم کل الإباء، والعجب من مثل الحافظ ابن حجر حیث سایر الشافعیۃ فی تأویلھم وأغمض عن کثیر من الروایات وھذا بعید عن مثلہ"۔

دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۵) ۱۲ مرتب

[3] جاہلیت کا یہ مقولہ صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں منقول ہے، حضرت ابن عباسؓ اہل جاہلیت کا حال بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "کانوا یرون أن العمرۃ فی أشھر الحج أفجر الفجور فی الأرض ویجعلون المحرم صفر ویقولون "إذا برأ الدبر وعفا الأثر وانسلخ صفر حلت العمرۃ لمن اعتمر" قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأصحابہ صبیحۃ رابعۃ مھلین بالحج وأمرھم أن یجعلوھا عمرۃ فتعاظم ذلک عندھم، فقالوا: یا رسول اللہ! أی الحل؟ قال: حل کلہ" (ج ۱ ص ۲۱۲، باب التمتع والإقران والإفراد بالحج)

روایت میں مذکور جاہلیت کے اس مقولہ کا مطلب یہ ہے کہ حج کی مشقت کے دوران اونٹوں کی پیٹھوں پر جو پالانوں کی وجہ سے زخم پڑ گئے تھے حج سے واپسی کے بعد جب وہ زخم مندمل ہو جائیں اور وہاں بال اُگنے لگیں اور زخموں کے نشانات ختم ہو جائیں اور صفر کا مہینہ ختم ہو جائے (یعنی وہ محرم جس کو انہوں نے صفر قرار دیا تھا ختم ہونے کے بعد اصل صفر شروع ہو جائے گویا اشہر حرم ختم ہو جائیں) اس وقت عمرہ جائز ہو جاتا ہے ۱۲ مرتب

لیکن یہ تاویل روایات پر منطبق نہیں ہوتی، اس لئے کہ متعدد روایات سے یہ ثابت ہے کہ آپؐ نے ابتدا ہی سے قران کا احرام باندھا تھا، جیسا کہ حضرت انسؓ، حضرت براء بن عازبؓ اور حضرت علیؓ کی روایات سے معلوم ہوتا ہے، نیز حضرت ام سلمہؓ کی روایت "أهلّوا يا آل محمد بعمرة في حجة" بھی اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپؐ نے ابتداء ہی سے قران کے لئے فرمایا تھا۔

شافعیہ کا ایک استدلال اس سے بھی ہے کہ حضرت عمرؓ قران سے منع کیا کرتے تھے، کما سیأتي في "باب ما جاء في التمتع"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا منشا قران سے روکنا نہیں تھا بلکہ نہی سے ان کا منشا فسخ الحج إلى العمرة سے روکنا تھا وسيأتي تفصيله، إن شاء الله في "باب ما جاء في التمتع"۔

رہا حنابلہ کا یہ استدلال کرنا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع کی تمنا فرمائی تھی، سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمنا اس بنا پر نہیں تھی کہ تمتع افضل تھا، بلکہ چونکہ اہل عرب میں یہ مشہور تھا کہ اشہر حج میں عمرہ کرنا جائز نہیں تو جب آپؐ نے لوگوں کو عمرہ کے بعد احرام کھولنے کا حکم دیا تو بہت سے لوگوں نے قدیم رسم کے مطابق اس کو ناپسند سمجھا اور اس ناپسندیدگی کا اظہار انہوں نے ان الفاظ سے کیا "أننطلق إلى منى وذكورنا تقطر" اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اگر میں ہدی نہ لاتا اور تمتع کرتا تو اچھا تھا" تاکہ ان کے

۱؎ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۳۵) باب في القران وحجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ م

۲؎ و ۳؎ سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۳) باب القران — و (ج ۲ ص ۱۱) باب الحج بغير نية يقصده المحرم ۱۲ م

۴؎ شرح معانی الآثار (۱ ص ۳۲۲) باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم به محرماً في حجة الوداع ۱۲ م

۵؎ قال الشيخ البنوري في المعارف (ج ۶ ص ۲۹) :

ثم ما تكلف البيهقي في تأويلات روايات القران في سننه فقد أبى عنها كبار أهل مذهبه كالنووي والتقي السبكي وابن حجر وغيرهم بل سماها الحافظ ابن حجر تعسفاً، والحافظ علاء الدين قد كشف عن تعسفه وأجابه بما شفى وكفى۔

ومن ضعف مذهب إمامه في المسألة رجع عنها مثل المزني وابن المنذر وأبي إسحاق المروزي من قدماء أتباعه والتقي السبكي من متأخريهم، واضطر مثل النووي وابن حجر وغيرهما من الشافعية والقاضي عياض من المالكية إلى القول بانتهاء أمره صلى الله عليه وسلم إلى القران ۱۲ مرتب

۶؎ كما في رواية أبي داود في سننه (ج ۱ ص ۲۴۹) باب في إفراد الحج — اور صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۲، باب بيان وجوه الإحرام الخ) میں یہ الفاظ مروی ہیں "فنأتي عرفة تقطر مذاكيرنا المني" ۱۲ مرتب

خیالِ باطل کی تردید ہوسکتی[1]۔

افضلیتِ قِران کی وجوہِ ترجیح

پھر افضلیتِ قِران کی کچھ اور بھی وجوہِ ترجیح ہیں۔

(۱) قِران کی روایات افراد کی روایات کے مقابلہ میں عدداً زیادہ ہیں۔

(۲) جن صحابۂ کرامؓ سے اِفراد مروی ہے ان سے قِران بھی مروی ہے جیسے حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ وغیرہ، لیکن ایسے صحابہ کرام متعدد ہیں جن سے صرف قِران مروی ہے افراد نہیں مثلاً حضرت انس، حضرت عمران بن حصین اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہم وغیرہ

(۳) افراد کی احادیث تمام تر فعلی ہیں لیکن قِران کی احادیث فعلی بھی ہیں اور قولی بھی، اور قولی فعلی کے مقابلہ میں راجح ہوتی ہے۔

(۴) افراد کی روایات میں بآسانی تاویل ہوسکتی ہے اور وہ یہ کہ قارن کے لئے صرف "لبیك بحجة" کہنا بھی جائز ہوتا ہے تو جن حضراتِ صحابہ نے صرف "لبیك بحجة" سُنا انہوں نے آپؐ کے احرام کو اِفراد سمجھا اور اسی کے مطابق روایت کردیا بخلاف قِران کے کہ اس کی روایات میں تاویل ممکن نہیں۔

(۵) کسی بھی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت نہیں کہ آپؐ نے "أفردت" یا "تمتعت" فرمایا ہو، لیکن حضرت براء بن عازبؓ اور حضرت انسؓ کی روایات میں "قرنت" کی تصریح موجود ہے کما بیّنا۔

(٦) قِران میں مشقّت زیادہ ہے، اس لئے بھی وہ افضل ہے[2]۔ بخلاف تمتع اور افراد

---

[1] اس جواب کی تائید سنن ابی داؤد کی روایت کے اگلے الفاظ سے بھی ہوتی ہے "فبلغ ذلك (أی إنكارهم للحلّ) رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال: لو أنّی استقبلت من أمری ما استدبرت ما أهدیت ولو لا أنّ معی الهدی لأحللت" (ج ۱ ص۲۴۹) باب فی إفراد الحج ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ بخاری کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے "قالت عائشة یا رسول الله: یصدر الناس بنسكین و أصدر بنسك قیل لها: انتظری، فاذا طهرتِ فاخرجی إلی التنعیم فأهلّی ثم ائتینا بمكان كذا ولكنها (وفی نسخة ولكنه) علی قدر نفقتك أو نصبك" (ج ۱ ص۲۴۰) أبواب العمرة، باب أجر العمرة علی قدر النصب معلوم ہوا کہ حج وعمرہ کی فضیلت مشقت کے بقدر ہے اور مشقت طویل احرام کی وجہ سے یقیناً قِران ہی میں زیادہ ہے۔

نیز ایک روایت میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا "فما الحج؟" تو آپ نے ارشاد فرمایا "الشعث التفل" (پراگندہ بال اور میلا کچیلا) دیکھئے ابن ماجہ ص۲۰۹ باب ما یوجب الحج) یعنی اصل حاجی وہ ہے جو حج کی مشقت اٹھاتے ہوئے پراگندہ حال اور میلا کچیلا ہوچکا ہو اور طویل احرام کے باعث قارن کے حق میں اس کا زیادہ امکان ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

کے، کران میں اتنی مشقت نہیں۔

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی معروف حدیث ہے "أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم سُئل: أيّ الحج أفضل؟ قال العجّ والثجّ"[1] یعنی جس حج میں تلبیہ اور قربانی زیادہ ہو وہ افضل ہے، قِران میں تلبیہ بھی زیادہ ہوتا ہے اور قربانی بھی واجب ہوتی ہے بخلاف تمتع کے، کہ اس میں تلبیہ زیادہ نہیں ہوتا اور بخلاف افراد کے کہ اس میں قربانی واجب نہیں ہوتی[2]۔ واللہ أعلم وعلمه أتم وأحكم

باب ما جاء في التمتّع

"عن محمّد بن عبد الله بن الحارث بن نوفل أنه سمع سعد بن أبي وقاص والضحاك بن قيس وهما يذكران التمتع بالعمرة إلى الحج، فقال الضحاك بن قيس: لا يصنع ذلك إلا من جهل أمر الله تعالى، فقال سعد: بئس ما قلت يا ابن أخي، فقال الضحاك: فإن عمر بن الخطاب قد نهى عن ذلك"[3] حضرت عمر فاروق نیز حضرت عثمان غنی کے بارے میں یہ ثابت ہے کہ وہ قِران اور

---

[1] سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۲، باب ما جاء في فضل التلبية والنحر) واللفظ له۔ وسنن ابن ماجہ (ص ۲۱۰ باب رفع الصوت بالتلبية)۔

العجّ: هو رفع الصوت بالتلبية، والثجّ: هو سيلان دم الهدى والأضاحي ۱۲ مرتب

[2] علامہ بنوری نے قِران کی افضلیت کی ایک وجہ ترجیح یہ بیان کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة" (سنن ترمذی)۔ (ج ۱ ص ۱۴۴۔ باب منه، بعد باب ما جاء في العمرة أواجبة هي أم لا) کا تقاضا یہ ہے کہ عمرہ حج کا جزء ہو، وذلك لا يكون إلا بالقِران۔ معارف (ج ۶ ص ۲۹۰)

علامہ ابن القیم نے قِران اور روایاتِ قِران کی ایک وجہ ترجیح یہ بیان کی ہے: "أن رواة الإفراد أربعة: عائشة، وابن عمر وجابر، وابن عباس. والأربعة رووا القِران، فإن صرنا إلى تساقط رواياتهم سلمت رواية من عداهم للقِران عن معارض، وإن صرنا إلى الترجيح وجب الأخذ برواية من لم تضطرب الرواية عنه، ولا اختلفت كالبراء وأنس وعمر بن الخطاب وعمران بن حصين وحفصة ومن معهم ممن تقدم" زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۲۶) فصل في أعذار الذين وهموا في صفة حجته۔

قِران اور روایاتِ قِران کی مزید وجوہ ترجیح کیلئے دیکھئے "معارف السنن" (ج ۶ ص ۲۸۹ تا ۲۹۰) اور "زاد المعاد في هدى خير العباد" (ج ۱ ص ۲۲۳ تا ۲۲۸) فصل في أعذار الذين وهموا في صفة حجته ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۱۴) كتاب مناسك الحج، باب التمتع ۱۲ م

تمتع سے منع فرمایا کرتے تھے۔[1]

علامہ نوویؒ نے تو اس نہی کو نہیِ تنزیہ پر محمول کرتے ہوئے فرمایا کہ چونکہ ان دونوں حضرات کے نزدیک افراد افضل تھا اس لئے قران اور تمتع سے منع فرمایا کرتے تھے گویا ان کے نزدیک یہ حجِ افراد کی افضلیت کی دلیل ہے۔[2]

لیکن حنفیہ نے حضرت عمرؓ وغیرہ کی نہی کی متعدد توجیہات کی ہیں، ایک یہ کہ دراصل وہ ایک سال میں حج اور عمرہ دونوں کے لئے مستقل سفر کرنے کو تمتع اور قران کے مقابلہ میں افضل قرار دیتے تھے اور یہ صورت حنفیہ کے نزدیک بھی یقیناً افضل ہے۔ یہ توجیہ نہی عن التمتع اور نہی عن القران دونوں سے متعلق ہے۔[3]

اس توجیہ کی تائید مسلمؒ کی روایت سے ہوتی ہے جس میں حضرت عمرؓ فرماتے ہیں "فافصلوا حجکم من عمرتکم فإنہ أتم لحجکم وأتم لعمرتکم" اور اس سے بھی زیادہ صریح مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت ہے "إن أتم لحجکم وعمرتکم أن تنشئوا لکل منہما سفراً[5]"

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ نہی عن القران اور نہی عن التمتع دونوں کی علیحدہ علیحدہ وجہ ہے۔[6] نہی عن القران کی وجہ تو یہ تھی کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک اگر ایک انسان ایک سال میں دو سفر کرے ایک مستقلاً حج کے لئے اور دوسرا مستقلاً عمرہ کے لئے تو ان کے نزدیک یہ صورت قران اور تمتع سے زیادہ

---

[1] حضرت عمرؓ کا منع فرمانا تو روایتِ باب سے ثابت ہو ہی رہا ہے، اور حضرت عثمانؓ کا منع فرمانا صحیحین کی روایت سے ثابت ہے، چنانچہ بخاری میں روایت ہے "عن مروان بن الحکم قال: شہدت عثمان وعلیاً وعثمان ینہی عن المتعة وأن یجمع بینہما، فلما رأی علی أہل بہما لبیك بعمرة وحجة قال: ما کنت لأدع سنة النبی صلی اللہ علیہ وسلم لقول أحد" (ج۱ ص۲۱۲) باب التمتع والإقران والإفراد بالحج۔ اور مسلم میں سعید بن المسیبؒ سے مروی ہے "قال: اجتمع علی وعثمان بعسفان، فکان عثمان ینہی عن المتعة (ج۱ ص۴۰۲) باب جواز التمتع ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج۱ ص۴۰۲) باب جواز التمتع ۱۲ م

[3] معارف السنن (ج۱ ص۲۹۸) ۱۲ م

[4] (ج۱ ص۳۹۳) باب بیان وجوہ الإحرام ۱۲ م

[5] فتح الباری (ج۳ ص۳۳۲) باب التمتع والقران والإفراد بالحج ۱۲ م

[6] تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج۶ ص۲۹۱ تا ص۳۰۲) ۱۲ م

افضل ہے اور ظاہر ہے کہ یہ صورت حنفیہ کے نزدیک بھی افضل ہے[1]، لیکن جو شخص سال میں دو سفر کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو اس کے لئے بھی حضرت عمرؓ کے نزدیک قران میں کوئی کراہت نہ تھی، بلکہ اُسے تمتع اور افراد سے افضل سمجھتے تھے جیسا کہ طحاوی[2] میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ظاہر ہوتا ہے، وہ فرماتے ہیں: یقولون: إن عمر نهى عن المتعة، فقال عمر: لو اعتمرت في عام مرتين ثم حججت لجعلتها مع حجتي[3] " اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ تو قران کی تمنا کیا کرتے تھے پھر بھلا یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ اس سے روکیں، لہذا ان کی نہی کا مطلب یہی ہے کہ قران ویسے تو تمتع اور افراد سے افضل ہے لیکن ایک صورت اس سے بھی افضل ہے لہذا اس کے بجائے اُس صورت کو اختیار کرنا چاہئے یعنی ایک سال میں حج کے لئے مستقل سفر کیا جائے اور عمرہ کے لئے مستقل، ولا اختلاف فيه۔

اور نہی عن التمتع کی وجہ یہ مشہور ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ مکہ مکرمہ میں حلال ہونے کے بعد عین حج کے موقعہ پر احرام باندھنے کو اچھا نہیں سمجھتے تھے[4] اور یہ ایسا ہی تھا جیسا کہ بعض صحابۂ کرامؓ نے حجۃ الوداع کے موقعہ پر اس کی

---

[1] جیسا کہ امام محمدؒ فرماتے ہیں: " قال محمد: يعتمر الرجل ويرجع إلى أهله ثم يحج ويرجع إلى أهله فيكون ذلك في سفرين أفضل من القران، ولكن القران أفضل من الحج مفردا والعمرة من مكة ومن التمتع والحج من مكة، لأنه إذا قرن كانت عمرته وحجته من بلده، وإذا تمتع كانت حجته مكية وإذا أفرد بالحج كانت عمرته مكية فالقران أفضل، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله والعامة من فقهائنا " موطا امام محمد (ص۲۰۲) باب القران بين الحج والعمرة ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] (ج ۱ ص۳۷۸) باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم به محرما في حجة الوداع ۱۲ م

[3] امام طحاوی نے مذکورہ روایت دو سندوں سے ذکر کی ہے

(۱) حدثنا سليمان بن شعيب قال: ثنا عبد الرحمن بن زياد قال: ثنا شعبة عن سلمة بن كهيل قال: سمعت طاؤسا يحدث عن ابن عباس ....

(۲) حدثنا حسين بن نصر قال: ثنا أبو نعيم قال: ثنا سفيان عن سلمة عن طاؤس عن ابن عباس ..... ۱۲ م

[4] اس کی تائید مسلم کی روایت سے ہوتی ہے " عن أبي موسى أنه كان يفتي بالمتعة، فقال له رجل: رويدك ببعض فتياك، فإنك لا تدري ما أحدث أمير المؤمنين في النسك بعد حتى لقيه بعد فسأله، فقال عمر: قد علمت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد فعله وأصحابه ولكن كرهت أن يظلوا معرسين بهن في الأراك ثم يروحون في الحج تقطر رءوسهم " (ج ۱ ص۴۰۱) باب جواز تعليق الإحرام ۱۲ مرتب

کراہیت کا اظہار کرتے ہوئے کہا تھا "أننطلق إلی منیٰ وذکورنا تقطر"[1]

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کیسے محض اپنی رائے سے تمتع کو مکروہ سمجھتے تھے حالانکہ وہ جانتے تھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع کا حکم دیا تھا[2]

اس لئے احقر کے نزدیک سب سے بہتر وجہ وہ ہے جو علامہ عثمانیؒ نے اعلاء السنن[3] میں بیان فرمائی ہے کہ درحقیقت حضرت عمرؓ تمتع اصطلاحی سے منع نہ فرماتے تھے بلکہ وہ "فسخ حج الی العمرہ" سے روکتے تھے جس کی تفصیل یہ ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو دیکھا کہ وہ اپنے عقیدۂ جاہلیت کی بنا پر اشہرِ حج میں عمرہ کو مکروہ سمجھتے ہیں تو آپؐ نے اُن صحابۂ کرام کو جنہوں نے افراد کر رکھا تھا، یا بغیر سوقِ ہدی کے قران کا احرام باندھا ہوا تھا حکم دیا کہ فسخ حج الی العمرہ پر عمل کرتے ہوئے طواف وسعی کے بعد حلال ہوجائیں تاکہ اشہرِ حج میں عمرہ کی کراہیت سے متعلق عقیدۂ جاہلیت کی تردید ہوسکے، چنانچہ حضرت جابرؓ کی طویل روایت میں مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا "فمن کان منکم لیس معه هدی فلیحلّ ولیجعلها عمرة[4]"

لیکن فسخ حج الی العمرہ کی یہ صورت صحابۂ کرامؓ کے ساتھ خاص تھی اور ان کے لئے بھی صرف اسی سال مصلحۃً جائز کی گئی تھی جیسا کہ سننِ ابی داؤد[5] کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے "عن سلیم بن الأسود أن أبا ذر کان یقول فی من حج ثم فسخها بعمرة: لم یکن ذلك إلا للرکب الذین کانوا مع رسول الله صلی الله علیه وسلم" نیز سننِ نسائی[6] میں حضرت بلال بن الحارثؓ کی روایت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں "قلت: یا رسول الله. أفسخ الحج لنا خاصة أم للناس عامة؟ قال: بل لنا خاصة[7]"

---

[1] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۴۹) باب فی إفراد الحج ۱۲ م

[2] جیسا کہ متعدد روایات سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم فرمانا معلوم ہوتا ہے، چنانچہ مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں سے فرمایا "ومن لم یکن منکم أهدی فلیطف بالبیت وبالصفا والمروة ولیقصر ولیحلل ثم لیهل بالحج ولیهد" (ج ۱ ص ۴۰۳) باب وجوب الدم علی المتمتع ۱۲ مرتب

[3] (ج ۱۰ ص ۲۶۰) باب إفراد الحج والعمرة الخ ۱۲ م

[4] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۶) باب حجة النبی صلی الله علیه وسلم ۱۲ م

[5] (ج ۱ ص ۲۵۱ و ۲۵۲) کتاب المناسك، باب الرجل یهل بالحج ثم یجعلها عمرة ۱۲ م

[6] (ج ۲ ص ۲۲) کتاب المناسك، إباحة فسخ الحج بعمرة لمن لم یسق الهدی ۱۲ م

[7] سنن ابی داؤد میں یہی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "قلت، یا رسول الله، فسخ الحج لنا خاصة أو لمن بعدنا؟ قال: بل لکم خاصة" (ج ۱ ص ۲۵۲) باب الرجل یهل بالحج ثم یجعلها عمرة ۱۲ م

فسخِ حج الی العمرہ کی یہ صورت اگرچہ خواص کے لئے تھی لیکن بعض لوگ یہ سمجھنے لگے کہ اس کا جواز تمام مسلمانوں کے لئے ہے، اس پر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تنبیہ فرمائی اور تمتع یا متعہ کے الفاظ کے ساتھ اس سے منع فرمایا، — واضح رہے کہ قرونِ اولیٰ میں یہ الفاظ متعدد معانی کے لئے استعمال ہوتے رہے ہیں جن میں سے ایک معنی تمتعِ اصطلاحی کے اور ایک فسخ الحج الی العمرہ کے بھی ہیں، کما ذکرہ الحافظ فی الفتح[1]، چنانچہ مسلم شریف[2] میں حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی روایت "کانت المتعۃ فی الحج لأصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم خاصۃ" میں "متعۃ فی الحج" سے مراد فسخ الحج الی العمرۃ ہی ہے۔

خلاصہ یہ کہ جن روایات میں حضرت عمرؓ یا حضرت عثمانِ غنیؓ سے نہی عن التمتع منقول ہے ان میں "فسخ الحج الی العمرۃ" مراد ہے جس کا جواز حجۃ الوداع کے ساتھ خاص تھا، ورنہ تمتعِ اصطلاحی کے جواز میں ان میں سے کسی کو بھی شبہ نہ تھا[3]۔ بالخصوص حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے تو تمتع کی تمنا مروی ہے، فرماتے ہیں "لو حججتُ لتمتعتُ

---

[1] (ج ۳ ص۳۳۲) باب التمتع والقران والإفراد بالحج وفسخ الحج لمن لم یکن معہ ھدی — اس مقام پر لفظ تمتع کی تحقیق کرتے ہوئے حافظ فرماتے ہیں "أما التمتع فالمعروف أنہ الاعتمار فی أشھر الحج ثم التحلل من تلک العمرۃ والإھلال بالحج فی تلک السنۃ، قال اللہ تعالیٰ: فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ویطلق التمتع فی عرف السلف علی القران أیضاً، قال ابن عبد البر: لا خلاف بین العلماء أن التمتع المراد بقولہ تعالیٰ: "فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ" أنہ الاعتمار فی أشھر الحج قبل الحج۔ قال: ومن التمتع أیضاً القران، لأنہ تمتع بسقوط سفر للنسک الآخر من بلدہ، ومن التمتع: فسخ الحج أیضاً الی العمرۃ انتھی ۱۲ مرتب

[2] (ج ۱ ص۴۰۷) باب التمتع فی الحج، مسلم ہی میں حضرت ابوذرؓ کی ایک روایت اس طرح مروی ہے "کانت لنا رخصۃ یعنی المتعۃ فی الحج" ۱۲ م

[3] اور یہ بھی کیسے سکتا ہے جبکہ تمتعِ اصطلاحی کا جواز کتاب اللہ سے ثابت ہے، ارشادِ ربانی ہے "فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" سورۂ بقرہ (آیت ۱۹۶ پ ۲) اسی لئے حضرت سالم بن عبداللہ کے بارے میں مروی ہے "أنہ سئل عن نھی عمر عن متعۃ الحج، قال: لا، أبعد کتاب اللہ تعالیٰ؟" اور حضرت نافعؒ کے بارے میں مروی ہے "أن رجلاً قال لہ: أنھی عمر عن متعۃ الحج؟ قال: لا" زاد المعاد (ج ۱ ص۲۵، فصل فی إھلالہ صلی اللہ علیہ وسلم بالحج) بحوالہ مصنف عبدالرزاق

نیز سننِ ابی داؤد میں حضرت عثمانؓ کے بارے میں سندِ صحیح کے ساتھ مروی ہے "عن إبراھیم التیمی عن أبیہ قال: سئل عثمان عن متعۃ الحج، فقال: کانت لنا، لیست لکم" زاد المعاد (ج ۱ ص۲۵۱) ۱۲ مرتب

ثم لو حججتُ لتمتّعتُ"۔ واللہ أعلم۔ وراجع لتفصیل البحث إعلاء السنن (ج ۱۰ ص ۲۵۸ إلی ص ۲۷۲، باب إفراد الحجۃ والعمرۃ) فإنہ کافٍ فی ہذا الباب بما لا مزید علیہ۔

ؔ ذکرہ الأثرم فی سننہ وغیرہ، کما فی زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۵۰)

نیز زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۵۰) ہی میں مصنّفِ عبدالرزاق کے حوالے سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے "ہذا الذی یزعمون أنہ نہی عن المتعۃ؟ - یعنی عمر - سمعتہ یقول: لو اعتمرت ثم حججتُ لتمتّعتُ"۔

علامہ ابن الاثیر جزریؒ نے جامع الاصول (ج ۳ ص ۱۱۱، رقم ۱۴۰۳، التمتع وفسخ الحج) میں سننِ نسائی کے حوالے سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے "قال سمعتُ عمر یقول: واللہ، لا أنہاکم عن المتعۃ وإنہا لفی کتاب اللہ ولقد فعلہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ یعنی: العمرۃ فی الحج"۔ لیکن سننِ نسائی کے مطبوعہ نسخہ میں یہ روایت "واللہ لأنہاکم عن المتعۃ الخ" کے الفاظ کے ساتھ مذکور ہے (دیکھئے ج ۲ ص ۱۵، التمتع) معلوم ہوتا ہے کہ علامہ ابن الاثیرؒ کے پاس سنن نسائی کا جو نسخہ تھا اس میں روایت "لا أنہاکم" کے الفاظ کے ساتھ مذکور تھی، روایت کے سیاق سے اُسی نسخہ کی تائید ہوتی ہے، اور اگر روایت کے الفاظ "لأَنْہَاکُمْ" ہی مانے جائیں تب بھی روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ میں خاص متعہ یعنی فسخ الحج الی العمرہ سے روکتا ہوں ورنہ متعہ اصطلاحی تو کتاب اللہ میں بھی موجود ہے اس سے روکنے کا کیا سوال؟۔

البتہ ایک روایت (جسے ہم پیچھے بھی ذکر کر چکے ہیں) ایسی ہے جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ تمتع اصطلاحی کو ناپسند کرتے تھے اس میں حضرت عمرؓ فرماتے ہیں "قد علمتُ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قد فعلہ وأصحابہ ولکن کرہتُ أن یظلّوا معرسین بہنّ فی الأراک ثم یروحون فی الحجّ تقطر رؤوسہم" مسلم (ج ۱ ص ۴۰۱، باب جواز تعلیق الإحرام) لیکن حقیقت یہ ہے کہ دوسرے دلائل کی روشنی میں یہ روایت بھی فسخ الحج الی العمرۃ ہی پر محمول ہے اور اس کا مفصّل تسلی بخش جواب علامہ عثمانیؒ نے دیا ہے وہ اس روایت کے نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"قالوا: فقولہ: "فعلہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأصحابہ (أی أمر بہ، لأنہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یفسخ حجّہ إلی العمرۃ قط، کما تظافرت بہ الأحادیث) ولکن کرہتُ الخ" یدل علی أنہ کان ینکر التمتع المعروف قلنا: إنہ أطلق الکراہۃ وأراد التحریم، وکثیرا ما یطلق ذلک، ولم یکن لیمنع بالرأی ما جوّزہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم، وإنما تمسک لحرمۃ الفسخ، بقولہ تعالیٰ: "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ" ورأی أن ما أمر بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم أصحابہ رضی اللہ عنہم إنما کان لعلّۃ، وقد ارتفعت، وقولہ: "ولکن کرہتُ أن یظلّوا معرسین بہن فی الأراک" لیس بعلّۃ النہی عن الفسخ، بل العلّۃ إنما ہی فی قولہ تعالیٰ: "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ" الخ وذکر الکراہۃ إنما ہو لتأیید النص بکونہ موافقا للقیاس" اعلاء السنن (ج ۱۰ ص ۱۶۱) باب إفراد الحجۃ والعمرۃ الخ ۱۱ مرتب عافاہ اللہ

فقال سعد : قد صنعہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" اس سے یہ مراد نہیں کہ آپ نے تمتع اصطلاحی کیا تھا بلکہ یہاں تمتع سے جمع بین الحج والعمرۃ یعنی قِران مراد ہے کیونکہ کسی کے نزدیک بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم متمتع نہیں تھے۔ البتہ حنابلہ کی ایک جماعت نے آپ کے متمتع ہونے کا دعویٰ کیا ہے[۱] اور اس کی دلیل یہ پیش کی ہے کہ حضرت معاویہؓ فرماتے ہیں کہ میں نے کوہِ مروہ کے قریب مِشقص[۲] سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بالوں کا قصر کیا تھا[۳]۔ اور مروہ کے قریب قصر اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ آپ عمرہ کر کے حلال ہو گئے ہوں اور یہ صورت صرف متمتع ہونے میں ممکن ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ کا یہ واقعہ حج سے متعلق نہیں بلکہ عمرۂ جعرانہ سے متعلق ہے[۴]۔

[۱] كما قاله القاضي أبو يعلى وغيره - زاد المعاد (ج ۱ ص۲۲۳) فصل في أغلاط العلماء في عمر النبي صلى الله عليه وسلم وحجته ۱۲ م

[۲] هو بكسر الميم وإسكان الشين المعجمة وفتح القاف، قال أبو عبيد وغيره : هو نصل (تیر کا پھل) السهم إذا كان طويلاً ليس بعريض، شرح صحيح مسلم نووی (ج ۱ ص۴۰۸) باب جواز تقصير المعتمر ۱۲ م

[۳] عن ابن عباس أن معاوية بن أبي سفيان أخبره قال : قصرت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمشقص وهو على المروة أو رأيته يقصر عنه بمشقص وهو على المروة - صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۰۸) باب جواز تقصير المعتمر من شعره، كتاب الحج - وأخرجه أبو داؤد بفرق في اللفظ (ج ۱ ص۲۵۱) باب في الإقران وأخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص۲۳۳، باب الحلق والتقصير عند الإحلال، كتاب المناسك) وليس فيه ذكر المروة - ۱۲ مرتب

[۴] چنانچہ امام نوویؒ اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "وهذا الحديث محمول على أنه قصر عن النبي صلى الله عليه وسلم في عمرة الجعرانة، لأن النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع كان قارناً كما سبق إيضاحه وثبت أنه صلى الله عليه وسلم حلق بمنىٰ وفرق أبو طلحة رضي الله عنه شعره بين الناس، فلا يجوز حمل تقصير معاوية على حجة الوداع، ولا يصح حمله أيضاً على عمرة القضاء الواقعة سنة سبع من الهجرة لأن معاوية لم يكن يومئذ مسلماً، إنما أسلم يوم الفتح سنة ثمان، هذا هو الصحيح المشهور، ولا يصح قول من حمله على حجة الوداع وزعم أنه صلى الله عليه وسلم كان متمتعاً لأن هذا غلط فاحش فقد تظاهرت الأحاديث الصحيحة السابقة في مسلم وغيره أن النبي صلى الله عليه وسلم قيل له : ما شأن الناس حلوا ولم تحل أنت؟ فقال : إني لبدت رأسي وقلدت هديي فلا أحل حتى أنحر الهدي" وفي رواية : "حتى أحل من الحج" والله أعلم
نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۰۸) باب جواز تقصير المعتمر ۱۲ مرتب

لہذا اس سے آپؐ کے متمتّع ہونے پر استدلال نہیں ہوسکتا۔[1]

قولہ: "وأوّل من نہی عنہ معاویۃ[2]" اس روایت سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاویہؓ تمتع سے منع فرماتے تھے بلکہ وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے تمتّع سے روکا۔

لیکن علامہ عثمانیؒ اعلاء السنن[3] میں اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ دراصل حضرت معاویہؓ کا مقصود حجِ تمتّع سے روکنا نہ تھا بلکہ حضرت ابن عباسؓ کے فتوے کو رد کرنا مقصود تھا جو اس بات کے قائل تھے "من جاء مھلاً

---

[1] لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ بعض کتبِ حدیث میں حضرت معاویہؓ کی مذکورہ روایت ایسے الفاظ کے ساتھ مروی ہے جن سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ عمرہ سے نہیں بلکہ حج ہی سے متعلق ہے، چنانچہ سننِ ابی داؤد میں حسن بن علی کے طریق میں " أما علمت أنی قصرت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمشقص أعرابی علی المروۃ" کے ساتھ "بحجتہ" کے الفاظ بھی مروی ہیں۔ دیکھئے (ج ۱ ص۲۵۱) باب فی الإقران ـــ اور مسند احمد میں یہ روایت "قیس بن سعد عن عطاء" کے طریق سے اس طرح مروی ہے " أن معاویۃ حدث أنہ أخذ من أطراف شعر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی أیام العشر بمشقص معی وھو محرم"۔ فتح الملہم (ج ۳ ص۲۱۳) باب جواز تقصیر المعتمر۔

اس کا جواب یہ ہے کہ زیادہ صحیح روایت صحیحین ہی کی ہیں جن میں اس قسم کی زیادتیاں مروی نہیں ہیں اور دوسری روایات معلول ہیں یا حضرت معاویہؓ کے وہم پر محمول ہیں، چنانچہ حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں "وأما روایۃ من روی "فی أیام العشر" فلیست فی الصحیح، وھی معلولۃ أو وھم عن معاویۃ، قال قیس بن سعد: "روایتھا عن عطاء عن ابن عباس عنہ" والناس ینکرون ھذا علی معاویۃ، وصدق قیس فنحن نحلف باللہ أن ھذا ما کان فی العشر قط" زاد المعاد (ج ۱ ص۲۲۹) فصل فی تمتعہ صلی اللہ علیہ وسلم وإحرامہ۔

علامہ علی المتقی نے ابن جریر کی تہذیب الآثار کے حوالہ سے ایک روایت نقل کی ہے "عن جبیر بن مطعم قال: أتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی المروۃ فی عمرۃ وھو یقص بمشقص وھو یقول: دخلت العمرۃ فی الحج إلی یوم القیامۃ" کنز العمال (ج ۵ ص۸۵، رقم ۹۹۲) القران ـــ اس روایت سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتّع فرمایا تھا۔ اس روایت کی سند کی احقر کو تحقیق نہیں، اگر یہ سنداً صحیح بھی ہو تب بھی ان روایاتِ متواترہ یا مشہورہ کے مقابلہ میں حجت نہیں ہوسکتی جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حجۃ الوداع کے موقع پر صرف منیٰ ہی میں حلال ہوئے اس سے پہلے حلال نہیں ہوئے کما مرّ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] الحدیث أخرجہ النسائی بتغیر فی اللفظ، أنظر (ج ۲ ص۱۵) کتاب مناسک الحج، التمتّع ۱۲ م

[3] (ج ۱۰ ص۲۷) باب إفراد الحج والعمرۃ الخ ۱۲ م

بالحجّ، فإنّ الطواف بالبيت يصيّره إلى عمرة شاء أو أبى۔[1] یعنی جو شخص حجِ افراد کا احرام باندھ کر آئے تو طوافِ بیت اللہ سے فسخِ حج الی العمرۃ ہوجائے گا وہ چاہے یا نہ چاہے، جب حضرت ابن عباسؓ کا یہ فتویٰ مشہور ہوا اور اس کی وجہ سے لوگوں میں اضطراب پیدا ہوا تو حضرت معاویہؓ نے اس کی تردید کے لئے لوگوں پر زور دیا کہ وہ صرف حجِ افراد کا احرام باندھیں اور عمرہ کو اس کے ساتھ جمع نہ کریں نہ بصورتِ قران اور نہ بصورتِ تمتع، ان کا مقصود تمتع یا قران سے روکنا نہ تھا بلکہ اس مسئلہ کو واضح کرنا تھا کہ بغیر عمرہ کے حجِ افراد بلا کراہت درست ہے۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء فيما لايجوز للمحرم لبسه

"لا تلبس[2] القميص[3] ولا السراويلات ولا البرانس[4] ولا العمائم ولا الخفاف إلا أن يكون أحد ليست له نعلان فليلبس الخفّين وليقطعهما ما أسفل من الكعبين" کعبین سے مراد وسطِ قدم کی ہڈی ہے نہ کہ ٹخنا، اور مطلب یہ کہ ہڈی جوتے میں چھپی نہیں رہنی چاہئے صرّح به محمد وهو إمام في اللغة والفقه كليهما۔[5]

ولا تلبسوا شيئا من الثياب مسّه الزعفران ولا الورس[6] ولا تنتقب المرأة الحرام احرام کی حالت میں عورت کا چہرہ پر اس طریقہ سے نقاب ڈالنا کہ وہ نقاب اس کے چہرہ سے

---

[1] رواه عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن أبي الشعثاء عن ابن عباس، كما في زاد المعاد (ج ۲ ص۱۸۶) بتحقيق شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الارنؤوط۔

[2] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص۲۰۸ و ص۲۰۹) باب ما لا يلبس المحرم من الثياب۔ ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص۳۷۲ و ص۳۷۳) كتاب الحج، باب ما يباح للمحرم بحج أو عمرة لبسه وما لا يباح۔ ۱۲ مرتب

[3] هكذا في نسخنا الهندية، وفي النسخة اللبنانية (ج ۳ ص۱۹۴ و ۱۹۵) التي حققها الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي "لا تلبسوا القمص" (بصيغة الجمع) وهكذا في جامع الأصول (ج ۳ ص۲۲ و ۲۳) تحت رقم ۱۲۹۱، كتاب الحج النوع الأول في اللباس ۱۲ مرتب

[4] یہ "بُرنس" کی جمع ہے، ایک لمبی ٹوپی عرب میں پہنی جاتی تھی، یا وہ لباس جس کا کچھ حصہ ٹوپی کی جگہ کام دے ۱۲ م

[5] راجع للتفصيل عمدة القاري (ج ۹ ص۱۶۱ و ۱۶۲) باب ما لا يلبس المحرم من الثياب ۱۲ م

[6] ایک قسم کی نبات جو رنگائی وغیرہ کے کام آتی ہے۔ اس سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص۱۶۲) ۱۲ م

مس ہونے لگے جائز نہیں، البتہ نقاب اس طرح سے لٹکا لینا کہ وہ چہرے سے مس نہ ہو حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ثابت ہے وہ فرماتی ہیں: "کان الرکبان یمرّون بنا ونحن محرمات مع رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فإذا حاذوا بنا سدلت إحدانا جلبابہا من رأسہا علی وجہہا فإذا جاوزونا کشفناہ[1]" معلوم ہوا کہ اجانب کی موجودگی میں اس طریقہ سے نقاب لٹکا لینا کہ وہ چہرہ سے مس نہ ہو محرمہ کے لئے ضروری ہے۔ اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو مردوں پر غضِ البصار واجب ہے[2]۔

"ولا تلبس القفازین" حنفیہ کا مسلک بظاہر اس کے خلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک عورت کیلئے دستانے پہننا جائز ہے[3]۔ اور اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس میں "ولا تنتقب" سے لیکر "ولا تلبس القفازین" تک کا جملہ حضرت ابن عمرؓ کا ادراج ہے جس کو محدثین نے تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ امام بخاری نے بھی اپنی صحیح میں کئی جگہ یہ روایت نقل کی ہے[4]، لیکن ایک جگہ کے سوا کہیں یہ جملہ نقل نہیں کیا، اور جہاں نقل کیا ہے وہاں اپنے صنیع سے اس کے ادراج پر تنبیہ کردی ہے[5]۔ اس کے علاوہ اگر اس زیادتی کا مرفوع ہونا ثابت بھی ہوجائے تب بھی یہ کراہت تنزیہی پر محمول ہوگی۔ واللّٰہ اعلم

---

[1] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۵۴) باب فی المحرمۃ تغطی وجہہا۔

امام محمد رحمہ اللّٰہ اپنی مؤطا میں لکھتے ہیں: "ولا ینبغی للمرأۃ أن تنتقب، فإن أرادت أن تغطی وجہہا، فلتسدل الثوب سدلاً من فوق خمارہا علی وجہہا وتجافیہ عن وجہہا وہو قول أبی حنیفۃ والعامۃ من فقہائنا" (ص۲۱۱) باب ما یکرہ للمحرم أن یلبس من الثیاب ۱۲ مرتب

[2] کذا فی ردّ المحتار علی الدر المختار (ج ۲ ص ۱۸۹ و ۱۹۰) قبیل باب القران۔ وراجعہ للتفصیل۔ وفی إعلاء السنن: "وقد ظفرت فی مسند الشافعی بأثر صریح فیما قالوہ وہو ما رواہ عن سعید بن سالم عن ابن جریج عن عطاء عن ابن عباس قال: "تدلی علیہا من جلا بیبہا ولا تضرب بہ، قلت: "وما لا تضرب بہ"؟ فأشار إلی کما تجلبب المرأۃ، ثم أشار إلی ما علی خدہا من الجلباب، فقال: لا تغطیہ فتضرب بہ علی وجہہا ولکن تسدلہ علی وجہہا کما ہو مسدولاً" الحدیث (۱۴۰) وفیہ سعید بن سالم القداح مختلف فیہ حسن الحدیث." (ج ۱۰ ص۱۱) باب ما لا یلبس المحرم وما لا یغطیہ من اعضاءہ ۱۲ مرتب

[3] أنظر للتفصیل منحۃ الخالق علی بحر الرائق (ج ۲ ص ۳۲۲) باب الإحرام ۱۲ مرتب

[4] وتوضیحہ أن حدیث ابن عمر ہذا أخرجہ البخاری فی صحیحہ ما یزید علی عشر مرّات فی العلم وفی الصلاۃ والمناسک واللباس، ولم یذکر ہذہ الزیادۃ فیہا فہذا دلیل علی أنہ لم یصح فیہ ہذہ الزیادہ مرفوعاً

معارف السنن (ج ۶ ص ۳۳۳) ۱۲ م

[5] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۴۸) باب ما ینہی من الطیب للمحرم والمحرمۃ۔ وراجع "المعارف" للتفصیل (ج ۶ ص ۳۳۳) ۱۲ م

باب ماجاء فی لُبس السّراویل والخفّین للمحرم إذا لم یجد الإزار والنّعلین

عنؓ ابن عباس قال: سمعتُ رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول: المحرم إذا لم یجد الإزار فلیلبس السّراویل[1]» امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک محرم کو اگر ازار مہیا نہ ہو تو سلا ہوا پاجامہ پہن سکتا ہے اور اس کے پہننے سے فدیہ بھی واجب نہیں، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی سلا ہوا پاجامہ پہننا جائز نہیں بلکہ اگر اس کے پاس شلوار موجود ہو تو پھاڑ کر اُسے ازار بنالے پھر پہنے اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو شلوار ہی پہن لے، لیکن اس صورت میں فدیہ ادا کرنا ضروری ہے۔ ہمارا استدلال ان مشہور روایات سے ہے جن میں محرم کو سلے ہوئے لباس کے پہننے سے روکا گیا ہے[2]۔ جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ ہمارے نزدیک لبس بعد الشق پر محمول ہے۔

امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ سراویل کو پھاڑنے میں اضاعتِ مال ہے

ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ اضاعت نہیں بلکہ کپڑے کو دوسرے طریقہ سے استعمال کرنا ہے۔ چنانچہ خود امام شافعیؒ اسی حدیث کے اگلے جزء میں یہ تشریح کرتے ہیں یعنی "إذا لم یجد النعلین فلیلبس الخفّین" اس کے بارے میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ "خفّین" کو بعینہ پہننا جائز نہیں بلکہ ان کو اس طرح کاٹنا چاہیے کہ وہ کعبین سے نیچے ہوجائیں جس طرح وہ اضاعتِ مال نہیں اسی طرح شق سراویل بھی اضاعت نہیں[3]۔

---

[1] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۲ ص۸۶۳، کتاب اللباس، باب السراویل، ومسلم فی صحیحه (ج ۱ ص۳۷۳) کتاب الحج، باب ما یباح للمحرم بحج أو عمرة لبسهٗ وما لا یباح ۱۲ م

[2] روایات کے لئے دیکھئے جامع الاصول (ج ۳ ص۲۱ تا ص۲۵) الفصل الثانی فی الإحرام، النوع الأول فی اللباس ۱۲ مرتب

[3] راجع للتفصیل معارف السنن (ج ۶ ص۳۳۶)

وذکر فی المغنی (ج ۳ ص۳۰۳ و ۳۰۱، باب ما یتوقی المحرم وما أبیح له۔ مرتب) عدم الخلاف بین الأئمة الأربعة فی جواز لبس السراویل عند عدم الإزار، إلا أنه قال: تجب الفدیة عند مالکؒ وأبی حنیفة ولا فدیة عند الشافعی وأحمد۔ کذا فی المعارف (ج ۶ ص۳۳۱) باب ماجاء فیما لا یجوز للمحرم لبسهٗ ۱۲ مرتب

و اذا لم يجد النعلين فليلبس الخفّين جمہور کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ خفّین کو کعبین سے کاٹ کر جوتے کے طور پر استعمال کیا جائے، لیکن امام احمدؒ اسے اس کے ظاہر پر محمول کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جس کے پاس جوتے نہ ہوں تو وہ بند موزے بھی پہن سکتا ہے۔[1]

جمہور کی دلیل پچھلے باب میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لا تلبس القميص ولا السراويلات ولا البرانس ولا العمائم ولا الخفاف إلا أن يكون أحد ليست له نعلان فليلبس الخفّين وليقطعهما ما أسفل من الكعبين" اس میں لبسِ خفّین کے ساتھ "ما أسفل من الكعبين" کی قید صراحۃً لگادی گئی ہے، لہٰذا حضرت ابن عباسؓ کی حدیثِ باب کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔[2] واللہ أعلم

باب مايقتل المحرم من الدواب

"عن[3] عائشة قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : خمس فواسق يُقتَلن في الحرم، الفأرة والعقرب والغراب والحُدَيّا والكلب العقور" بعض روایتوں میں "حيّة" کا بھی ذکر ہے[4] بعض میں "افعیٰ"

---

[1] أنظر لتفصيل المسألة معارف السنن (ج ٦ ص ٤٣) ١٢ م

[2] بالخصوص جبکہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت حضرت ابن عباس رضؓ کی حدیثِ باب کے مقابلہ میں اصح بھی ہے اور اس کے لئے مبیّن کی حیثیت رکھتی ہے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ٦ ص ٣٦، ٣٧) ١٢

[3] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ١ ص ٢٤٦) ابواب العمرة باب مايقتل المحرم من الدواب، ومسلم في صحيحه (ج ١ ص ٣٨١) باب مايندب للمحرم وغيره قتله من الدواب في الحل والحرم ١٢ م

[4] چنانچہ مسلم میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے "قال حدّثتني إحدى نسوة النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يأمر بقتل الكلب العقور والفأرة والعقرب والحُدَيّا والغراب والحية" (ج ١ ص ٣٨٢) باب مايندب للمحرم وغيره قتله من الدواب في الحل والحرم ١٢ مرتب

اور بعض میں "ذئب" اور "نمر" کا بھی ذکر ہے[1]۔ ترمذی کی اگلی روایت میں "السبع العادی" کا بھی ذکر ہے، اس اختلافِ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حلّتِ قتل کا حکم ان جانوروں کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ تمام فَواسق کے لئے ہے۔

پھر فواسق کے مفہوم میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک ان سے مراد غیر ماکول اللحم جانور ہیں چنانچہ وہ "حُرمتِ اکل کو" "قتل کی علّت جامعہ قرار دیتے ہیں۔ جبکہ حنفیہ اور مالکیہ "ابتداء بالاذیٰ" کو علت قرار دیتے ہیں[2]۔ چنانچہ ان کے نزدیک ہر وہ جانور مباح الدم ہے جو "ابتداء بالاذیٰ" کرتا ہو، اس کی تائید حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیثِ باب سے ہوتی ہے جس میں "یقتل المحرم السبع العادی" کے الفاظ مروی ہیں، "عادی" کے معنی "ظالم" کے ہیں۔ اور اس سے جوازِ قتل کی علت مستنبط ہوتی ہے کہ وہ "ظلم" اور "ابتداء بالاذیٰ" ہے، شاید یہی وجہ ہے کہ "کلب" کے ساتھ "العقور[3]" کی قید لگائی گئی ہے اور "غراب" میں "ابقع[4]" کی

---

[1] کما فی "العمدة" للعینی: "وقال عیاض: جاء فی غیر کتاب مسلم ذکر الأفعی فصارت سبعًا، وفیہ نظر لأن الأفعی تدخل فی مسمّی الحیة، وروی ابن خزیمة وابن المنذر زیادة علی الخمس وهی الذئب والنمر، فتصیر بهذا الاعتبار تسعًا، ولکن قال ابن خزیمة عن الذهلی أن ذکر الذئب والنمر من تفسیر الراوی للکلب العقور" (ج ۱۰ ص۱۸۱) باب ما یقتل المحرم من الدواب ۱۲ مرتب

[2] کما فی معارف السنن (ج ٦ ص۳۴۰) ۱۲ م

[3] العقور: کاٹ کھانے والا ـ "الکلب العقور" سے کیا مراد ہے؟ اس کی مراد میں اختلاف ہے فقیل: هو الکلب المعروف، حکاه عیاض عن أبی حنیفة، والأوزاعی والحسن بن حیی، وألحقوا به الذئب، وحمل زفر الکلب علی الذئب وحده، وذهب الشافعی والثوری وأحمد وجمهور العلماء إلی أن المراد کل مفترس غالبًا، وقال مالك فی "الموطأ": کل ما عقر الناس وعدا علیهم وأخافهم مثل الأسد والنمر والفهد والذئب هو العقور، وکذا نقل أبو عبید عن سفیان، وقال بعضهم هو قول الجمهور، وقال أبو حنیفة: المراد بالکلب هنا الکلب خاصة، ولا یلتحق به فی هذا الحکم سوی الذئب۔ هذا ملخص ما فی "العمدة" (۵-۸۳) کذا فی معارف السنن (ج ٦ ص۳۴۲-۳۴۳) ۱۲ م

[4] الغراب الأبقع هو الذی فی صدره بیاض کما فی "الموعب" أو یخالط سواده بیاض۔ کما فی "المحکم" أو فی بطنه وظهره بیاض قاله أبو عمر، کما فی العمدة، کذا فی المعارف (ج ٦ ص۳۴۲) ۱۲ مرتب

قید ملحوظ ہے۔[1]

باب[2] ماجاء فی الحجامة للمُحرِم

"عن ابن عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم احتجم وھو محرم"[3]

اس حدیث کی وجہ سے امام ابوحنیفہ، سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور اسحٰق بن راہویہؒ کا مسلک یہ ہے کہ محرم کے لئے پچھنے لگوانے میں کوئی حرج نہیں، جب تک کہ حجامت کی وجہ سے بال نکالے جائیں، البتہ اگر پچھنے لگوانے کے لئے بال کاٹے گئے تو کفارہ یعنی فدیہ دینا پڑیگا۔

امام مالکؒ کے ہاں اس مسئلہ میں تنگی ہے، چنانچہ ان کے نزدیک بغیر ضرورت شدیدہ کے پچھنے لگوانے کی اجازت نہیں، وہ حدیث باب کو ضرورت پر محمول کرتے ہیں۔[4]

واضح رہے کہ یہ ساری بحث محجوم یعنی پچھنے لگوانے والے کے بارے میں ہے ورنہ حاجم یعنی پچھنے لگانے والے کے حق میں امام مالکؒ کے نزدیک بھی ممانعت نہیں[5] واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

---

[1] جیسا کہ مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت میں مروی ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أنه قال: خمس فواسق يقتلن فی الحل والحرم الحية والغراب الأبقع الخ" (ج ۱ ص ۳۸۱، باب مایندب للمحرم وغیرہ قتله من الدواب فی الحل والحرم)

قال القرطبی: "هذا تقييد لمطلق الروايات التی ليس فيها الأبقع، وبذلك قالت طائفة...

وطائفة رأوا جواز قتل الأبقع وغيره من الغربان، ورأوا أن ذكر الأبقع إنما جرى لأنه الأغلب ثم ردّه العينی وقال: الروايات المطلقة محمولة على هذه الرواية المقيدة التی رواها مسلم، وذلك لأن الغراب إنما أبيح قتله لكونه يبتدی بالأذى، ولا يبتدی بالأذى إلا الغراب الأبقع، والغير الأبقع لا يبتدئ بالأذى، فلا يباح قتله كالعقعق وغراب الزرع" كذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۵۶۲) ۱۲ مرتب

[2] شرح باب از مرتب ۱۲

[3] الحديث أخرجه البخاری فی صحيحه (ج ۱ ص ۲۴۸) ابواب العمرة، باب الحجامة للمحرم، ومسلم فی صحيحه (ج ۱ ص ۳۸۳) كتاب الحج باب جواز الحجامة للمحرم ۱۲ مرتب

[4] قال العينی: وقال قوم: لا يحتجم المحرم إلا من ضرورة، وروى ذلك عن ابن عمر وبه قال مالك، وحجة هذا القول أن بعض الرواة يقول: إن النبی صلی اللہ علیہ وسلم احتجم لضرر كان به، رواه هشام بن حسان عن عكرمة عن ابن عباس أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم إنما احتجم وهو محرم فی رأسه لأذى كان به، ورواه حميد الطويل عن أنس رضی الله تعالى عنه قال: احتجم رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم من وجع كان به" عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۹۳) باب الحجامة للمحرم ۱۲ مرتب

[5] هذا كله ماخوذ من العمدة للعينی (ج ۱۰ ص ۱۹۲-۱۹۳) باب الحجامة للمحرم ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی کراھیة تزویج المُحْرِم

"إنّ المحرم لاینکِحُ ولایُنکِحُ" نکاحِ محرم کا مسئلہ معرکۃ الآراء خلافیات میں سے ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حالتِ احرام میں نکاح ناجائز اور باطل ہے۔ اسی طرح اِنکاح بھی جائز نہیں[2]۔

امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحابؒ کا مسلک یہ ہے کہ حالتِ احرام میں اِنکاح بھی جائز ہے اور نکاح بھی، البتہ جماع اور دواعیِ جماع حلال ہونے کے وقت تک جائز نہیں[3]۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیثِ باب سے[1] "إن المحرم لاینکِح ولایُنکح"

نیز حضرت ابورافعؓ کی بھی حدیثِ باب سے ان کا استدلال ہے، وہ فرماتے ہیں "تزوّج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میمونة وھو حلال وبنیٰ بھا وھو حلال، وکنت أنا الرسول فیما بینھما[4]" اُن کا ایک استدلال یزید بن الاصم کی روایتِ باب سے بھی ہے جو حضرت میمونہ سے نقل کرتے ہیں "قالت تزوّجنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو حلال[5]"

---

[1] الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحه (ج ۱ ص۴۵۳) کتاب النکاح باب تحریم نکاح المحرم وکراھة خِطبته۔ وأبوداؤد فی سننه (ج ۱ ص۲۵۵) کتاب المناسك، باب المحرم یتزوّج ۱۲ م

[2] کما فی المعارف (ج ۶ ص۲۲۵) وفیه: "و إلیه ذھب اللیث والأوزاعی ویُروٰی عن عمر وعلی وابن عمر وزید بن ثابت من الصحابة، وعن سعید بن المسیّب وسالم وقاسم من التابعین" ۱۲ مرتب

[3] و إلیه ذھب إبراھیم النخعی وسفیان الثوری وعطاء والحکم بن عتیبة وعکرمة ومسروق والقاسم بن محمد بن أبی بکر وأبوه محمد وابنه عبدالرحمٰن وحماد بن أبی سلیمان، وقال ابن حزم: أجازه طائفة، صحّ ذلك عن ابن عباس، وروی عن ابن مسعود ومعاذ، ورواه الطحاوی عن أنس أیضاً، ھذا ملخص ما فی "الجوھر النقی" و"عمدة القاری" ۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص۲۲۶) ۱۲ مرتب

[4] لم یخرجه أحد من أصحاب الکتب الستّة سوی الترمذی، کذا قال الشیخ محمد فؤاد عبدالباقی، سننِ ترمذی (ج ۳ ص۲۰۰، رقم الحدیث ۸۴۱) ۱۲ م

[5] الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحه (ج ۱ ص۴۵۳) کتاب النکاح، باب تحریم نکاح المحرم وکراھة خِطبته۔ وأبوداؤد فی سننه (ج ۱ ص۲۵۵) کتاب المناسك، باب المحرم یتزوّج، وابن ماجة فی سننه (ص۱۴۱) کتاب النکاح، باب المحرم یتزوّج ۱۲ م

حنفیہ کا استدلال اگلے باب (باب ماجاء فی الرخصۃ فی ذلک) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوج میمونۃ وھو محرم"[1]

جہاں تک حضرت عثمانؓ کی قولی حدیث "إن المحرم لاینکح ولاینکح" کا تعلق ہے سو حنفیہ کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ کراہت پر محمول ہے[2]۔ پھر ظاہر ہے کہ یہ کراہت بھی اس شخص کے لئے ہوگی جو نکاح کے بعد اپنے آپ پر قابو نہ پاسکے اور وطی میں مبتلا ہوجائے۔ زیادہ سے زیادہ اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے بیع وقت النداء ہے کہ وہ مکروہ ہے مگر منعقد ہوجاتی ہے[3]۔ اسی طرح فی حالۃ الاحرام اس شخص کے لئے مکروہ ہوگا جسے وقوع فی الفتنہ کا اندیشہ ہو لیکن منعقد پھر بھی ہوجائے گا[4]۔

اب اختلاف کا اصل مدار حضرت میمونہؓ کے نکاح کے بارے میں اختلاف پر رہ جاتا ہے، ائمہ ثلاثہؒ نے ان روایات کو ترجیح دی ہے جن میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت میمونہؓ کا نکاح آپؐ کے ساتھ حلال ہونے کی حالت میں ہوا تھا ان کے نزدیک ان روایات کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ وہ خود حضرت میمونہ سے بھی مروی ہیں جو صاحبِ معاملہ ہیں

اس کے برخلاف حنفیہ نے حضرت ابن عباس کی روایت کو ترجیح دی ہے جس میں بحالتِ احرام نکاح کا ذکر ہے یہ تمام روایات پیچھے ذکر کی جاچکی ہیں

حضرت ابن عباس کی روایت کی وجوہِ ترجیح مندرجہ ذیل ہیں :-

---

[1] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص۲۴۸) أبواب العمرة، باب تزویج المحرم۔ و (ج ۲ ص۷۶۶) کتاب النکاح باب نکاح المحرم و (ج ۲ ص۶۱۱) کتاب المغازی، باب عمرة القضاء، وفیه : تزوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم میمونة وھو محرم وبنیٰ بھا وھو حلال" ومسلم فی صحیحه (ج ۱ ص۴۵۳ و۴۵۴) کتاب النکاح، باب تحریم نکاح المحرم، والنسائی فی سننه (ج ۲ ص۲۶) کتاب المناسك، الرخصة فی النکاح - و (ج ۲ ص۸۰) کتاب النکاح الرخصة فی نکاح المحرم۔ وأبو داؤد فی سننه (ج ۱ ص۲۵۵) کتاب المناسك، باب المحرم یتزوج، والترمذی فی سننه (ج ۱ ص۱۳۲) باب ماجاء فی الرخصة فی ذلك - وابن ماجة فی سننه (ص۱۴۱) کتاب النکاح، باب المحرم یتزوج ۱۲ مرتب عفی عنه

[2] كما فی المعارف (ج ۶ ص۳۴۳) واعلاء السنن (ج ۱۱ ص۹۴) کتاب النکاح، باب جواز النکاح فی حالة الإحرام ۱۲ م

[3] كما فی "الإعلاء" (ج ۱۱ ص۹۴) ۱۲ م

[4] اور صاحب ہدایہؒ نے "لاینکح المحرم ولاینکح" کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ روایت وطی پر محمول ہے (لأن النکاح فی معنی الوطء حقیقة وفی معنی العقد مجاز۔ ھدایه (ج ۲ ص۳۱۰) کتاب النکاح ۔ اس جواب کی تشریح کے لیے دیکھئے "البحر الرائق" (ج ۳ ص۱۰۴) کتاب النکاح، فصل فی المحرمات ۱۲ مرتب

(۱) یہ روایت اصح ما فی الباب ہے، اور اس موضوع کی کوئی روایت سنداً اس کے ہم پلہ نہیں[1]۔

(۲) حضرت ابن عباسؓ سے یہ روایت تواتر کے ساتھ مروی ہے۔ چنانچہ بیس سے زائد فقہاء تابعین اس کو حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں[2]۔

(۳) حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے متعدد شواہد موجود ہیں۔ چنانچہ نسائی[3]، طحاوی[4] اور مسند بزار وغیرہ[6] میں حضرت عائشہؓ سے بھی یہی مروی ہے کہ حضرت میمونہؓ سے آپ کا نکاح بحالت احرام ہوا تھا، حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اس روایت کی صحت کا اعتراف کیا ہے[7]۔ نیز سنن دارقطنی[8] میں حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی اسی طرح مروی ہے[8]۔ اس کی سند اگرچہ ضعیف ہے، لیکن حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے[9]۔ نیز عامر شعبیؒ اور مجاہد کی مرسل روایات بھی

---

[1] یہی وجہ ہے کہ یہ روایت تمام صحاح ستہ میں مروی ہے، حوالے پیچھے ذکر کئے جاچکے ہیں ۱۲ م

[2] تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص۳۵۰ و ۳۵۱) باب ماجاء من الرخصۃ فی ذلک ۱۲ م

[3] تلاش بسیار کے باوجود احقر کو یہ روایت نسائی میں نہ مل سکی، اگرچہ علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۶ ص۳۵۰) میں لکھتے ہیں: "علا أن ابن عباس لم ینفرد بذلك کما یقوله ابن عبد البر، بل وافقه أم المؤمنین عائشة عند النسائی والطحاوی والبزار وابن حبان، وصححه ابن حبان، واعترف بصحته الحافظ فی الفتح" (۹ ـ ۱۴۳) ورد به قول ابن عبد البرؒ ۱۲ مرتب

[4] حدثنا محمد بن خزیمة قال: ثنا معلی بن اسد قال: ثنا أبو عوانة عن مغیرة عن أبی الضحی عن مسروق عن عائشة قالت: تزوج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعض نسائه وھو محرم (ج ۱ ص۳۷۵) کتاب مناسك الحج باب نکاح المحرم ۱۲ مرتب

[5] عن عائشة أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تزوج وھو محرم واحتجم وھو محرم۔ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد علامہ ہیثمی لکھتے ہیں: روی لها الطبرانی فی الأوسط أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوج میمونة وھو محرم، ورجال البزار رجال الصحیح۔ مجمع الزوائد (ج ۴ ص۲۶۸) کتاب النکاح، باب نکاح المحرم ۱۲ مرتب

[6] مثلاً صحیح ابن حبان اور معجم طبرانی اوسط، جن کے حوالے پچھلے حواشی میں ذکر کئے جاچکے ہیں۔

[7] دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص۴۵) باب تزویج المحرم۔ و (ج ۹ ص۱۴۳) کتاب النکاح، باب نکاح المحرم قبیل باب نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن نکاح المتعة ۱۲ مرتب

[8] (ج ۳ ص۲۶۳) رقم ۷۱ کتاب النکاح، باب المهر ولفظه: "تزوج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میمونة وھو محرم" ۱۲ مرتب

[9] چنانچہ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: وأما حدیث أبی هریرة أخرجه الدارقطنی، وفی اسناده کامل ابو العلاء وفیه ضعف لکنه یعتضد بحدیثی ابن عباس وعائشة" فتح الباری (ج ۹ ص۱۴۳) باب نکاح المحرم ۱۲ م

حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی شاہد ہیں[1]، اس کے علاوہ طحاوی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت انسؓ کی روایات سے بھی حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی تائید ہوتی ہے[2]۔

(۴) اصحابِ سیر و تواریخ کی تصریحات سے بھی حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کی تائید ہوتی ہے کیونکہ ابن ہشام[3]، محمد بن اسحٰقؒ اور ابن سعدؒ[4] وغیرہ نے یہ واقعہ جس طرح بیان کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرۃ القضاء کے سفر میں سرف کے مقام پر پہنچ کر حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا جبکہ آپ محرم تھے، پھر عمرہ سے واپس آتے ہوئے سرف ہی کے مقام پر آپ نے بنا فرمائی جبکہ آپ حلال ہو چکے تھے۔

(۵) حضرت ابن عباسؓ کی روایت اس لئے راجح ہے کہ طبقاتِ[5] ابن سعد کی تصریح کے مطابق ان کے والد حضرت عباسؓ اس نکاح کے عاقد تھے، حضرت میمونہؓ کے اولیاء میں سے اس وقت کوئی موجود نہ تھا[6]، اس لئے حضرت عباسؓ نے حضرت میمونہؓ کی طرف سے عقد کیا تھا[7]، لہٰذا عقدِ نکاح کے وقت اور مقام کے بارے میں حضرت عباسؓ اور ان کے صاحبزادہ سے زیادہ کوئی واقف

---

[1] چنانچہ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: "وله شاهد من مرسل عامر الشعبي ومن مرسل مجاهد، كلاهما عند ابن أبي شيبة" معارف السنن (ج ۶ ص۳۵۸ و ۳۵۹)

لیکن یہ دونوں شواہد احقر کو مصنف ابن ابی شیبہ میں تلاش کے باوجود نہ مل سکے ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ طحاوی میں حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں حضرت ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں: "أن ابن مسعودؓ كان لا يرى بأسًا أن يتزوج المحرم" اور حضرت انسؓ کے بارے میں حضرت عبداللہ بن محمد بن ابی بکرؒ فرماتے ہیں: "قال: سألت أنس بن مالك عن نكاح المحرم، فقال: لا بأس به هل هو إلا كالبيع" (ج ۱ ص۳۷۶) باب نكاح المحرم ۱۲ مرتب

[3] السيرة النبوية لابن هشام على هامش الروض الأنف للسهيلي (ج ۲ ص۲۵۵) عمرة القضاء

[4] حوالۂ بالا ۱۲ م

[5] چنانچہ "طبقات" میں ابن سعدؒ فرماتے ہیں: "وتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بسرف على عشرة أميال من مكة وكانت آخر امرأة تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك سنة سبع في عمرة القضية —— (ج ۸ ص۱۳۲) ترجمة ميمونة —— آگے (ص۱۳۵، پر) ابن سعدؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت بھی نقل کی ہے "أخبرنا يزيد بن هارون أخبرنا هشام بن حسان عن عكرمة عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة بنت الحارث بسرف وهو محرم ثم دخل بها بسرف بعد ما رجع ۱۲ مرتب

[6] (ج ۸ ص۱۳۲ و ص۱۳۳) ترجمة ميمونة ۱۲ م

[7] كما في معارف السنن (ج ۶ ص۳۵۵) باب ما جاء من الرخصة في ذلك ۱۲ م

[8] قال ابن هشام: وكانت جعلت أمرها إلى أختها أم الفضل، وكانت أم الفضل تحت عباس، فجعلت أم الفضل أمرها إلى العباس فزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة" سيرة النبوية لابن هشام على هامش الروض الأنف للسهيلي (ج ۲ ص۲۵۵) عمرة القضاء ۱۲ مرتب

نہیں ہوسکتا، یہاں تک کہ حضرت میمونہؓ بھی نہیں، کیونکہ وہ خود عاقد نہیں تھیں[1] اور عورتیں مجلسِ نکاح میں حاضر نہیں ہوتیں۔

(٦) یزید بن الاصمؒ حضرت میمونہؓ کا نکاح حالتِ حلّت میں روایت کرتے ہیں لیکن انہی کی ایک روایت حضرت ابن عباسؓ کے موافق بھی ہے، طبقات[2] میں ابن سعدؒ فرماتے ہیں "أخبرنا یزید بن هارون عن عمرو بن میمون بن مهران قال: کتب عمر بن عبد العزیز إلی أبي أن سل یزید بن الأصم أحراما کان رسول الله صلی الله علیه وسلم حین تزوج میمونة أم حلالا؟ فدعاه أبي فأقرأه الکتاب فقال: خطبها وهو حلال وبنی بها وهو حلال، وأنا أسمع یزید یقول ذلك" اس میں یزید بن الاصمؒ نے خِطبہ اور بناء کے بارے میں تو یہ تصریح کردی کہ وہ حالتِ حلّت میں ہوئے تھے لیکن نکاح کا ذکر نہیں کیا حالانکہ سوال نکاح ہی کے بارے میں تھا یہ اس کی دلیل ہے کہ نکاح حالتِ احرام میں ہوا تھا، اگر نکاح حالتِ حلّت میں ہوا ہوتا تو خِطبہ اور بناء کے ساتھ اس کا بھی ذکر کرتے، معلوم ہوا کہ جس روایت میں یزید بن الاصمؒ نے "نکحها وهو حلال[3]" کہا ہے اس میں "نکح" سے مراد بناء ہے نہ کہ نکاح، کیونکہ "نکاح" کا لفظ بکثرت "جماع" کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے[4]۔

---

[1] أنظر معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۵) ۱۲ م

[2] (ج ۸ ص ۱۳۳) فی ترجمة میمونة ۱۲ م

[3] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۳) باب تحریم نکاح المحرم وکراهة خِطبته ۱۲ م

[4] بلکہ اس معنی میں حقیقت ہے "قال الأزهري: أصل النکاح في کلام العرب الوطء، وقیل للتزوج نکاح لأنه سبب للوطء المباح. الجوهري: النکاح الوطء وقد یکون العقد۔ لسان العرب (ج ۲ ص ۶۲۶) مادة "نکح"

اب رہیں وہ روایات جن میں "تزوّج" کے الفاظ ہیں، جیسے طحاوی (ج ۱ ص ۳۴۵) کتاب المناسك باب نکاح المحرم) میں یزید بن الاصم کی روایت میں "تزوّجها وهو حلال" کے الفاظ آئے ہیں، ایسی روایات کے بارے میں علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "معلوم ہوتا ہے کہ اس میں رواۃ کا تصرّف ہے کہ انہوں نے "نکاح" کو "تزوّج" سے تعبیر کردیا، یا پھر لفظ "تزوّج" سے بھی مجازاً وطی کے معنی مراد ہیں لأن التزوّج سبب الوطئ" معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۸) ۱۲ مرتب

(۷) واقعہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت میمونہؓ سے حلال ہونے کی حالت میں نکاح کرنے کا امکان ہی نہیں کیونکہ اس پر بیشتر روایات متفق ہیں کہ یہ نکاح مقام سرف میں ہوا تھا اور یہ مقام مکہ مکرمہ سے تقریباً دس میل کے فاصلہ پر ہے[1] اور حدودِ میقات کے اندر ہے اس لئے کہ اہلِ مدینہ کی میقات ذوالحلیفہ ہے جو مدینہ سے چھ سات میل کے فاصلہ پر ہے[2]، لہٰذا آپؐ یقیناً سرف پہنچنے سے کافی عرصہ پہلے ذوالحلیفہ پر ہی احرام باندھ لیا ہوگا ورنہ لازم آئے گا کہ آپؐ میقات سے بغیر احرام گزرے جو کسی طرح معقول نہیں۔

اس کے جواب میں بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ یہ عمرۃ القضاء کا واقعہ ہے اور مواقیتِ احرام کی تعیین حجۃ الوداع کے موقعہ پر ہوئی[3]۔

لیکن یہ جواب درست نہیں کیونکہ صحیح بخاری میں حضرت مسور بن مخرمہؓ کی ایک روایت مروی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ حدیبیہ کے سال بھی ذوالحلیفہ سے احرام باندھا تھا فرماتے ہیں "خرج النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم عام الحدیبیة فی بضع عشرة مائة من أصحابه فلما کان بذی الحلیفة قلّد الهدی وأشعر وأحرم منها[4]" معلوم ہوا کہ مواقیت کی تعیین عمرۃ القضاء سے ایک سال پہلے غزوۂ حدیبیہ کے موقعہ پر یا اس سے پہلے ہو چکی تھی، کم از کم اہلِ مدینہ کی میقات توقیتاً مقرر ہو ہی چکی تھی[5]۔

ان دلائل کی روشنی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت راجح ہے[6] اور حضرت یزید بن الاصمؓ

---

[1] طبقات ابن سعد (ج ۸ ص ۱۳۲) ترجمۃ میمونہ ۱۲ م

[2] ذوالحلیفہ سے متعلق تحقیق "باب ما جاء من أیّ موضع أحرم النبی صلی اللہ علیہ وسلم" کے تحت حاشیہ میں ذکر کی جا چکی ہے ۱۲ م

[3] "حکی الأثرم عن أحمد أنه سئل : فی أیّ سنةٍ وقّت النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم المواقیت؟ فقال : عام حج" فتح الباری (ج ۳ ص ۳۰۰) باب مهلّ أهل الیمن ۱۲ م

[4] بخاری (ج ۲ ص ۵۹۸) کتاب المغازی، باب غزوۃ الحدیبیة ۱۲ م

[5] قال الشیخ البنوری : وقد اعترف الحافظ فی "الفتح" من کتاب العلم أن توقیت المواقیت قبل حجة الوداع بکثیر۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴۰) ۱۲ م

[6] مختلف روایات سے حنفیہ کا مسلک تو ثابت ہوتا ہی ہے، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ، (باقی اگلے صفحہ پر)

کی روایت میں یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ وہاں "تزوج" سے مراد بناء ہے، نیز حضرت ابو رافعؓ کی حدیث کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ چونکہ عام لوگوں کو نکاح کا علم بناء سے ہوتا ہے اس لئے انہوں نے یہ سمجھا کہ نکاح بھی حلال ہونے کی حالت میں ہوا۔

شافعیہ کی طرف سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی متعدد توجیہات کی جاتی ہیں۔

ایک توجیہ امام ترمذیؒ نے ذکر فرمائی ہے "تزوجها حلالاً وظهر أمر تزويجها وهو محرم ثم بنى بها وهو حلال"

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) حضرت عائشہ اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہم کی روایات پیچھے ذکر کیجا چکی ہیں) صحابہ کرامؓ کے آثار سے بھی ان کے مسلک کی تائید ہوتی ہے :۔

(۱) عن إبراهيم "أن ابن مسعودٌ كان لا يرى بأساً أن يتزوج المحرم"۔

(۲) عن عطاء "أن ابن عباس كان لا يرى بأساً أن يتزوج المحرمان"۔

(۳) عبداللہ بن محمد بن ابی بکرؒ فرماتے ہیں "سألت أنس بن مالك عن نكاح المحرم، فقال: وما بأس به، هل هو إلا كالبيع؟"

ان تینوں آثار کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۳۷۶) کتاب مناسك الحج، آخر باب نكاح المحرم۔

(۴) علامہ عینیؒ طحاوی کے حوالے سے حضرت انسؓ کا مذکورہ اثر نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "وذكره أيضاً ابن حزم عن معاذ بن جبل" عمدة القاري (ج ۱۰ ص ۱۹۶)، أبواب العمرة، باب تزويج المحرم۔

جلیل القدر تابعین کی مراسیل بھی ان کی تائید میں موجود ہیں۔

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عطاء سے مروی ہے: "قال تزوج النبي صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم" عمدة القاري (ج ۱۰ ص ۱۹۶) باب تزويج المحرم۔

میمون بن مہران سے مروی ہے "قال: كنت جالساً عند عطاء، فجاءه رجل فقال: هل يتزوج المحرم؟ فقال عطاء: ما حرم الله النكاح منذ أحله"

(۲) عامر شعبی سے مروی ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم"

(۳) عن مجاهد قال: تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم"

(۴) ابو یزید مدینی سے مروی ہے "أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم"۔

مؤخر الذکر چاروں مراسیل کے لئے دیکھئے طبقات ابن سعد (ج ۸ ص ۱۳۳ تا ص ۱۳۷) ترجمة ميمونة رضي الله عنها"

رشید اشرف عفی عنہ

لیکن یہ توجیہ واقعات پر منطبق نہیں ہوتی کیونکہ نسائی[1] میں تصریح ہے کہ آپ نے حضرت میمونہؓ سے سرف کے مقام پر نکاح کیا تھا، اور سرف داخلِ میقات ہے، لہٰذا اس مقام پر پہنچ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے غیر محرم ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں، اس کے علاوہ جس طرح شافعیہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت "تزوج میمونة وهو محرم" میں "ظهر أمر تزویجها وهو محرم" کی تاویل کرتے ہیں حنفیہ کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ حضرت یزید بن الاصم کی روایت میں یہی تاویل کرلیں اور کہیں "تزوج میمونة وهو محرم وظهر أمر تزویجها وهو حلال" اور یہ تاویل حقیقت کے قریب بھی ہے اور واقعے کے مطابق بھی۔

امام ابن حبانؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کا یہ جواب دیا ہے[2] کہ اس میں "محرم" سے مراد داخلِ حرم ہونا ہے جیسے "أنجد" کے معنی ہیں "دخل النجد" اور "أتهم" کے معنی ہیں "دخل التهامة" اسی طرح "أحرم" کے معنی "دخل الحرم" کے بھی ہوسکتے ہیں لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت میمونہؓ سے نکاح فرمایا تو وہ محرم یعنی داخلِ حرم تھے اگرچہ حلال تھے۔

بعض حضرات نے اس جواب کی تائید میں راعی کے اس شعر سے استدلال کیا ہے[3]

قتلوا ابن عفان الخليفة محرمًا ودعا فلم أر مثله مقتولًا[4]

---

[1] (ج ۲ ص۷۳) کتاب النکاح، الرخصة فی نکاح المحرم ۱۲ م

[2] چنانچہ حافظ جلال الدین زیلعیؒ لکھتے ہیں "وقال ابن حبان: وليس في هذه الأخبار تعارض ولا أن ابن عباس وهم، لأنه أحفظ وأعلم من غيره، ولكن عندي أن معنى قوله "تزوج وهو محرم" أي داخل في الحرم، كما يقال: أنجد وأتهم إذا دخل نجدًا وتهامة" الخ نصب الراية (ج۳ ص۱۷۲) کتاب النکاح، فصل فی بیان المحرمات ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ علامہ نوویؒ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے جوابات دیتے ہوئے فرماتے ہیں "الجواب الثانی تاویل حدیث ابن عباس علی انه تزوجها فی الحرم وهو حلال، ویقال لمن هو فی الحرم: محرم، وإن كان حلالاً وهي لغة شائعة معروفة، ومنه البيت المشهور "قتلوا ابن عفان الخليفة محرمًا" أي في حرم المدينة" شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۵۳) کتاب النکاح، باب تحریم نکاح المحرم وکراهة خطبته ۱۲ مرتب

[4] ویروی "مخذولاً" أنظر "لسان العرب" (ج۱۲ ص۱۲۳) مادة "حرم" ۱۲ م

حضرت عثمانؓ کی شہادت مدینہ میں ہوئی اور وہ اس وقت حالتِ احرام میں نہیں تھے، لہذا شعر میں "محرمًا" سے مراد داخلِ حرم ہے اور حرم سے مراد حرمِ مدینہ ہے۔

امام ابن حبانؒ کی تاویل کا پہلا جواب یہ ہے کہ لغت قیاس سے ثابت نہیں ہوتی[1]۔ اور راعی کے شعر کا جواب یہ ہے کہ اس میں "محرم" سے مراد "داخلِ حرم" نہیں بلکہ "محقون الدم" ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس شعر میں "محرمًا" کے معنی کے بارے میں ہارون رشید کے دربار میں امام اصمعیؒ اور امام کسائیؒ کا مکالمہ ہو چکا ہے[2]، جس کی ابتدا ایسے ہوئی کہ ہارون رشید نے امام کسائیؒ کی موجودگی میں امام اصمعیؒ سے پوچھا کہ راعی کے اس شعر میں "محرم" کے کیا معنی ہیں؟ تو امام اصمعیؒ نے جواب دیا "لیس معنی ھٰذا أنه أحرم بالحج، ولا أنه فی شھر حرام، ولا أنه فی الحرم" امام کسائیؒ نے یہ سن کر فرمایا "ویحك! فما معناہ؟" چونکہ کسائیؒ "محرمًا" کے معنی کو ان تین معانی میں منحصر سمجھ رہے تھے اس لئے امام اصمعیؒ نے کہا "فما أراد عدی بن زید بقوله ؎

قتلوا کسرٰی بلیل محرمًا فتولّٰی لم یمتع بکفن

"ای احرام لکسری؟" اس پر ہارون رشید نے امام اصمعیؒ سے پوچھا "فما المعنٰی؟" تو انہوں نے جواب دیا "کل من لم یأت شیئًا یوجب علیه عقوبة فھو محرم لا یحل منه شئ" اس پر ہارون رشید نے کہا "أنت لا تطاق"[3]

واضح رہے کہ اصمعیؒ[4] لغت اور حدیث دونوں کے امام ہیں، لہذا ان کا قول اس باب

---

[1] چنانچہ علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۲) میں لکھتے ہیں: "لم یثبت فی اللغة ھٰذا المعنی فی ھٰذه المادة، والقیاس بقولھم: أنجد و أتھم و أشأم و امثالھا غیر صحیح فان اللغة لا تثبت بالقیاس، و إنما ثبت فی اللغة من معانیه: أحرم الرجل: دخل فی الشھر الحرام، کما فی "صحاح الجوھری" ۱۲ مرتب

[2] یہ مکالمہ صاحب "تلقیح" نے خطیب بغدادیؒ سے نقل کیا ہے اور خطیب بغدادیؒ نے اپنی سند سے اسحٰق موصلی سے نقل کیا ہے، دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۷۲) کتاب النکاح، فصل فی بیان المحرمات ۱۲ مرتب

[3] پھر راعی کے شعر میں "محرم" کی جو تفسیر امام اصمعیؒ نے بیان کی ہے وہ اس میں متفرد نہیں، بلکہ ازہری اور ابن بری نے بھی یہی تفسیر بیان کی ہے۔ کما فی المعارف (ج ۶ ص ۳۵۲) ۱۲ مرتب

[4] والأصمعی ھو: ابو سعید عبد الملك بن قریب البصری من ائمة الحدیث، کما ھو من ائمة اللغة، روی له مسلم فی مقدمة صحیحه، وأبو داؤد فی أسنان الإبل، والترمذی فی حدیث أم زرع، بل له ذکر فی "صحیح البخاری" من کتاب الرقاق، کما ذکرہ الحافظ فی "التھذیب" فی ترجمة أبو عبید القاسم بن سلام" معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۲) ۱۲ مرتب

میں قولِ فیصل کا درجہ رکھتا ہے۔

امام ابن حبانؒ کی تاویل کا دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت میمونہؓ کے نکاح کا سرف میں ہونا متعین ہے اور سرف داخلِ حرم نہیں، لہٰذا "محرم" کے معنی "داخل حرم" نہیں ہوسکتے۔[1]

البتہ آخر میں حنفیہ پر چند اشکالات وارد ہوتے ہیں، ایک یہ کہ اس مسئلہ میں حنفیہ کی دلیل فعلی ہے اور حضرت عثمانؓ کی حدیثِ باب قولی ہے لہٰذا قولی کو فعلی پر ترجیح ہونی چاہئیے۔[2]

دوسرے یہ کہ حنفیہ کے مستدلات مبیح ہیں اور شافعیہ کے مستدلات محرِّم، لہٰذا محرِّم کو ترجیح ہونی چاہئیے۔

تیسرے یہ کہ حضرت میمونہؓ کے نکاح کے بارے میں روایات متعارض ہیں و اذا تعارضا تساقطا، لہٰذا اب حضرت عثمانؓ کی حدیث کی طرف رجوع کرنا چاہئیے اور اس میں "نہی عن نکاح المحرم" مصرح ہے۔

جواب یہ ہے کہ قولی کو فعلی کے مقابلہ میں اور محرِّم کو مبیح کے مقابلہ میں ترجیح دینے کا سوال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب تطبیق ممکن نہ ہو، اور یہاں تطبیق ممکن ہے، قولی اور فعلی میں تو اس طرح کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کو تو نکاح محرم کے جواز پر محمول کیا جائے اور حضرت عثمانؓ کی حدیث میں جو نہی ہے اس کو تنزیہ

---

[1] امام ابن حبانؒ کی تاویل کا تیسرا جواب یہ ہے کہ بخاری کی روایت سے اس تاویل کی تردید ہوتی ہے "عن ابن عباسؓ قال: تزوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم میمونۃ وھو محرم وبنیٰ بھا وھو حلال" (ج ۲ ص ۶۱۱، کتاب المغازی باب عمرۃ القضاء) اس روایت میں "محرم" اور "حلال" کے درمیان جو تقابل ہے وہ امام ابن حبانؒ کی تاویل کی تردید کر رہا ہے یا کم ازکم اسے بعید قرار دے رہا ہے، کما یقولہ الزیلعی فی نصب الرایۃ (ج ۳ ص ۱۷۲)

علامہ نوویؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے جو جوابات دیئے ہیں ان میں سے ایک جواب یہ بھی ہے کہ حالتِ احرام میں نکاح کرنا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے، کسی دوسرے کے لئے یہ جائز نہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں "والرابع جواب جماعۃ من أصحابنا أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لہ أن یتزوج فی حال الإحرام، وھو مما خص بہ دون الأمۃ، وھذا أصح الوجھین عند أصحابنا" شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۳) کتاب النکاح باب تحریم نکاح المحرم وکراھۃ خطبتہ۔

علامہ عینیؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں "قلت: دعوی التخصیص تحتاج إلی دلیل" عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۱۹۹) أبواب العمرۃ، باب تزویج المحرم ۱۲ مرتب عافاہ اللہ۔

[2] چنانچہ علامہ نوویؒ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے جوابات دیتے ہوئے فرماتے ہیں "والثالث أنہ تعارض القول والفعل، والصحیح أنہ حینئذٍ عند الأصولیین ترجیح القول، لأنہ یتعدی إلی الغیر والفعل قد یکون مقصورًا علیہ" شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۳) باب تحریم نکاح المحرم وکراھۃ خطبتہ ۱۲ مرتب

پر محمول کیا جائے، اور اس کی دلیل بھی موجود ہے وہ یہ کہ حضرت عثمانؓ کی یہ حدیث مسلم[1] میں ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے "لا یَنکح المحرم ولا یُنکح ولا یخطب" یعنی اس میں نکاح کے ساتھ حالتِ احرام میں خِطبہ کی بھی ممانعت ہے حالانکہ خِطبہ کسی کے نزدیک بھی حرام نہیں، چنانچہ شوافع وغیرہ بھی "لا یخطب" کی نہی کو تنزیہ پر محمول کرنے پر مجبور ہیں، لیکن روایات میں تطبیق دینے کے لئے ضروری ہے کہ "لا یَنکح المحرم ولا یُنکح" کی نہی کو بھی تنزیہ پر محمول کیا جائے کما ہو مذہب الحنفیۃ۔

جہاں تک مبیح اور محرّم کے تعارض کا تعلق ہے سو حضرت عثمانؓ کی حدیث تو تنزیہ پر محمول ہے ہی حضرت یزید بن الاصمّ کی روایت میں بھی "نکحہا وھو حلال" کو بنیٰ بہا وھو حلال" یا خطبہا وھو حلال" کے معنی پر محمول کر کے تطبیق دیجا سکتی ہے، کما بیّنا۔

رہا تیسرا اشکال سو تطبیق کے بعد جس طرح ترجیح کی حاجت نہیں رہتی اسی طرح تساقط کا بھی سوال پیدا نہیں ہوتا، اس کے علاوہ "إذا تعارضا تساقطا" کا اصول اس وقت ہے جبکہ متعارضین قوت میں برابر ہوں حالانکہ پیچھے دلائل سے ثابت کیا جا چکا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث صحت کے اعتبار سے اقویٰ اور ارجح ہے[3]۔ لہٰذا وہ تعارض متحقق ہی نہیں ہوا جو تساقط پر منتج ہو۔ ھٰذا آخر

---

[1] (ج ۱ ص۴۵۳) باب تحریم نکاح المحرم وکراھۃ خِطبتہ ۱۲ م

[2] صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۵۳) باب تحریم نکاح المحرم وکراھۃ خطبتہ ۱۲ م

[3] چنانچہ امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

"والذین رووا أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوّجہا وھو محرم أھل علم، وأثبت أصحاب ابن عباس سعید بن جبیر وعطاء، وطاؤس ومجاھد وعکرمۃ وجابر بن زید، وھؤلاء کلھم أئمۃ فقہاء یحتج بروایاتھم وآرائھم والذین نقلوا عنھم فکذلک أیضاً، منھم عمرو بن دینار وأیوب السختیانی وعبد اللہ بن أبی نجیح، فھؤلاء أیضاً أئمۃ یقتدی بروایاتھم۔

ثم قد روی عن عائشۃ أیضاً ما قد وافق ما روی عن ابن عباس، وروی ذلک عنہا من لا یطعن أحد فیہ أبو عوانۃ عن المغیرۃ عن أبی الضحیٰ عن مسروق، فکل ھؤلاء أئمۃ یحتج بروایاتھم، فما رووا من ذلک أولیٰ مما روی من لیس کمثلھم فی الضبط والتثبت والفقہ والأمانۃ۔

وأما حدیث عثمان فإنما رواہ نبیہ بن وھب ولیس کعمرو بن دینار ولا کجابر بن زید ولا کمن روی ما یوافق ذلک عن مسروق عن عائشۃ، ولا لنبیہ أیضاً موضع فی العلم کموضع أحد ممن ذکرنا، فلا یجوز إذا کان کذلک أن یعارض بہ جمیع ما ذکرنا ممن روی بخلاف الذی روی ھو"۔

شرح معانی الآثار (ج ۱ ص۳۷۳) کتاب مناسک الحج، باب نکاح المحرم ۱۲ مرتب عفی عنہ

ما أردنا إيراده في هذا البحث[1]۔ فخذوه وكونوا من الشاكرين۔

باب ماجاء في أكل الصّيد للمُحرم

محرم کے لئے خشکی کا شکار بنصِ قرآنی حرام ہے[2]، اسی طرح اگر محرم نے کسی غیر محرم کی شکار میں مدد کی ہو یا اشارہ کیا ہو یا دلالت[3] کی ہو، تب بھی اس شکار کا کھانا محرم کے لئے بالاتفاق حرام ہے، البتہ اگر محرم کی اعانت، دلالت یا اشارہ کے بغیر کسی غیر محرم نے شکار کیا تو محرم کے حق میں ایسے شکار کے جواز وعدم جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

سفیان ثوریؒ اور اسحٰق بن راہویہؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایسا شکار بھی مطلقاً ممنوع ہے صِیدَ لأجلہ ہو یا نہ ہو، حضرت ابن عمرؓ، طاؤسؒ اور جابر بن زیدؒ سے بھی یہی منقول ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحابؒ کے نزدیک محرم کے لئے ایسے شکار کا کھانا مطلقاً جائز ہے صِیدَ لأجلہ أو لا[4]۔

---

[1] نکاح محرم کی حرمت کے قائلین حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے آثار سے بھی استدلال کرتے ہیں:

حضرت عمرؓ کا اثر مؤطا امام مالک میں مروی ہے "عن داود بن الحصین أن أبا غطفان بن طريف المري أخبره أن أباه طريفاً تزوج امرأة وهو محرم، فرد عمر بن الخطاب نكاحه" (ص۳۶۱) کتاب الحج، باب نکاح المحرم۔

حضرت علیؓ کا اثر مسند مسدد میں مروی ہے فرماتے ہیں: "أيما رجل تزوج وهو محرم انتزعنا منه امرأته ولم نجز نكاحه". المطالب العالیہ بزوائد المسانید الثمانیہ (ج۱ ص۳۳۲) کتاب الحج، باب ما یجتنبہ المحرم۔

حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ ان آثار کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

"لا حجة للخصم في آثار عمر وعلي في التفريق، فإنه يمكن أن يكون من قبل الزجر والتعزير سداً للذرائع وصيانة لهم من الوقوع في المحظور، فإنه من حام حول الحمى يوشك أن يرتع فيه. معارف السنن (ج۶ ص۳۱۳) ۱۲ مرتب

[2] یعنی يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ (سورۂ مائدہ آیت ۹۵ پ۷) اور أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ ۖ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا (سورۂ مائدہ آیت ۹۶) ۱۲م

[3] الفرق بين الإشارة والدلالة أن الإشارة في المحسوس والمشاهد، والدلالة في الغائب الغير المشاهد۔ كما يقول صاحب "البحر الرائق" أنظر معارف السنن (ج۶ ص۳۱۶) ۱۲ مرتب

[4] حكى أبو عمر (ابن عبد البر) هذا القول عن عمر بن الخطاب وأبي هريرة والزبير بن العوام وكعب الأحبار ومجاهد، وعطاء في رواية، وسعيد بن جبير. عمدة القاري (ج۱۰ ص۱۶۴) باب جزاء الصيد ۱۲ مرتب

امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر غیر محرم نے محرم کے لئے یعنی اس کو کھلانے کی غرض سے شکار کیا تھا تو محرم کے لئے اس کا کھانا ناجائز ہے اور اگر اس نیت سے شکار نہیں کیا تھا تو جائز ہے[1]۔

سفیان ثوریؒ اور اسحٰق بن راہویہؒ کا استدلال "وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا" کے اطلاق سے ہے کہ اس میں "صید لأجله أولا" کی کوئی تفریق نہیں کی گئی، نیز ان کا استدلال اگلے باب (باب ما جاء في كراهية لحم الصيد للمحرم) میں حضرت صعب بن جثامہؓ کی روایت سے بھی ہے:

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرّ به بالأبواء أو بودّان، فأهدى له حمارًا وحشيًا فردّه عليه فلما رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما في وجهه من الكراهية فقال: إنه ليس بنا ردّ عليك ولكنا حرم"

لیکن اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو اسمیں یہ تصریح نہیں کہ وہ حمار وحشی مارا ہوا تھا، ہوسکتا ہے کہ انہوں نے زندہ پیش کیا ہو، جیسا کہ ترمذی کی روایت کا ظاہر بھی ہے[2] اور زندہ کا شکار قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں، دوسرے اگر مان لیا جائے کہ وہ شکار کیا ہوا مقتول حمار وحشی تھا[3] تو ہوسکتا ہے کہ آپ نے سدًّا للذرائع اس کو رد فرمایا ہو۔

---

[1] مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص۳۶۳ و ص۳۶۱) ۱۲ مرتب

[2] اور بخاری کی روایت سے بھی متبادر یہی ہے بلکہ امام بخاری نے تو جب یہ روایت اپنی صحیح میں ذکر کی تو اس پر یہ ترجمۃ الباب قائم کیا "باب إذا أهدى للمحرم حمارًا وحشيًا حيًا لم يقبل" بخاری (ج ۱ ص۲۴۶) ابواب العمرة موطا امام مالک کی روایت کا ظاہر بھی یہی ہے، دیکھئے (ص۳۶۶ و ص۳۶۷) ما لا يجوز للمحرم أكله من الصيد مسلم کی بھی بعض روایات سے متبادر یہی ہے، دیکھئے (ج ۱ ص۳۷۹ باب تحريم الصيد المأكول البري ۱۲ م

[3] چنانچہ مسلم کی بعض روایات سے یہی معلوم ہوتا ہے، اس کی ایک روایت میں "أهديت له من لحم حمار وحش" ایک میں "أهدى الصعب بن جثامة إلى النبي صلى الله عليه وسلم رِجلَ حمار" ایک میں "عجز حمار وحش يقطر دمًا" اور ایک میں "شق حمار وحش" کے الفاظ آئے ہیں۔ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۷۹) باب تحريم الصيد المأكول البري۔

امام شافعی کتاب الام میں فرماتے ہیں "حديث مالك أن الصعب أهدى حمارًا: أثبت من حديث من روى أنه: أهدى لحم حمار، وقال الترمذي: روى بعض أصحاب الزهري في حديث الصعب "لحم حمار وحش" وهو غير محفوظ" فتح الباری (ج ۴ ص۲۷) باب إذا أهدى للمحرم حمارًا وحشيًا حيًا لم يقبل.

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت جابر کی حدیث باب سے ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: صید البر لکم حلال وأنتم حرم مالم تصیدوہ أو یُصد لکم"[1]

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) مذکورہ کلام کی روشنی میں اگر ترجیح کے طریقہ پر عمل کیا جائے تو حنفیہ کی جانب سے صعب بن جثامہ کی روایت کا جواب واضح ہے یعنی زندہ شکار کا قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں تھا اس لئے آپ نے رد فرمادیا۔

علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں: یحتمل أن یکون الصعب أحضر الحمار مذبوحاً ثم قطع منه عضواً بحضرة النبی صلی اللہ علیه وسلم فقدّمه له، فمن قال: "أهدی حماراً" أراد بتمامه مذبوحاً لا حیاً، ومن قال "لحم حمار" أراد ما قدّمه للنبی صلی اللہ علیه وسلم، قال: ویحتمل أن یکون من قال: "حماراً" أطلق وأراد بعضه مجازاً، قال: ویحتمل أنه أهداه له حیاً، فلما ردّہ علیه ذکاه وأتاه بعضو منه ظاناً أنه إنما ردّہ علیه لمعنی یختص بجملته فأعلمه بامتناعه أن حکم الجزء من الصید حکم الکل، قال: والجمع مهما أمکن أولی من توهیم بعض الروایات۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۳۳) باب إذا أهدی للمحرم۔

اب اگر تطبیق کو اختیار کیا جائے تو اس صورت میں بھی حنفیہ کا جواب واضح ہے یعنی پہلے تو آپؐ کو زندہ حمار وحشی پیش کیا گیا اس کو تو آپؐ نے اس لئے رد فرمایا کہ زندہ شکار کا قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں اور بعد میں جب کاٹ کر پیش کیا گیا تو اس کو آپؐ نے سداً للذرائع منع فرمادیا۔ (کما أجاب به الشیخ البنوری فی المعارف۔ ج ۶ ص ۳۶۶) اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپؐ کے علم میں یہ بات ہو کہ اس شکار میں کسی دوسرے محرم نے اشارۃً یا دلالۃً صعب بن جثامہؓ کی مدد کی ہے اس لئے رد فرمادیا (کما أجاب به الشیخ السهارنفوری فی بذل المجهود۔ ج ۹ ص ۱۱۹، باب لحم الصید للمحرم۔ طبع دار الکتب العلمیه، بیروت)

تمام روایات اس پر متفق ہیں کہ آپؐ نے یہ گوشت صعب بن جثامہؓ کو لوٹا دیا تھا، البتہ ابن وہب اور بیہقی نے سند حسن کے ساتھ روایت کیا ہے "أن الصعب أهدی للنبی صلی اللہ علیه وسلم عجز حمار وحش وهو بالجحفة فأکل منه وأکل القوم۔ قال البیهقی: إن کان هذا محفوظاً فلعله ردّ الحیّ وقبل اللحم۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۳۲) باب إذا أهدی للمحرم الخ

اب اگر امام بیہقی کی بات کو اختیار کیا جائے تو صعب بن جثامہؓ کی روایت سے حنفیہ پر تو اعتراض ہی نہیں ہوسکتا اس لئے کہ مطلب یہ ہوگا کہ محرم کے لئے زندہ شکار کا قبول کرنا جائز نہیں اور گوشت کو اس لئے قبول فرمالیا کہ اس میں آپؐ کی یا کسی دوسرے محرم کی اعانت و دلالت و اشارہ کا دخل نہ تھا۔ لیکن امام بیہقی والی توجیہ پر ان تمام روایات کو چھوڑنا لازم آتا ہے جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے یہ گوشت رد فرمادیا تھا، یہی وجہ ہو کہ اس توجیہ کے بارے میں حافظ فرماتے ہیں: "وفی هذا الجمع نظر" فتح الباری (ج ۴ ص ۳۲) ۔ بعد میں حافظ نے تمام روایات میں اپنے مسلک کے مطابق تطبیق بھی دی ہے۔ حنفیہ کے مسلک کے مطابق تمام روایات میں اس طرح تطبیق ہوسکتی ہے کہ اولاً آپؐ کی خدمت میں زندہ حمار وحشی پیش کیا گیا، آپؐ نے اس کو رد فرمادیا لعدم جوازہ للمحرم، بعد میں اس کا گوشت پیش کیا گیا، آپؐ نے اس کو بھی اس شبہ کی بنا پر رد فرمادیا کہ کسی دوسرے محرم نے عملاً یا اشارۃً یا دلالۃً اس شکار میں حضرت صعبؓ کی مدد کی ہے، بعد میں جب آپ کو اس کی تحقیق ہوگئی کہ ایسی کوئی بات نہیں تو آپؐ نے اس کو قبول فرمالیا اور تناول فرمایا کما فی روایة البیهقی۔ واللہ سبحانه وتعالی أعلم ۱۲ رشید اشرف سیفی عفا اللہ عنہ

[2] قال الشیخ البنوری رحمه اللہ فی المعارف (ج ۶ ص ۳۶۵) ومسئلة سد الذرائع من أهم مسائل أصول الفقه والحنفیة والشافعیة لم یذکروها، وإنما یذکرها المالکیة۔ وتشبّث بها ابن تیمیة فی کتبه کثیراً وحقیقته أن لا یکون الحکم منهیاً عنه فی الشریعة، وإنما ینهی لئلا یتوسل به إلی المنهی عنه، مثل نهی الفاروق وابن مسعود عن التیمم للجنب لکیلا یکون مؤدیاً إلی التیمم عند أدنی البرد ۔ ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ هذا)

[1] الحدیث أخرجه أبو داؤد (ج ۱ ص ۲۵۶) باب لحم الصید للمحرم، والنسائی (ج ۲ ص ۱۵) إذا أشار المحرم إلی الصید فقتله الحلال ۱۲ مرتب

حنفیہ کا استدلال اسی باب میں حضرت ابو قتادہ کی روایت سے ہے "أنہ کان مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی إذا کان ببعض طریق مکۃ تخلف مع أصحاب لہ محرمین وھو غیر محرم، فرأی حمارًا وحشیاً، فاستوی علی فرسہ، فسأل أصحابہ أن یناولوہ سوطہ، فأبوا، فسألھم رمحہ، فأبوا علیہ، فأخذ فشد علی الحمار فقتلہ، فأکل منہ بعض أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأبی بعضھم، فأدرکوا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسألوہ عن ذلک، فقال: إنما ھی طعمۃ أطعمکموھا اللہ"[1] اسی حدیث کے بعض طرق میں یہ تفصیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتویٰ دینے سے پہلے صحابۂ کرامؓ سے پوچھا "أشرتم أو أعنتم أو أصدتم"[2] جب صحابۂ کرامؓ نے ان سوالات کا جواب نفی میں دیا تو آپؐ نے کھانے کی اجازت دیدی، اگر اس میں صائد کی نیت پر بھی مدار ہوتا تو جس طرح آپؐ نے دوسرے صحابۂ کرامؓ سے سوال کیا تھا اسی طرح سے حضرت ابو قتادہؓ سے بھی دریافت فرماتے کہ تم نے کس نیت سے شکار کیا تھا؟ پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ حضرت ابو قتادہ نے یہ حمار وحشی صرف خود کھانے کے لئے شکار نہیں کیا تھا بلکہ تمام رفقاء کو کھلانا مقصود تھا۔ اس کی تائید بخاری[3]

---

[1] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص۲۴۵ و ۲۴۶) أبواب العمرۃ، باب إذا اصاد الحلال فأھدی للمحرم الصید أکلہ۔ وباب إذا رأی المحرمون صیداً فضحکوا ففطن الحلال۔ وباب لا یعین المحرم الحلال فی قتل الصید۔ وباب لا یشیر المحرم إلی الصید لکی یصطادہ الحلال و (ج ۱ ص۳۴۹ و ۳۵۰) کتاب الھبۃ، باب من استوھب من أصحابہ شیئاً و (ج ۱ ص۴۰۰) کتاب الجھاد، باب اسم الفرس والحمار و (ج ۱ ص۴۰۵) کتاب الجھاد، باب ماقیل فی الرماح و (ج ۲ ص۸۱۳) کتاب الأطعمۃ، باب تعرق العضد، و (ج ۲ ص۸۲۵) کتاب الذبائح والصید والتسمیۃ، باب ماجاء فی التصید، وباب التصید علی الجبال ۔ وأخرجہ المسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص۳۷۹ إلی ۳۸۱) باب تحریم الصید المأکول البری ۔ ومالک فی المؤطا (ص۳۶۲ و ۳۶۳) ما یجوز للمحرم أکلہ من الصید و ابوداود فی سننہ (ج ۱ ص۲۵۵) باب تحریم الصید للمحرم ۔ والنسائی فی سننہ (ج ۲ ص۲۳) ما یجوز للمحرم أکلہ من الصید ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] کما فی الصحیح لمسلم (ج ۱ ص۳۸۱ باب تحریم الصید المأکول البری) فی روایۃ شعبۃ ۔ قال شعبۃ: ولا أدری قال: أعنتم أو (قال) أصدتم ۔ مسلم ہی کی ایک روایت میں "ھل منکم أحد أمرہ أو أشار إلیہ بشیئ قالوا: لا" اور ایک روایت میں "ھل أشار إلیہ إنسان منکم أو أمرہ بشیئ قالوا: لا یارسول اللہ!" کے الفاظ آئے ہیں (ج ۱ ص۳۸۱) ۔ اور بخاری کی ایک روایت میں "أمنکم أحد أمرہ أن یحمل علیھا أو أشار إلیھا قالوا: لا" کے الفاظ آئے ہیں (ج ۱ ص۲۴۶، باب لا یشیر المحرم إلی الصید لکی یصطادہ الحلال) ۱۲ مرتب

[3] (ج ۱ ص۳۴۹ و ص۳۵۰) کتاب الھبۃ، باب من استوھب من أصحابہ شیئاً ۱۲ مرتب

کی روایت سے ہوتی ہے فرماتے ہیں "کنتُ یومًا جالسًا مع رجال من أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی منزل فی طریق مکّة ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نازل أمامنا والقوم محرمون وأنا غیر محرم، فأبصروا حمارًا وحشیاً وأنا مشغول أخصف نعلی فلم یؤذنونی به وأحبّوا لو أنّی أبصرته، فالتفتّ فأبصرته فقمتُ إلی الفرس فأسرجته ثم رکبت ونسیت السوط والرمح، فقلت لهم ناولونی السوط والرمح، فقالوا: لا واللہ لا نعینك علیه بشیء، فغضبتُ فنزلتُ فأخذتهما ثم رکبتُ فشددتُ علی الحمار فعقرته، ثم جئتُ به وقد مات فوقعوا فیه یأکلونه ثم إنهم شکّوا فی أکلهم إیاه وهم حرم، فرحنا وخبأتُ (أی أخفیت) العضد معی، فأدرکنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فسألناه عن ذلك، فقال: معکم منه شیء فقلتُ: نعم فناولته العضد، فأکلها حتی نفدها وهو محرم"

اس میں خط کشیدہ الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوقتادہ نے محرمین کی جانب سے شکار کی رغبت کو محسوس کیا تو ان کے لئے حمارِ وحشی شکار کیا[1]۔

جہاں تک حضرت جابرؓ کی حدیثِ باب کا تعلق ہے سو حنفیہ کی طرف سے اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

پہلا جواب یہ ہے کہ حضرت ابوقتادہؓ کی حدیث حضرت جابرؓ کی حدیث کے مقابلہ میں سندًا اقویٰ اور اصح ما فی الباب ہے، اس لئے کہ حضرت جابر کی حدیث میں مطلب[2] متکلم فیہ ہے، ابوزرعہؒ، ابن حبانؒ اور امام دارقطنیؒ نے اگرچہ ان کی توثیق کی ہے[3] لیکن ابن سعد ان کے بارے میں فرماتے ہیں "کثیر الحدیث

---

[1] صحیح بخاریؒ کی ایک روایت میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں "فبینما أنا مع أصحابه (صلی اللہ علیہ وسلم) یضحك بعضهم إلی بعض فنظرتُ فإذا أنا بحمار وحش فحملت علیه" (ج ۱ ص ۲۴۵، باب إذا صاد الحلال فأهدی للمحرم الصید أکله) اور مسلم کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں "فبینما أنا مع أصحابه (صلی اللہ علیہ وسلم) یضحك بعضهم إلیّ إذ نظرت فإذا أنا بحمار وحش فحملت علیه" (ج ۱ ص ۳۸۰، باب تحریم الصید المأکول البری)

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "فکان الضحك لأجل أنهم محرمون، وکأنهم أرادوا أن یفطن له أبوقتادة لیصطاده، فکان هو اصطاد لأجلهم" معارف السنن (ج ۶ ص ۳۶۳) ۱۲ مرتب

[2] (هو) ابن عبد اللہ بن المطلب بن حنطب بن الحارث بن عبید بن عمر بن مخزوم المخزومی، وقیل بإسقاط المطلب فی نسبه، وقیل إنهما اثنان۔ تهذیب التهذیب (ج ۱۰ ص ۱۷۸) ۱۲ م

[3] تهذیب التهذیب (ج ۱۰ ص ۱۷۸ و ۱۷۹) ۱۲ م

دلیس یحتج بحدیثہ[1] " اور حافظؒ فرماتے ہیں " صدوق کثیر التدلیس والإرسال[2] " اور ابو حاتمؒ فرماتے ہیں " لم یسمع من جابر[3] " خود امام ترمذیؒ فرماتے ہیں " المطلب لا نعرف لہ سماعاً عن جابر " مختصر یہ کہ اوّل تو ان کی توثیق و تضعیف میں اختلاف ہے، اس کے علاوہ یہ حدیث منقطع بھی ہے جبکہ حضرت ابو قتادہؓ کی حدیث میں نہ کمزور درجہ کا کوئی راوی ہے اور نہ اس میں انقطاع کا شبہ ہے[5]۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کے بعض طرق میں حضرت جابرؓ کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں " صید البر لکم حلال ما لم تصیدوہ أو یصاد لکم[6] " اس صورت میں معنی بالکل بدل جاتے ہیں، کیونکہ " أو " بمعنی " إلّا " ہوگا اور اس کے بعد " أن " مقدر ہوگا اور تقدیر یوں ہوگی " ما لم تصیدوہ إلّا أن یصاد لکم[7] "

---

[1] میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۱۲۹، رقم ۸۵۹۳) ۔ اور حافظؒ تہذیب التہذیب (ج ۱۰ ص ۱۷۸) میں نقل کرتے ہیں " وقال ابن سعد: کان کثیر الحدیث ولیس یحتج بحدیثہ لأنہ یرسل کثیراً ولیس لہ لقی وعامۃ أصحابہ یدلسون " ۱۲ مرتب

[2] تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۵۴، رقم ۱۱۶۶) ۱۲ مرتب

[3] حافظؒ تہذیب التہذیب (ج ۱۰ ص ۱۷۹) میں نقل کرتے ہیں " قال ابن أبی حاتم فی المراسیل عن أبیہ: لم یسمع من جابر ولا من زید بن ثابت ولا من عمران بن حصین ولم یدرک أحداً من الصحابۃ إلا سہل بن سعد ومن فی طبقتہ " ۱۲ مرتب۔

[4] کما فی الباب ۱۲ م

[5] امام شافعیؒ حضرت جابرؓ کی روایت کے بارے میں فرماتے ہیں " ھذا أحسن حدیث روی فی ھذا الباب وأقیس " کذا نقل الترمذی فی الباب۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: قال شیخنا: والأحسن حدیث أبی قتادۃ وھو حدیث الصحیحین أقول: وقد علمت حال إسنادہ ومافیہ من المغامز فکیف یکون أحسن؟ واللہ أعلم " معارف السنن (ج ۶ ص ۳۶۳) ۱۲ مرتب

[6] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۵۶) کتاب المناسک، باب لحم الصید للمحرم۔ وسنن نسائی (ج ۲ ص ۲۵) إذا أشار المحرم إلی الصید فقتلہ الحلال ۱۲ م

[7] چنانچہ صاحب بذل المجہود فرماتے ہیں: " وھذا یؤید الحنفیۃ فلفظۃ " أو " الواقعۃ ھٰھنا بمعنی " إلا أن " استثناء من المفہوم المتقدم، فإن قولہ " ما لم تصیدوہ " بمعنی الاستثناء، فکأنہ قال: لحم الصید لکم فی الإحرام حلال إلا أن تصیدوہ إلا أن یصاد لکم " فیکون الاستثناء الثانی من مفہوم الاستثناء الأول "۔ بذل المجہود فی حل أبی داؤد (ج ۹ ص ۱۳۰) باب لحم الصید للمحرم ۱۲ مرتب

تیسرا جواب یہ ہے کہ اگر "أو یُصَدُّ لکم" ہی کی روایت لی جائے تب بھی یہ اسی طرح سدِّ ذرائع کے لئے ہو سکتی ہے جس طرح صعب بن جثامہؓ کی روایت، اور زیادہ سے زیادہ نہی تنزیہی پر محمول ہے۔

چوتھا جواب یہ ہے کہ "أو یُصَدُّ لکم" کے معنی یہ ہیں کہ "أو یُصَدُّ بإعانتکم أو إشارتکم أو دلالتکم"[۱]۔ واللہ أعلم

قولہ: مع أصحاب لہ محرمین وھو غیر محرم" شراح اس بارے میں حیران رہے ہیں کہ حضرت ابو قتادہؓ داخلِ میقات میں غیر محرم کیسے تھے؟ وقد أشکل ذلک علی الحنفیۃ والشافعیۃ جمیعاً۔ چنانچہ اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں[۲]۔ سب سے بہتر جواب طحاوی[۳] حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے[۴]، وہ فرماتے ہیں "بعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أبا قتادۃ الأنصاری علی الصدقۃ وخرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وأصحابہ وھم محرمون حتی نزلوا عسفان فإذا ھم بحمار وحش قال وجاء أبو قتادۃ وھو حل الخ"

---

[۱] والجواب الخامس: "أن اللام (في یصد لکم) لیس في معنی "لأجلکم" بل ھی للتوکیل کما في قولہ: بعت لہ ثوباً، واشتریت لہ لحماً، وإذا احتمل کلا الوجہین لم یتوجہ في الحل علی الوجہ الأول" معارف السنن (ج ٦ ص ٣٦٢) ۱۲ م

[۲] علامہ عینی لکھتے ہیں: "وقال القشیری في الجواب عن عدم إحرام أبي قتادۃ: یحتمل أنہ لم یکن مریداً للحج، أو أن ذلک قبل توقیت المواقیت، وزعم المنذری أن أھل المدینۃ أرسلوہ إلی سیدنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعلمونہ أن بعض العرب ینوی غزو المدینۃ، وقال ابن التین: یحتمل أنہ لم ینو الدخول إلی مکۃ وإنما صحب النبي صلی اللہ علیہ وسلم لیکثر جمعہ، وقال أبو عمر: یقال إن أبا قتادۃ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وجہہ علی طریق البحر مخافۃ العدو فلذلک لم یکن محرماً إذا اجتمع مع أصحابہ لأن مخرجھم لم یکن واحداً" عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۱٦۱) باب إذا صاد الحلال فأھدی للمحرم الصید أکلہ ۱۲ مرتب

[۳] (ج ۱ ص ۳۳۳) باب الصید یذبحہ الحلال في الحل ھل للمحرم أن یأکل منہ أم لا؟ ۱۲ م

[۴] چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: قلتُ: أحسن الأجوبۃ ما ذکر في حدیث أبي سعید الخدري رضي اللہ تعالی عنہ۔ عمدۃ (ج ۱۰ ص ۱٦۱)

اور علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: وھذا أقوی من کل ما قیل في حل ھذا الإشکال لأنہ صرح بہ في نفس الحدیث معارف (ج ٦ ص ٣٦٣) ۱۲ مرتب

جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابو قتادہؓ مدینہ سے مکہ کے ارادہ سے نہیں چلے تھے بلکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بعض علاقوں سے زکوٰۃ وصول کرنے پر مامور فرمایا تھا، جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحابؓ مکہ مکرمہ روانہ ہوئے تو راستہ میں ابو قتادہؓ بھی مل گئے، شکار کا مذکورہ واقعہ اسی وقت پیش آیا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

باب ماجاء فی صید البحر للمحرم

خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في حج أو عمرة فاستقبلنا رجل[1] من جراد، فجعلنا نضربه بسياطنا و عصينا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: كلوه فإنه من صيد البحر" سمندری شکار محرم کے لئے بنصِ قرآنی جائز ہے[2]، البتہ ٹڈی کے بارے میں ابو سعید اصطخریؒ وغیرہ کہتے ہیں کہ وہ بھی صید البحر میں داخل ہے[3]۔ ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

لیکن جمہور کے نزدیک ٹڈی صید البرّ میں سے ہے اور اس کے شکار پر جزا واجب ہے[4]۔

ان کا استدلال مؤطا امام مالک میں حضرت عمرؓ کے اثر سے ہے "لتمرة خير من جرادة[5]"، نیز مؤطا امام مالک ہی میں حضرت عمرؓ کے ایک اور اثر میں اطعم

---

[1] الحديث أخرجه أبو داود (ج ۱ ص۲۵۶) باب الجراد للمحرم وابن ماجه في سننه (ص۲۳۲) أبواب الصيد، باب صيد الحيتان والجراد ۱۲ م

[2] أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ۔ (سورۂ مائدہ آیت ۹۶ پ ۷) ۱۲ م

[3] ابن المنذر نے حضرت ابن عباسؓ، کعب الاحبار اور عروہ بن زبیر کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔

امام احمدؒ سے بھی اس بارے میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس کا شمار صید البحر میں ہے اور اس میں کوئی جزا نہیں اور ایک یہ کہ اس کا شمار صید البرّ میں ہے اور اس میں جزا ہے۔ دیکھئے المغنی (ج ۳ ص۵۰۸) باب الفدیہ وجزاء الصید، الفصل الخامس ۱۲ مرتب

[4] دیکھئے المغنی (ج ۳ ص۵۰۸ و ۵۰۹) ۱۲ م

[5] مؤطا امام مالک (ص۳۲۷) فدية من أصاب شيئا من الجراد وهو محرم — پوری روایت اس طرح ہے "عن يحيى بن سعيد أن رجلا جاء إلى عمر بن الخطاب سأله عن جرادة قتلها وهو محرم، فقال عمر لكعب: تعال حتى نحكم فقال كعب: درهم، فقال عمر: إنك لتجد الدراهم، لتمرة خير من جرادة" (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

قبضة من طعام[1]" کے الفاظ آئے ہیں، امام شافعیؒ نے حضرت ابن عباسؓ سے بھی "فیھا (فی الجرادة) قبضة من طعام" کی روایت نقل کی ہے ۔ ذکرہ الحافظ فی التلخیص[2]

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے سو وہ جمہور کے نزدیک ابو المہزمؒ[3] یزید بن سفیان

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) مؤطا امام مالک کی مذکورہ روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت کعب احبار کا مسلک بھی وہ نہیں جو ابن المنذر نے بیان کیا ہے کہ وہ صید البحر میں سے ہے بلکہ ان کا مسلک جمہور کے مطابق ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان کا مسلک پہلے وہی ہو اور بعد میں اس سے رجوع کرلیا ہو۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ھذا) [1] مؤطا امام مالک (ص۳۴۸) فدیة من أصاب شیئًا من الجراد وھو محرم۔ پوری روایت اس طرح ہے "عن زید بن أسلم أن رجلاً جاء إلی عمر بن الخطاب، فقال یا أمیر المؤمنین إنی أصبت جرادات بسوطی وأنا محرم، فقال له عمر: أطعم قبضة من طعام" ۱۲ م

[2] (ج ۲ ص۲۸۳) باب محرمات الإحرام، آثار الباب ۔ چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں "وأما (أثر) ابن عباسؓ فرواہ الشافعی والبیہقی من طریق القاسم بن محمد قال: کنت عند ابن عباس فسأله رجل عن جرادة قتلها وھو محرم، فقال ابن عباس: فیھا قبضة من طعام، ورواہ سعید بن منصور من ھذا الوجه وسندہ صحیح"

مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابن عباسؓ کا یہ اثر بھی منقول ہے "عن القاسم قال سئل ابن عباس عن المحرم یصیب الجرادة، فقال: تمرة خیر من جرادة (ج ۴ ص۸) فی المحرم یقتل الجرادة

مصنف عبد الرزاق میں حضرت ابن عباسؓ کا یہ اثر بھی منقول ہے "أدنی ما یصیبه المحرم الجراد، ولیس فیما دونھا جزاء، وفیھا تمرة" (ج ۴ ص۴۱۲، رقم ۸۲۵۰) باب الھر والجراد۔

ان تمام آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا مسلک بھی جمہور کے مطابق ہے لا کما نقله ابن المنذر، یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا مسلک پہلے یہی ہو کہ جراد صید البحر میں سے ہے لیکن بعد میں انہوں نے اس سے رجوع کرلیا ہو

حافظؒ نے ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے حضرت ابن عمرؓ کا اثر بھی نقل کیا ہے۔ عبداللہ بارقی کہتے ہیں "کان ابن عمر یقول: فی الجراد قبضة من طعام" اور سعید بن منصور کے حوالہ سے ایک اور اثر نقل کیا ہے، ابو سلمہ ابن عمرؓ کے بارے میں فرماتے ہیں "أنه حکم فی الجراد بتمرة" التلخیص الحبیر (ج ۲ ص۲۸۳) باب محرمات الإحرام، آثار الباب ۱۲ مرتب عفی عنه

[3] أبو المھزم بتشدید الزاء المکسورة، التمیمی، البصری، اسمه یزید، وقیل: عبد الرحمن بن سفیان، متروك، من الثالثة (الطبقة الوسطی من التابعین) ـــــ تقریب التھذیب (ج ۲ ص۴۸۴، رقم ۱۵۱)

حافظ ذہبیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: ضعفوہ، وھو بکنیته أشھر، روی عنه شعبة ثم ترکه، روی عنه حسین المعلم وعبد الوارث وجماعة، ضعفه ابن معین، وقال النسائی متروك، قال ابن عدی: ما یرویه غیر محفوظ، وقال مسلم: سمعت شعبة یقول: رأیت أبا المھزم ولو یعطی درھما لوضع حدیثا وقال أیضًا سمعت شعبة یقول: کان أبو المھزم مطروحا فی مسجد ثابت، لو أعطاہ انسان فلسًا لحدثه سبعین حدیثا ـــــ ھذا ملخص ما فی میزان الاعتدال (ج ۴ ص۴۳۶، رقم ۹۷۰۱) ۱۲ مرتب

کی وجہ سے ضعیف ہے، جو متروک ہے لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں۔

نیز اگر اس روایت کو درست بھی تسلیم کیا جائے تب بھی آپ کے فرمان "فإنه من صید البحر" کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ صید البحر کے مشابہ ہے من حیث یحل میتۃ ولا یحتاج الی الذبح، قالہ علی القاری[1]۔

واضح رہے کہ حدیثِ باب میں لفظ "رِجْل" بکسر الراء وسکون الجیم ہے، وھو من الجراد کالجماعة الکثیرة من الناس[2]۔ واللہ أعلم

باب ماجاء فی الضبع یصیبها المحرم

"عن[3] ابن أبی عمار قال: قلت لجابر: الضبع، أصیدٌ هی؟ قال: نعم، قال: قلت: آکلها؟ قال: نعم، قال: قلت: أقاله رسول الله صلی الله علیه وسلم؟ قال: نعم"۔ ضبع ایک درندہ ہے جسے فارسی میں "کفتار" اور اردو میں "ہنڈار" یا "بجو" کہتے ہیں، حنفیہ کے نزدیک اگر وہ یا اور کوئی درندہ از خود حملہ آور ہوا اور اُسے محرم قتل کر دے تو کوئی جزا واجب نہیں اور اگر محرم اُسے ابتداءً قتل کرے تو جزا ہے[4] جو زیادہ سے زیادہ

---

[1] چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "قال العلماء: إنما عدّه من صید البحر لأنه یشبه صید البحر من حیث میتة ولما قیل من أن الجراد یتولد من الحیتان کالدیدان، ولا یجوز للمحرم قتل الجراد، ولزمه بقتله قیمته اهـ ولا یصح التفریع کما لا یخفی علی الثانی

البتہ ملا علی قاری ہی نے ترمذی کی روایتِ باب کے صحیح ہونے کی تقدیر پر روایات میں تطبیق کی صورت بھی بیان کی ہے، فرماتے ہیں: أقول: لو صح حدیث أبی داؤد والترمذی المذکور سابقاً کان ینبغی أن یجمع بین الأحادیث بأن الجراد علی نوعین بحری وبرّی، فیعمل فی کل منهما بحکمه"

مرقاة المفاتیح شرح مشکوٰة المصابیح (ج ۵ ص ۳۸۹) باب المحرم یجتنب الصید، الفصل الثانی ۱۲ مرتب

[2] کما فی مجمع البحار (ج ۲ ص ۲۹۵) ۱۲ م

[3] لم یخرجه من أصحاب الکتب الستة غیر الترمذی، قاله الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی۔ سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۰۷، رقم ۸۵۱) أقول: أخرجه النسائی فی سننه (ج ۲ ص ۱۹۸، کتاب الصید والذبائح، الضبع) وابن ماجه فی سننه (ص ۲۳۳، ابواب الصید، باب الضبع) بتغییر یسیر فی اللفظ ۱۲ مرتب

[4] البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک محرم کے لئے درندہ کو ابتداءً قتل کرنا بھی جائز ہے اور قتل کرنے کی صورت میں اس پر کوئی جزا نہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۹۷) فصل واما بیان أنواعه ۱۲ مرتب

ایک بکری ہوگی[1]۔ حدیثِ باب میں اُسے جو صید قرار دیا گیا ہے اس کا مطلب یہی ہے کہ اسے ازخود قتل کرنے سے جزا واجب ہے۔

ضبع کی حلت وحرمت | حدیثِ باب میں "قلتُ: آکلھا؟ قال: نعم" سے ضبع کی حلت معلوم ہوتی ہے، یہ مسئلہ اصل میں تو "کتاب الأطعمہ" کا ہے، یہاں اتنا سمجھ لیجئے کہ ضبع حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک حرام اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حلال ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل وہ احادیث ہیں جن میں "کل ذی ناب من السباع" کو حرام قرار دیا گیا ہے[2]، اس کلیہ میں ضبع بھی داخل ہے[3]

---

[1] یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص۳۷۰) سے ماخوذ ہے۔ ۱۲ مرتب

[2] چند روایات درج ذیل ہیں:

(۱) عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: كل ذي ناب من السباع فأكله حرام.

(۲) عن ابن عباس قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل ذي ناب من السباع وعن كل ذي مخلب من الطير.

یہ دونوں روایات صحیح مسلم میں مروی ہیں، دیکھئے (ج ۲ ص۱۴۷) کتاب الصید والذبائح، باب تحریم أکل کل ذی ناب من السباع۔

(۳) عن خالد بن الوليد قال: غزوتُ مع رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر فأتت اليهود، فشكوا أن الناس قد أسرعوا إلى حظائرهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ألا لا يحل أموال المعاهدين إلا بحقها، وحرام عليكم الحمر الأهلية وخيلها وبغالها وكل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير"

سنن ابی داؤد (ج ۲ ص۵۳۲) کتاب الاطعمۃ باب ماجاء فی أکل السباع۔

(۴) عن أبي ثعلبة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع.

دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ ص۸۲۸) کتاب الذبائح والصید والتسمیۃ، باب اکل کل ذی ناب من السباع وصحیح مسلم (ج ۲ ص۱۴۷) کتاب الصید والذبائح، باب تحریم أکل کل ذی ناب من السباع۔ وسنن أبی داؤد (ج ۲ ص۵۳۲) کتاب الأطعمۃ، باب ماجاء فی أکل السباع۔ وسنن نسائی (ج ۲ ص۱۹۸) کتاب الصید والذبائح باب تحریم أکل السباع۔ وسنن ترمذی (ج ۱ ص۱۷۱) أبواب الصید، باب فی کراھیۃ کل ذی ناب وذی مخلب وسنن ابن ماجۃ (ص۲۳۲) أبواب الصید، باب أکل کل ذی ناب من السباع۔ (باقی حاشیہ صــ پر)

اس کے علاوہ ترمذی اور ابن ماجہ میں خزیمہ بن جزء رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث ہے "أو یأکل الضبع أحد[1]" یہ حدیث اگرچہ عبد الکریم[2] بن ابی المخارق کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن "تحریم کل ذی ناب" والی

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

(۵) حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن کل ذی نهبة وعن کل ذی مجثمة وعن کل ذی ناب من السباع" رواہ أحمد والبزار باختصار والطبرانی فی الکبیر، و قال البزار: أسنادہ حسن۔

(۶) عن أبی أمامة قال: خرجنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی غزوة غزاها، فأمر منادیاً، فنادی إن الجنة لا تحل لعاص، ألا وان لحم الحمر الأهلية حرام وكل ذی ناب أو قال كل ذی ظفر، وفی رواية: وكل سبع ذی ظفر أو ناب. رواہ الطبرانی فی الكبير فی حديث طويل تقدم فی الجنائز وفيه ليث بن أبی سليم وهو ثقة ولكنه مدلس وبقية رجاله ثقات۔

مؤخر الذکر دونوں روایات کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص۳۹-۴۰) کتاب الصید والذبائح، باب فی کل ذی ناب أو ظفر وما نهی عنه ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

[7] اس بات کی تائید مصنف عبد الرزاق کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے "عبد الرزاق عن الثوری عن سهيل بن أبی صالح قال: جاء رجل من أهل الشام، فسأل ابن المسيب عن أكل الضبع، فنهاه، فقال له: فان قومك يأكلونها- أو نحو هذا- قال: إن قومی لا يعلمون، قال سفيان: وهذا القول أحب إلی، فقلت لسفيان: فأين ما جاء عن ابن عمر وعلی وغيرهما؟ فقال: أليس قد نهى النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن أكل ذی ناب من السباع، فتركها أحب إلی قال: وبه يأخذ عبد الرزاق" (ج ۴ ص۵۱۴، رقم ۸۶۸۴) کتاب المناسک، باب الضبع ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ھٰذا)

[1] ترمذی میں پوری روایت اس طرح ہے "عن حبان بن جزء عن أخيه خزيمة بن جزء قال: سألت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم عن أكل الضبع، فقال: أو يأكل الضبع أحد؟ وسألته عن أكل الذئب، فقال: ويأكل الذئب أحد فيه خير؟ (ج ۲ ص۵) أبواب الأطعمة، باب ماجاء فی أكل الضبع ــ اور ابن ماجہ کی روایت اس طرح ہے "عن خزيمة بن جزء قال: قلت يا رسول الله! ما تقول فی الضبع، قال: ومن يأكل الضبع؟" (ص۲۳۰) ابواب الصید باب الضبع ۱۲ مرتب

[2] عبد الكريم بن أبی المخارق: بضم الميم وبالخاء المعجمة، أبو أمية المعلم البصری، نزيل مكة، واسم أبيه قيس، وقيل: طارق، ضعيف الخ" تقريب التهذيب (ج ۱ ص۵۱۶، رقم ۱۲۸۵)

ان پر درس ترمذی (ج ۱ ص۱۹۱) باب النہی عن البول قائماً کے تحت کلام گذر چکا ہے، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۲ ص۶۴۱، رقم ۵۱۴۳) و تہذیب التہذیب (ج ۶ ص۳۷۶ تا ص۳۷۹)

احادیث اس کی مؤید ہیں[۱]۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس میں فنی اعتبار سے دو اشکالات ہیں اول تو یہ کہ یحیی بن سعید قطان نے کہا ہے کہ اس کے راوی ابن ابی عمار نے اس کو مرفوعاً روایت کرکے غلطی کی ہے، دراصل یہ حدیث حضرت عمرؓ پر موقوف تھی، خود امام ترمذیؒ نے بھی جریر بن حازمؒ کے حوالہ سے اس کا موقوف ہونا بیان کیا ہے، لیکن بعد میں حدیثِ باب کو اصح قرار دیا ہے، بہرکیف اس میں رفع اور وقف کا اختلاف موجود ہے[۲]۔ دوسرے یہی حدیث سنن ابی داؤد[۳] میں آئی ہے اور اس میں کھانے کا کوئی ذکر نہیں، پوری روایت اس طرح ہے۔ "عن جابر بن عبد الله قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الضبع، فقال: هو صيد، ويجعل فيه كبش إذا صاده المحرم"

ان وجوہ کی بنا پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی راوی نے ضبع کے صید ہونے کا مطلب یہ سمجھا کہ وہ حلال ہے حالانکہ شکار حرام جانوروں کا بھی ہوتا ہے[۴]۔ اور اس بنا پر لفظاً أكل والا حصہ بڑھا دیا۔

---

[۱] اس کے علاوہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ایک ایسی مرفوع روایت مروی ہے جس میں "ضبع" کی صراحۃً ممانعت موجود ہے "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الضب والضبع وعن الكلب وكسب الحجام ومهر البغي (الدورق) كنز العمال (ج ۲۰ ص ۲۲) كتاب المعيشة، الضب ۱۲ مرتب

[۲] دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۷۱) ۱۲ م

[۳] (ج ۲ ص ۵۳۳) كتاب الأطعمة، باب في أكل الضبع ۱۲ م

[۴] علامہ ابن قدامہؒ نے صید ہونے کی تین شرائط بیان کی ہیں فرماتے ہیں: "والصيد: ما جمع ثلاثة أشياء وهو أن يكون مباحاً أكله، لا مالك له، ممتنعاً" المغني (ج ۳ ص ۵۰۰) باب الفدية وجزاء الصيد الفصل الرابع۔

معلوم ہوا کہ ان حضرات کے نزدیک صید کے لئے ماکول اللحم ہونا ضروری ہے اور حدیثِ باب میں "ضبع" کو صید قرار دیا گیا ہے، اول تو اس میں کھانے کا صراحۃً ذکر ہے، دوسرے جس روایت میں اکل کا ذکر نہیں اس میں بھی لفظ "صید" کی وجہ سے ضبع حلال اور ماکول اللحم قرار پائے گا

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ لفظِ صید ماکول اللحم کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم دونوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے چنانچہ شعر ہے ؎

صيد الملوك أرانب وثعالب　　وإذا ركبت فصيدي الأبطال

امام رازیؒ نے اس شعر کی نسبت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی طرف کی ہے، کما فی نصب الرایۃ، دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۷۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

نیز حافظ ماردینیؒ فرماتے ہیں کہ عبدالرحمٰن[1] بن ابی عمار نقلِ حدیث میں زیادہ مشہور نہیں اور ثقات کی مخالفت میں ان کی روایت مقبول نہیں جبکہ حدیثِ باب سے[2] انہی سے مروی ہے اور "کل ذی ناب من السباع" والی حدیث بلاشبہ ثابت اور صحیح ہے[2]۔ واللہ أعلم

باب ماجاء في الاغتسال لدخول مكة

عن[3] ابن عمر قال: اغتسل النبي صلى الله عليه وسلم لدخول مكة بفخ[4]"

یہ حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے، کما صرح به الترمذیؒ[5] لیکن دو وجوہ سے اسے قبول کرلیا گیا ہے، ایک تو اس لئے کہ یہ مؤید بالتعامل ہے[6]، دوسرے اس لئے کہ فضائل میں حدیثِ ضعیف بھی مقبول

---

[1] عبد الرحمن بن عبد الله بن أبي عمار لكنه ما علمت به بأسًا۔ ميزان الاعتدال (ج ۲ ص۵۹۵، رقم ۴۸۱۷) ۱۲ م

[2] قال الحافظ علاء الدين التركماني في "الجوهر النقي" (۹-۲۲۵): حديث النهي عن كل ذي ناب من السباع صحيح ثابت مشهور مروي عن عدة طرق، فلا تعارض به حديث "الضبع صيد" لأنه انفرد به عبد الرحمن بن أبي عمار، وليس هو بمشهور بنقل العلم، ولا ممن يحتج به إذا خالفه من هو أثبت منه، كذا قال صاحب التمهيد" معارف السنن (ج ٦ ص۲۴۲) ۱۲ مرتب

[3] لم يخرجه من أصحاب الكتب الستة غير الترمذي - قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي سنن ترمذي (ج ۳ ص۲۰۸) رقم ۸۵۲) ۱۲ م

[4] هي موضع بمكة، وقيل: واد دفن به عبد الله بن عمر، وهو أيضاً ما أقطعه النبي صلى الله عليه وسلم عظيم بن الحارث - مجمع بحار الانوار (ج ۴ ص۱۰۰) ۱۲ م

[5] چنانچہ وہ فرماتے ہیں: وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم ضعيف في الحديث، ضعفه أحمد بن حنبل وعلي بن المديني وغيرهما ولا نعرف هذا الحديث مرفوعاً إلا من حديثه۔ ۱۲ م

[6] تعامل اور تلقی بالقبول کی وجہ سے حدیثِ ضعیف صحیح کے درجہ میں آجاتی ہے، یہ قاعدہ درس ترمذی (ج ۱ ص۸۵ و ۸۶) میں "احادیث کی تصحیح وتضعیف کے اصول وقواعد" کے تحت وضاحت کے ساتھ ذکر کیا جاچکا ہے، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے "الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة" للعلامة اللكنويؒ (ص۵۱ و ۵۲) نیز دیکھئے "التعليقات الحافلة على الأجوبة الفاضلة" للشيخ عبد الفتاح أبو غدة (ص۲۲۸ تا ص۲۳۸) ۱۲ مرتب

ہوتی ہے[۱]۔ لیکن اس دوسرے قاعدہ کے بارے میں ایک بات یاد رکھنی ضروری ہے :-

فضائل کے باب میں حدیثِ ضعیف تین شرائط کے ساتھ مقبول ہے

علامہ سیوطیؒ نے "تدریب الراوی" میں اور حافظ سخاویؒ نے "القول البدیع فی الصلوٰۃ علی الحبیب الشفیع" میں حافظ ابن حجرؒ سے نقل کیا ہے کہ حدیثِ ضعیف فضائل کے باب میں تین شرائط کے ساتھ مقبول ہوتی ہے۔

(۱) اس کا ضعف بہت شدید نہ ہو فیخرج من انفرد من الکذابین والمتھمین بالکذب ومن فحش غلطہٗ۔

(۲) اس کا مضمون شریعت کے اصولِ ثابتہ میں سے کسی اصل معمول بہ کے تحت داخل ہو، فیخرج ما یخترع بحیث لا یکون لہٗ أصل أصلاً

(۳) أن لا یُعتقد عند العمل بہ ثبوتہ، بل یعتقد الاحتیاط لئلا ینسب الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم مالم یقلہ۔

اس مسئلہ کی پوری تفصیل علامہ عبدالحی لکھنویؒ کی کتاب "الاجوبۃ الفاضلۃ" میں موجود ہے[۲]۔

باب ما جاء فی کراھیۃ رفع الیدین عند رؤیۃ البیت

سئل جابر بن عبد اللہ : أیرفع الرجل یدیہ إذا رأی البیت؟ فقال: حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکنا نفعلہ[۳]" بیت اللہ شریف کو دیکھ کر دعا کرنا متعدد

---

[۱] لیکن ان دونوں وجوہ کو اس مقام پر ذکر کرنا اس وقت درست ہوتا جبکہ زیرِ بحث مسئلہ کا مدار صرف حدیثِ باب پر ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں بلکہ مسئلۃ الباب صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک اور روایت سے ثابت ہوجاتا ہے "عن نافع قال: کان ابن عمر إذا دخل أدنی الحرم امسک عن التلبیۃ، ثم یبیت بذی طوی، ثم یصلی بہ الصبح ویغتسل ویحدث أن نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذلک"۔ امام بخاریؒ نے اس روایت پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے "باب الاغتسال عند دخول مکۃ" دیکھئے (ج ۱ ص ۲۱۲) کتاب المناسک ۱۲ مرتب

[۲] دیکھئے (ص ۳۶ تا ص ۵۹) بحث قبول الحدیث الضعیف فی فضائل الاعمال ۱۲ مرتب

[۳] ترمذی کے ہمارے پاس موجود تمام نسخوں میں روایت اسی طرح ہے یعنی "فکنا نفعلہ" (بغیر ہمزۃ الاستفہام) جامع الاصول (ج ۳ ص ۱۶۱، رقم ۱۴۲۳، الباب الحادی عشر فی دخول مکۃ والنزول بھا) میں بھی ترمذی

باقی حاشیہ ص پر

آثار و روایات سے ثابت ہے[1]، جن میں سے سند کے اعتبار سے سب سے زیادہ بے غبار حضرت عمرؓ کا اثر ہے جو مستدرک حاکم وغیرہ میں مروی ہے " ان عمر کان اذا نظر الی البیت قال: اللّٰھم اَنتَ السَّلَام وَمِنکَ السَّلَام فحیّنا ربّنا بالسَّلَام " ذکرہ الحافظ فی التلخیص[2] وسکت علیہ، چنانچہ اس موقعہ پر دعا بالاتفاق مستحب ہے۔

البتہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ یہ دعا رفعِ یدین کے ساتھ ہو یا بغیر رفع کے، امام شافعیؒ نے تو فرمایا ہے کہ " ولست أکرہ رفع الیدین عند رؤیۃ البیت ولا استحبّہ ولکنہ عندی حسن[3] "

خود احناف کے بھی اس مسئلہ میں دو قول ہیں،

امام طحاوی نے ترکِ رفع کو ترجیح دی ہے اور حضرت جابرؓ کی حدیث[4] سے استدلال کیا ہے

(حاشیۂ صفحۂ گذشتہ)

کے حوالہ سے روایت اسی طرح نقل کی گئی ہے، لیکن معارف السنن (ج ۶ ص۳۲۵) کے متن میں " أفکنّا نفعلہ " (بہمزۃ الاستفہام) کے الفاظ ہیں، شرح میں بھی حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں " أفکنّا نفعلہ: الھمزۃ للإنکار " سنن ترمذی کے حاشیہ " نفع قوت المغتذی (ج ۱ ص۱۳۵، حاشیہ ۲) میں لکھا ہے " قولہ: فکنّا نفعلہ: الھمزۃ للإنکار "۔ ملا علی قاری نے بھی " أفکنّا نفعلہ " کے الفاظ نقل کئے ہیں۔ مرقاۃ المفاتیح (ج ۵ ص۳۱۶) باب دخول مکّۃ والطواف، الفصل الثانی۔ بہرحال اگر روایت ہمزۂ استفہام کے ساتھ مانی جائے تو مطلب بالکل بدل جائیگا۔

نسائی اور ابو داؤد کی روایات سے استفہام والی صورت کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ نسائی کی روایت کے الفاظ یہ ہیں " سئل جابر بن عبد اللہ عن الرجل یری البیت أیرفع یدیہ؟ قال: ماکنت أظن أن أحداً یفعل ھٰذا إلا الیھود، حججنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم نکن نفعلہ " (ج ۲ ص۳۲) کتاب مناسک الحج ترک رفع الیدین عند رؤیۃ البیت) اور ابو داؤد کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: " سئل جابر بن عبد اللہ عن الرجل یری البیت یرفع یدیہ؟ فقال: ماکنت أری أحداً یفعل ھٰذا إلا الیھود قد حججنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم یکن یفعلہ " (ج ۱ ص۲۵۸، کتاب المناسک، باب فی رفع الید إذا رأی البیت) ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا) [1] دیکھئے التلخیص الحبیر (ج ۲ ص۲۴۲ و۲۴۳)، باب دخول مکۃ وبقیۃ أعمال الحج إلی آخرھا) اور مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۳۸، باب مایقول إذا نظر إلی البیت) نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص۳۲ و۳۳، الدعاء عند رؤیۃ البیت) ۱۲ مرتب

[2] (ج ۲ ص۲۴۲) باب دخول مکۃ الخ ۱۲ م

[3] کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص۳۲۶) اور حافظ ابن حجرؒ نے یہ الفاظ نقل کئے ہیں " لیس فی رفع الیدین عند رؤیۃ البیت شئ فلا أکرھہ ولا أستحبہ " تلخیص (ج ۲ ص۲۴۲) باب دخول مکۃ الخ ۱۲ مرتب

[4] یعنی " عن جابر بن عبد اللہ أنہ سئل عن رفع الأیدی عند البیت فقال: ذاک شئ یفعلہ الیھود، قد حججنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم یفعل ذلک "۔ طحاوی (ج ۱ ص۳۳۳) باب رفع الیدین عند رؤیۃ البیت ۱۲ م

اور اسی کو فقہائے حنفیہ کا مسلک بتایا ہے[1]۔

لیکن صاحب غنیۃ الناسک نے متعدد محققین حنفیہ کا قول نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک رفع یدین مستحب ہے۔ اور ان محققین نے ابن ہمامؒ[2] اور ملا علی قاریؒ[3] کا بھی نام لیا ہے۔

قائلین استحباب مسند شافعی میں حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث سے استدلال کرتے ہیں " ترفع الأیدی فی الصلاۃ، وإذا رأی البیت، وعلی الصفا والمروۃ[4] " البتہ اس روایت کے ایک راوی سعید بن سالم القداح متکلم فیہ ہیں[5]۔

نیز امام شافعیؒ ہی نے حضرت ابن جریجؒ سے مرسلاً روایت کیا ہے " أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان إذا رأی البیت رفع یدیہ وقال: اللّٰھم زد ھذا البیت تشریفاً وتکریماً وتعظیماً ومھابۃ، وزد من شرفہ وکرمہ ممن حجہ واعتمرہ تشریفاً وتکریماً وتعظیماً وبرًّا[6] " لیکن اس میں بھی سعید بن سالم ہیں اور یہ معضل[7] بھی ہے کیونکہ ابن جریجؒ اس کو براہِ راست

---

[1] الطحاوی (ج ۱ ص ۳۳۲) ۱۲ م

[2] دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۴۷) باب الإحرام ۱۲ م

[3] دیکھئے مرقاۃ المفاتیح (ج ۵ ص ۳۱۸) باب دخول مکۃ والطواف۔ الفصل الثانی ۱۲ م

[4] دیکھئے مسند الامام الشافعی بترتیب الشیخ محمد عابد السندی (ص ۳۳۹، رقم ۸۶۵) کتاب الحج، الباب السادس فیما یلزم الحاج بعد دخول مکۃ إلی فراغھم من مناسکہ ۔ پوری روایت اور سند اس طرح ہے:

" أخبرنا سعید بن سالم عن ابن جریج قال: حُدِّثتُ عن مِقْسم مولی عبد اللہ بن الحارث عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أنہ قال: "ترفع الأیدی فی الصلاۃ وإذا رأی البیت، وعلی الصفا والمروۃ، وعشیۃ عرفۃ، وبجمع، وعند الجمرتین وعلی المیت" ۱۲ مرتب

[5] حافظ لکھتے ہیں: سعید بن سالم القداح، أبو عثمان المکی، أصلہ من خراسان أو الکوفۃ صدوق یھم، رُمی بالإرجاء، وکان فقیھاً من کبار التاسعۃ۔

تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۲۹۶، رقم ۱۶۲)

ان کے بارے میں جارحین و معدلین کے اقوال کے لئے دیکھئے "میزان الاعتدال فی نقد الرجال" (ج ۲ ص ۱۳۹، رقم ۳۱۸٦) ۱۲ مرتب

[6] مسند الامام الشافعی (ص ۳۳۹، رقم ۸۶۴) ۱۲ م

[7] المعضل ھو: ما سقط من اسنادہ اثنان فأکثر علی التوالی۔ تیسیر مصطلح الحدیث للدکتور محمود الطحان (ص ۷۵) ۱۲ مرتب

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کر رہے ہیں۔

البتہ امام ازرقی نے اس کو "اخبارِ مکہ"[1] میں اس طرح روایت کیا ہے "عن ابن جریج قال: حُدّثت عن مکحول أنہ قال: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا رأی البیت رفع یدیہ فقال: اللّٰھم زد ھٰذا البیت تشریفاً الخ" پھر بھی اس میں دو جگہ انقطاع باقی رہا[2]۔

انہی مذکورہ مغامز کی بنا پر امام شافعی اور امام طحاوی رحمہما اللہ نے رفع یدین کو سنت قرار دینے سے انکار کیا ہے، لیکن صاحب غنیۃ الناسک نے ان روایات کو مجموعی طور پر قابلِ استدلال قرار دے کر حضرت جابرؓ کی حدیثِ باب[3] کے بارے میں فرمایا ہے کہ "المثبت مقدم علی النافی"[4] واللہ اعلم

بابُ ما جاء فی استلام الحجر والرکن الیمانی دون ما سواھما

عن[5] أبی الطفیل قال: کنا مع ابن عباس ومعاویۃ لا یمر برکن إلا استلمہ فقال لہ ابن عباس: إن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن یستلم إلا الحجر الأسود[6] والرکن الیمانی[7]۔" حجرِ اسود اور رکنِ یمانی کے حکم میں یہ فرق ہے کہ اگر حجرِ اسود کی تقبیل یا استلام کا موقع

---

[1] اخبار مکۃ (ج ۱ ص ۲۷۹) ما یقال عند النظر إلی الکعبۃ ۱۲ مرتب

[2] ایک ابن جریجؒ اور مکحولؒ کے درمیان، دوسرا مکحولؒ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان ۱۲ م

[3] یعنی "سئل جابر بن عبد اللہ: أیرفع الرجل یدیہ إذا رأی البیت؟ فقال حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکنا نفعلہ" ۱۲ م

[4] ملا علی قاری نے بھی ان روایات کو ترجیح دی ہے جو مثبتِ رفع ہیں، لیکن بعد میں تمام روایات میں تطبیق کی صورت کو راجح قرار دیا ہے۔ فرماتے ہیں "أقول: الأولی الجمع بینھما بأن یحمل الاثبات علی أول رؤیۃ والنفی علی کل مرۃ" مرقاۃ شرح مشکوٰۃ (ج ۵ ص ۳۱۱) باب دخول مکۃ والطواف ۱۲ مرتب

[5] الحدیث أخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۲۱۸) باب من لم یستلم إلا الرکنین الیمانیین — ومسلم ج ۱ ص ۴۱۲) باب استحباب استلام الرکنین الیمانیین فی الطواف دون الرکنین الآخرین ۱۲ م

[6] وھو الذی فی رکن الکعبۃ القریب بباب البیت من جانب الشرق ویقال لہ الرکن الأسود، ارتفاعہ من الأرض ذراعان وثلثا ذراع، وقال الأزھری: ارتفاعہ من الارض ثلاثۃ أذرع إلا أسبع أصابع۔ عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۲۳۹) باب ما ذکر فی الحجر الأسود ۱۲ مرتب

[7] حجرِ اسود کے بالمقابل بیت اللہ کا جنوب مغربی گوشہ ۱۲ م

نہ ملے تو دور سے اشارہ کر کے ہاتھوں کو چوم لینا مسنون ہے[1]۔ لیکن رکنِ یمانی میں اگر ہاتھ سے استلام کا موقعہ مل جائے فبہا، ورنہ دور سے اشارہ مسنون نہیں[2]۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ حجرِ اسود کی طرح رکنِ یمانی کی تقبیل ثابت نہیں[3]۔ البتہ امام ازرقیؒ نے "اخبار مکہ[4]" میں ایک روایت حضرت مجاہد سے مرسلاً نقل کی ہے کہ "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یستلم الرکن الیمانی ویضع خدّہ علیہ غالباً اسی روایت کی بنا پر امام محمد سے رکنِ یمانی کی تقبیل کا قول مروی ہے[5]۔

نیز امام ازرقی نے متعدد ایسی روایات نقل کی ہیں جن سے حجرِ اسود اور رکنِ یمانی کے استلام

---

[1] جمہور یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اوزاعیؒ کا مسلک یہی ہے، وھو قول ابن عمر وابن عباس وأبی ھریرۃ وأبی سعید وجابر وعطاء بن أبی رباح وابن أبی ملیکۃ وعکرمۃ بن خالد وسعید بن جبیر ومجاھد وعمرو بن دینار۔

البتہ امام مالک اس بات کے قائل ہیں کہ حجرِ اسود کی تقبیل کا موقعہ نہ ملنے کی صورت میں ہاتھوں کا چومنا مسنون نہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص۲۲۳ و ۲۴۱) باب ما ذکر فی الحجر الأسود ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں: فاذا عجز عن استلامہ فلا یشیر إلیہ إلا روایۃ عن محمد، کذا فی شرح اللباب۔ دیکھئے منحۃ الخالق علی البحر الرائق (ج ۲ ص۳۳۰) باب الإحرام ۱۲ م

[3] البحر الرائق (ج ۲ ص۳۳۰) باب الإحرام ۱۲ م

[4] (ج ۱ ص۳۳۷ و ص۳۳۸) تقبیل الرکن الیمانی ووضع الخدّ علیہ ۱۲ م

[5] چنانچہ صاحبِ البحر الرائق فرماتے ہیں: "وأما الیمانی فیستحبّ ان یستلمہ ولا یقبلہ، وعند محمد ھو سنّۃ، وتقبیلہ مثل الحجر الأسود" (ج ۲ ص۳۳۰) باب الإحرام

سنن دارقطنی میں حضرت ابن عباسؓ کی ایک مرفوع روایت سے بھی امام محمدؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے "ثنا محمد بن مخلد نا الرمادی نا یحیی بن أبی بکیر أنا إسرائیل عن عبد اللہ بن مسلم بن ھرمز عن سعید بن جبیر عن ابن عباس قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقبل الرکن الیمانی ویضع خدّہ علیہ" (ج ۲ ص۲۹۰) باب المواقیت رقم ۲۴۲

اس کے علاوہ اور بھی متعدد دلائل سے امام محمد کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص۳۳۰) ۱۲ مرتب

کے وقت دعا کی قبولیت کی خاص امید معلوم ہوتی ہے[1]۔ مثلاً حضرت ابن عمرؓ کا اثر ہے "علی الرکن الیمانی ملکان موکّلان یؤمنان علی دعاء من یمرّ بهما وإن علی الأسود ما لا یحصی" رواه الأزرقی[2]، وفی اسناده سعید بن سالم وفیه مقال۔

فائدہ "اخبارِ مکہ" کے مؤلف امام ابوالولید أزرقی[3] امام بخاریؒ کے ہم عصر ہیں[4]۔ اخبارِ مکہ میں اکثر وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں[5]، ان کے دادا احمد بن محمد الازرقی ہیں۔ ان کی کنیت بھی ابوالولید ہے[6]۔ اور یہ امام بخاریؒ کے استاذ ہیں[7]۔ امام بخاری نے اپنی صحیح میں ان سے روایات لی ہیں[8]۔

---

[1] مثلاً "عن مجاهد قال: من وضع یده علی الرکن الیمانی ثم دعا استجیب له"
"عن مجاهد قال: ما من انسان یضع یده علی الرکن الیمانی و یدعو إلا استجیب له"
اخبار مکة وما جاء فیها من الآثار (ج ۱ ص۳۳۹) استلام الرکن الیمانی وفضله۔
یہ دونوں روایات رکن یمانی سے متعلق ہیں، حجرِ اسود اور رکنِ یمانی دونوں کا تذکرہ جس روایت میں ہے وہ متن میں آرہی ہے۔ ۱۲ مرتب

[2] اخبار مکة (ج ۱ ص۳۴۲) باب ما یقال من الکلام بین الرکن الأسود والیمانی ۱۲ مرتب

[3] ابن الندیم صاحب "الفہرست" نے ان کا نام ونسب اس طرح بیان کیا ہے:
"الأزرقی واسمه محمد بن عبد الله بن احمد بن محمد بن الولید بن عقبة بن الأزرق" مقدمہ اخبار مکہ (ص۱۱) ۱۲ مرتب

[4] اس لئے کہ امام بخاری کی ولادت ۱۹۴ھ میں ہوئی اور وفات ۲۵۶ھ میں ہوئی (کما فی مقدمۃ البخاری للشیخ احمد علی السہارنفوری ص۳) اور صاحبِ اخبار مکہ کی وفات بقول ابن عزم تونسی ۲۱۲ھ میں اور بقول صاحب کشف الظنون ۲۲۳ھ میں، اور راجح قول کے مطابق اس کے بھی کئی سال بعد ہوئی کما یظہر من کلام صاحب "العقد الثمین فی تاریخ البلد الأمین" دیکھئے مقدمہ اخبار مکہ (ص۱۱ تا ۱۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[5] چنانچہ فاسی العقد الثمین میں لکھتے ہیں: محمد بن عبد الله .... أبو الولید الأزرقی المکی مؤلف "اخبار مکة" حدث فیه عن جماعة، منهم جده أبو الولید أحمد بن محمد الأزرقی" مقدمہ اخبار مکہ (ص۱۱) ۱۲ مرتب

[6] حوالۂ بالا ۱۲

[7] وفی التهذیب: قال الحاکم أبو عبد الله فی تاریخ نیسابور: من سمع منه البخاری بمکة أبو الولید احمد بن محمد الأزرقی۔ مقدمہ صحیح بخاری للشیخ احمد علی السہارنفوری (ص۳) ۱۲ مرتب (باقی حاشیہ ص ـــ پر)

باب ماجاء فی الصلاة بعد العصر وبعد الصبح فی الطواف لمن یطوف

"عن[1] جبیر بن مطعم ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : یا بنی عبد مناف: لا تمنعوا أحداً طاف بهذا البیت وصلی أیة ساعة شاء من لیل أو نهار" اس حدیث سے استدلال کرکے امام شافعی اور امام احمد اس بات کے قائل ہیں کہ طواف کے بعد کی دو رکعتیں اوقاتِ مکروہہ میں بھی ادا کی جاسکتی ہیں[2]۔

جبکہ امام ابوحنیفہ اور ایک روایت کے مطابق امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ یہ رکعتیں اوقاتِ مکروہہ میں ادا نہیں کی جاسکتیں[3] بلکہ فجر اور عصر کے بعد طواف کرنے والے کو یہ چاہئے کہ وہ طواف کرتا رہے اور آخر میں تمام طوافوں کی رکعات طلوع یا غروب کے بعد ایک ساتھ ادا کرے۔

احناف کے دلائل | حنفیہ کا پہلا استدلال احادیث النہی بعد الفجر وبعد العصر سے ہے جو معنیً متواتر ہیں اور مطلق ہیں[4]۔

ؔ مثلاً دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص۴۸۹) کتاب الانبیاء، باب قول اللہ عزوجل وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا۔ "حدثنا احمد بن محمد المکی قال سمعت ابراهیم بن سعد" ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ھذا)

[1] الحدیث أخرجه أبوداؤد فی سننه (ج ۱ ص۲۶۶) کتاب المناسك، باب الطواف بعد العصر والنسائی (ج ۲ ص۳۵) کتاب مناسك الحج، إباحة الطواف فی كل الأوقات ـ وابن ماجه (ص۸۹) أبواب إقامة الصلوات والسنة فیها، باب ماجاء فی الرخصة فی الصلاة بمكة فی كل وقت ۱۲ مرتب

[2] عطاءؒ، طاوسؒ، قاسمؒ، عروۃ بن الزبیرؒ اور امام اسحٰقؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ (عمدۃ القاری ج ۹ ص۲۷۰) باب الطواف بعد الصبح والعصر ۱۲ م

[3] حضرت سعید بن جبیرؒ، حسن بصریؒ، مجاھدؒ، سفیانِ ثوریؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ عمدہ (ج ۹ ص۲۷۰) ۱۲ م

[4] ان روایات کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص۸۲ و ۸۳) کتاب مواقیت الصلوٰۃ، باب الصلوٰۃ بعد الفجر حتی ترتفع الشمس وباب لا تتحری الصلاة قبل غروب الشمس وباب من لم یکره الصلاة إلا بعد العصر والفجر۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۱۸۱) باب من رخص فیهما اذا کانت الشمس مرتفعة ـ سنن نسائیؒ (ج ۱ ص۶۸) النهی عن الصلاة بعد الصبح، والنهی عن الصلاة بعد العصر۔ سنن ابن ماجہ (ص۸۹) باب النهی عن الصلاة بعد الفجر وبعد العصر ۱۲ مرتب

دوسرا استدلال حضرت عمرؓ کے اثر سے ہے "عن حمید بن عبدالرحمٰن بن عوف أن عبدالرحمٰن بن عبد القاری أخبرہ أنہ طاف بالبیت مع عمر بن الخطاب بعد صلاۃ الصبح، فلما قضی عمر طوافہ نظر فلم یر الشمس، فرکب حتی أناخ بذی طوی، فصلی رکعتین[1]

تیسرا استدلال مسند احمد میں حضرت جابرؓ کی روایت سے ہے جو سند صحیح کے ساتھ مروی ہے "لم نکن نطوف بعد صلوٰۃ الصبح حتی تطلع الشمس ولا بعد العصر حتی تغرب[2]"۔

چوتھا استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عائشہؓ کے اثر سے ہے" أنہا قالت: إذا أردت الطواف بالبیت بعد صلوٰۃ الفجر أو العصر فطف وأخّر الصلاۃ حتی تغیب الشمس أو حتی تطلع فصلّ لکل أسبوع رکعتین[3]

---

[1] اللفظ للموطا (ص۳۸۵) کتاب الحج، الصلاۃ بعد الصبح والعصر فی الطواف، وأخرجہ البخاری فی صحیحہ تعلیقاً (ج ۱ ص۲۲۰) باب الطواف بعد الصبح والعصر، والترمذی أیضاً فی الباب تعلیقاً

حافظؒ فرماتے ہیں: وقد رویناہ بعلو فی أمالی ابن مندہ من طریق سفیان ولفظہ "ان عمر طاف بعد الصبح سبعاً ثم خرج إلی المدینۃ فلما کانت بذی طوی وطلعت الشمس صلی رکعتین" فتح الباری (ج ۳ ص۳۹۱) باب الطواف بعد الصبح والعصر ۱۲ م

[2] اس روایت کے بارے میں علامہ عینی فرماتے ہیں "وروی أحمد فی مسندہ بسند صحیح من حدیث ابی الزبیر عن جابر" عمدہ (ج ۹ ص۲۷۲) باب الطواف بعد الصبح والعصر اور حافظؒ فرماتے ہیں: وروی أحمد بإسناد حسن عن أبی الزبیر عن جابر" فتح الباری (ج ۳ ص۳۹۱)۔ علامہ ہیثمیؒ اس روایت کو مکمل ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "رواہ احمد وفیہ ابن لہیعۃ وفیہ کلام وقد حسنوا حدیثہ" مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۴۵) باب اوقات الطواف ۱۲ مرتب

[3] مصنف ابن ابی شیبہ کا الدار السلفیہ بمبئی ہند کا جو نسخہ احقر کے پاس موجود ہے، اس میں یہ روایت احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی، قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ چھپے نسخہ مصنف ابن ابی شیبہ کے چند ابواب طبع ہونے سے رہ گئے ہیں، اس لئے کہ کتاب الحج اس کی چوتھی جلد میں ہے جو "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، فی قولہ تعالیٰ: فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ" سے شروع ہو رہی ہے، جبکہ تیسری جلد کے آخر میں لکھا ہوا ہے "تم الجزء الثالث من الکتاب للمصنف والحمد للہ وحدہ ویتلوہ کتاب الحج أولہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ما قالوا فی ثواب الحج"۔

البتہ حافظؒ نے ابن ابی شیبہ ہی کے حوالہ سے "عن محمد بن فضیل عن عبد الملک عن عطاء عن عائشۃ" کے طریق سے یہ روایت نقل کی ہے اور آگے فرماتے ہیں "وھذا إسناد حسن، فتح الباری (ج ۳ ص۳۹۲) باب الطواف بعد الصبح والعصر۔ علامہ عینی نے بھی ابن ابی شیبہ ہی کے حوالہ سے اسی طریق سے یہ روایت ذکر کی ہے اور اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔ عمدہ (ج ۹ ص۲۷۲ و۲۷۳) مرتب عفی عنہ

پانچواں استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابو سعید خدریؓ کے اثر سے ہے "أنه طاف بعد الصبح فلما فرغ جلس حتی طلعت الشمس[1]۔"

چھٹا استدلال صحیح بخاری[2] میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت سے ہے "أن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال وهو بمكة وأراد الخروج ولم تكن أم سلمة طافت بالبيت وأرادت الخروج، فقال لها رسول الله صلی الله علیه وسلم: إذا أقيمت الصلوٰة للصبح فطوفی علی بعيرك والناس يصلون، ففعلت ذلك ولم تصل حتی خرجت" یہاں حضرت ام سلمہؓ کا طواف کی رکعتین حرم میں نہ پڑھنا بجز اس کے کہ کسی وجہ سے نہیں ہو سکتا کہ فجر کے بعد ان کا پڑھنا درست نہ تھا ورنہ وہ حرم کی فضیلت نہ چھوڑتیں۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں "أية ساعة" سے ساعاتِ غیر مکروہہ مراد ہیں اور اس فرمان کا مقصد بنو عبد مناف کو یہ ہدایت کرنا ہے کہ وہ آنے جانے والوں کے لئے حرم کا راستہ ہر وقت کھلا رکھیں، دراصل بنو عبد مناف کے مکانات بیت اللہ شریف اور حرم کا احاطہ کئے ہوئے تھے جب یہ دروازے بند کر لیتے تو کوئی آدمی حرم تک نہ پہنچ سکتا، اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ طواف و نماز پر پابندی عائد نہ کریں، اس کا یہ مقصد ہرگز نہیں کہ حرم شریف میں نماز پڑھنے والے کے لئے کوئی وقت مکروہ نہیں[3]۔

حدیثِ باب کا صحیح مفہوم اور زیرِ بحث مسئلہ کی تفصیل کتاب الصلوٰۃ میں بھی گذر چکی ہے[4]۔

باب ماجاء فی كراهية الطواف عُريانا

عن[5] زيد بن أثيع قال: سألت عليا بأي شيء بعثت؟ قال: بأربع، لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة ولا يطوف بالبيت عريان" نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سنہ

[1] علامہ عینیؒ نے یہ روایت سنن سعید بن منصور اور مصنف ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے نقل کی ہے۔ عمدہ (ج ۹ ص ۲۰۲) باب الطواف بعد الصبح والعصر ۱۲ مرتب

[2] (ج ۱ ص ۲۲۰) باب من صلی رکعتی الطواف خارجا من المسجد ۱۲ م

[3] دیکھئے "الکوکب الدری" (ج ۱ ص ۲۸۳) ۱۲ م

[4] دیکھئے درس ترمذی (ج ۱ ص ۴۲۳ تا ص ۴۲۵) باب ماجاء فی كراهية الصلوٰة بعد العصر وبعد الفجر ۱۲ م

[5] الحديث لم يخرجه من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقی سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۲۲) ۱۲ مرتب

کے حج میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کو مکہ مکرمہ بھیجا تھا تاکہ وہ میدانِ عرفات اور منیٰ میں جہاں تمام قبائلِ عرب کا اجتماع ہوتا تھا سورۂ برا رت میں نازل شدہ احکام کا اعلان کردیں، بعد میں آپ نے اسی سلسلہ میں حضرت علیؓ کو بھی بھیجا تھا[۱]

زید بن اُثیع نے حضرت علیؓ سے یہی پوچھا تھا کہ آپ کو کن احکامات کی تعلیم دے کر بھیجا گیا؟ حضرت علیؓ نے اس کے جواب میں چار احکام ذکر کئے جن میں سے ایک "ولا یطوف بالبیت عریان" ہے" روایت کا یہی حصہ ترجمۃ الباب سے مطابقت رکھتا ہے

مشرکین کا طریقہ یہ تھا کہ وہ ننگے ہوکر بیت اللہ کا طواف کرتے تھے اور اپنے اس شنیع فعل کی یہ حکمت بیان کرتے تھے کہ جن کپڑوں میں ہم نے گناہ کئے ہیں انہی کپڑوں میں بیت اللہ کا طواف کرنا بے ادبی ہے[۲]۔ حدیثِ باب میں اسی سے روکا جارہا ہے کہ عریاناً طواف کرنے کی اجازت نہیں، باری تعالیٰ نے بھی "وَإِذَا فَعَلُوْا فَاحِشَةً الخ[۳]" سے اس کی قباحت بیان فرمائی ہے اور آگے "يٰبَنِيْٓ اٰدَمَ خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ[۴]" سے ستر پوشی کو ضروری قرار دیا ہے۔

چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طواف میں سترِ عورت شرط ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے[۵] اگر اس نے کشفِ عورت کے ساتھ طواف کیا تو اس پر اعادہ واجب ہے۔ اور اعادہ نہ کرنے کی صورت میں دم دینا ضروری ہوگا، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے[۶]۔

---

[۱] دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص۲۶۵) باب لا یطوف بالبیت عریان ولا یحج مشرک ۱۲ م

[۲] تفصیل کیلئے دیکھئے معارف القرآن (ج ۳ ص۵۳۷ تا ۵۳۰) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ "وَإِذَا فَعَلُوْا فَاحِشَةً الخ" (سورۂ اعراف آیت ۲۸) ۱۲ مرتب

[۳] سورۂ اعراف آیت ۲۸ پ ۸ - ۱۲ م

[۴] سورہ اعراف آیت ۳۱ پ ۸ - ۱۲ م

[۵] علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۶ ص۴۰۳ و ۴۰۴) میں فرماتے ہیں:

" قال شیخنا رحمہ اللہ: فإن قیل: إن ستر العورۃ فرض فی نفسہ، فکیف یکون واجباً للحج؟ قلت: لا منافاۃ بینہما، فإنہ قد یکون الشیئ فرضاً فی نفسہ وواجباً لغیرہ اھ. یعنی انہ اجتمع ھنا الأمران: فرض وواجب، فمن طاف عریاناً ارتکب کبیرتین: ترک الفرض وترک الواجب" ۱۲ مرتب

[۶] مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۳ ص۳۷۷) باب ذکر الحج، ودخول مکۃ، مسألۃ: قال: ویکون طاہراً فی ثیاب طاہرۃ - نیز دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص۲۶۶) باب لا یطوف بالبیت عریان ۱۲ مرتب

باب ماجاء فى الصلاة فى الكعبة

عن بلال [1] : أن النبي صلى الله عليه وسلم صلّى فى جوف الكعبة . قال ابن عباس لم يصلّ و لكنه كبّر " یہ فتح مکہ کا واقعہ ہے [2] نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کعبہ میں نماز پڑھنے کے بارے میں روایات متعارض ہیں، حضرت بلال کی حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے داخل ہونے کے بعد وہاں نماز بھی پڑھی جبکہ حضرت عبداللہ بن عباس اور فضل بن عباس کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے وہاں نماز نہیں پڑھی بلکہ صرف تکبیر کہی ہے [3]

جمہور نے حضرت بلال کی روایت کو ترجیح دی ہے، اول تو اس لئے کہ حضرت بلال کی روایت مثبت ہے اور حضرت ابن عباس کی روایت نافی، والمثبت مقدم علی النافی۔

دوسرے حضرت بلال کعبہ میں داخل ہوتے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے جبکہ حضرت ابن عباس ساتھ نہیں تھے، اس لئے کہ کعبہ میں داخل ہوتے وقت آپ کے ساتھ کل تین صحابی تھے۔ ایک حضرت بلال، دوسرے حضرت اسامہ بن زید اور تیسرے حضرت عثمان بن طلحہ، حضرت ابن عباس ساتھ نہ تھے [4]

---

[1] الحديث لم يخرجه من اصحاب الكتب الستة سوى الترمذى - قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقى -
سنن ترمذى (ج ۳ ص ۲۲۳) ۱۲ م

[2] جیسا کہ مسلم میں حضرت ابن عمر کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۴۲۸) باب استحباب دخول الكعبة
وقال البيهقى : وهذا الدخول فى حجتہ، وذكر ابن حبان دخوله صلى الله عليه وسلم البيت مرتين فى الفتح و فى حجة الوداع، معارف السنن (ج ۶ ص ۳۰۲ و ص ۳۰۶) ۱۲ مرتب

[3] بخاری میں حضرت ابن عباس کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں " فدخل البيت فكبر فى نواحيه ولم يصل فيه " (ج ۱ ص ۲۱۸) كتاب المناسك، باب من كبر فى نواحى الكعبة
اور حضرت فضل بن عباس کی روایت مسند احمد اور معجم طبرانی کبیر میں مروی ہے : " ان النبى صلى الله عليه وسلم قام فى الكعبة فسبح وكبر ودعا واستغفر ولم يركع ولم يسجد " (قال الهيثمى) " رواه احمد والطبرانى فى الكبير بنحوه ورجاله رجال الصحيح " مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۹۳) باب الصلوة فى الكعبة ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ بخاری میں حضرت ابن عمر سے مروی ہے " قال : دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم البيت هو وأسامة ابن زيد وبلال وعثمان بن طلحة " الخ (ج ۱ ص ۲۱۷) كتاب المناسك، باب اغلاق البيت ويصلى فى أى نواحى البيت شاء ۱۲ مرتب

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ صحیح مسلم[1] کی روایت میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں "أخبرني أسامة بن زيد أن النبي صلى الله عليه وسلم لما دخل البيت دعا في نواحيه كلها ولم يصل فيه حتى خرج" اور حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ آپ کے ساتھ تھے،

اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ کعبہ میں داخل ہونے کے بعد یہ حضرات علیحدہ علیحدہ ہو گئے تھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک ناحیہ میں تھے اور حضرت بلال رضی اللہ عنہ آپ کے قریب، جبکہ حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ اور حضرت عثمان ابن طلحہ رضی اللہ عنہ دوسرے نواحی میں تھے اور کعبہ کا دروازہ چونکہ بند کر دیا گیا تھا[2]، اس لئے اندھیرا سخت تھا اور بیچ میں ستون بھی حائل تھے اس لئے حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ آپ کو نماز پڑھتے ہوئے نہ دیکھ سکے، بالخصوص جبکہ آپ نے صرف دو رکعتیں پڑھی تھیں[3]۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مسند ابو داؤد طیالسی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کعبہ کی اندرونی دیواروں پر تصویریں بنی ہوئی دیکھیں تو ان کو مٹانے کے لئے

---

[1] (ج ۱ ص ۴۲۹) باب استحباب دخول الكعبة للحاج وغيره والصلوٰة فيها ۱۲ م

[2] چنانچہ صحیحین میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "فأغلقوا عليهم الباب" صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۱۱) باب إغلاق البيت، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۲۸) باب استحباب دخول الكعبة ۱۲ مرتب

[3] عن عثمان بن طلحة أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى في البيت ركعتين"..... رواه احمد والطبراني في الكبير ورجال احمد رجال الصحيح - مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۹۲) باب ثالث في الصلاة في الكعبة

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "وأما نفي أسامة فسببه أنهم لما دخلوا الكعبة أغلقوا الباب واشتغلوا بالدعاء، فرأى أسامة النبي صلى الله عليه وسلم يدعو، ثم اشتغل أسامة بالدعاء في ناحية من نواحي البيت، والنبي صلى الله عليه وسلم في ناحية أخرى وبلال قريب منه ثم صلى النبي صلى الله عليه وسلم، فرآه بلال لقربه ولم يره أسامة لبعده واشتغاله بالدعاء، وكانت صلاة خفيفة فلم يرها أسامة لإغلاق الباب مع بعده واشتغاله بالدعاء، وجاز له نفيها عملاً بظنه وأما بلال فحققها فأخبر بها. والله اعلم - شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۲۸) باب استحباب دخول الكعبة۔

وزاد الحافظ في الفتح (ج ۳ ص ۳۷۵، باب من كبر في نواحي الكعبة): ولأن بإغلاق الباب تكون الظلمة مع احتمال أن يحجبه عنه بعض الأعمدة، فنفاها عملاً بظنه ۱۲ مرتب عفي عنه

حضرت اسامہ بن زیدؓ کو پانی لانے کا حکم دیا لہٰذا یہ عین ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت نماز پڑھی ہو جبکہ حضرت اسامہ پانی لینے کے لئے گئے ہوئے ہوں اس لئے انہیں آنحضرت صلی اللہ کے نماز پڑھنے کا علم نہ ہو سکا ہو۔[1]

حضرت بلالؓ کی روایت کی ایک وجہ ترجیح یہ بھی ہے کہ وہ نہ صرف بیت اللہ میں آپؐ کے قریب تھے بلکہ جب حضرت ابن عمرؓ نے ان سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں پوچھا "ما صنع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟" تو انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز پڑھنے کی پوری کیفیت بیان فرمادی کہ "جعل عمودین عن یسارہ وعموداً عن یمینہ وثلاثۃ أعمدۃ ورائہ، وکان البیت یومئذ علی ستۃ أعمدۃ ثم صلی"[2]

---

[1] حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

وقال المحب الطبری: یحتمل ان یکون أسامۃ غاب عنہ بعد دخولہ لحاجۃ، فلم یشہد صلوٰتہ انتہی ویشہد لہ ما رواہ أبوداؤد الطیالسی فی مسندہ عن ابن أبی ذئب عن عبدالرحمٰن بن مہران عن عمیر مولی ابن عباس عن اسامۃ قال: دخلتُ علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الکعبۃ فرأی صوراً فدعا بدلو من ماء فأتیتہ بہ فضرب بہ الصور، فہذا الاسناد جیّد، قال القرطبی: فلعلہ استصحب النفی لسرعۃ عودہ انتہی" فتح الباری (ج ۳ ص۳۷۵) باب من کبّر فی نواحی الکعبۃ

لیکن اس دوسرے جواب پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت فضل بن عباسؓ بھی "عدم صلوٰۃ" کے راوی ہیں اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیت اللہ شریف میں داخل ہوتے وقت وہ بھی آپؐ کے ساتھ تھے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "أن الفضل بن عباس أخبرہ أنہ دخل مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم وان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یصل فی الکعبۃ ولکنہ لما خرج فنزل رکع رکعتین عند باب البیت، رواہ احمد وروی الطبرانی معناہ فی الکبیر، ورجال احمد رجال الصحیح۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۹۲) باب الصلوٰۃ فی الکعبۃ

معلوم ہوا کہ حضرت ابن عباسؓ "عدم صلوٰۃ" کی روایت حضرت اسامہ بن زیدؓ سے بھی نقل کرتے ہیں اور حضرت فضل بن عباسؓ سے بھی، حضرت اسامہ بن زیدؓ کے بارے میں تو یہ کہنا درست ہوسکتا ہے کہ جس وقت وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کام سے باہر گئے اسی وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکعتیں ادا فرمائیں لیکن حضرت فضل بن عباسؓ تو بظاہر اندر ہی رہے ہوں گے۔ ان کے بارے میں صرف پہلا جواب درست ہو سکتا ہے ۱۲ مرتب

[2] صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۲۸) باب استحباب دخول الکعبۃ۔ اور بخاری کی روایت میں یہ الفاظ ہیں "جعل عموداً عن یسارہ وعموداً عن یمینہ وثلٰثۃ اعمدۃ ورائہ" الخ (ج ۱ ص۷۲) کتاب الصلوٰۃ، باب الصلوٰۃ بین السواری فی غیر جماعۃ ۱۲ مرتب

زرقانی اور حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے میں روایات کو تعددِ واقعات پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے، دارقطنی کی ایک ضعیف روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔[1]

اسی بناء پر علماء کا اتفاق ہے کہ کعبہ میں نماز پڑھنا جائز اور درست ہے البتہ حضرت ابن عباسؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ صلاۃ فی الکعبہ کو علی الاطلاق ناجائز کہتے تھے، کیونکہ وہاں پورے کعبہ کا

---

[1] قال الشیخ البنوری رحمہ اللہ :

"قال شیخنا رحمہ اللہ : وکان من الممکن ان یوفق بین روایتی الإثبات والنفی بالحمل علی تعدد الواقعتین، ولکن المحدثین لم یتوجھوا إلیہ ومالوا إلی الترجیح

قال الراقم : ولکن قال الزرقانی : أو أنہ دخل البیت مرتین، صلی فی أحدھما ولم یصل فی الآخر قالہ المھلب ثم ذکر الزرقانی بعد بحث : فلا یمتنع أنہ دخل عام الفتح مرتین، ویکون المراد بالوحدۃ التی فی خبر ابن عیینۃ وحدۃ السفر لا الدخول، وعند الدارقطنی من طریق ضعیفۃ ما یشھد لھذا الجمع اھ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۰۷ و ۳۰۸)

سنن دارقطنی میں روایت اس طرح ہے :

"حدثنا الحسین بن اسماعیل ثنا عیسی بن أبی حرب الصفار ثنا یحیی بن أبی بکیر عن عبد الغفار بن القاسم، حدثنی حبیب بن أبی ثابت حدثنی سعید بن جبیر عن ابن عباس قال : دخل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم البیت، فصلی بین الساریتین رکعتین، ثم خرج فصلی بین الباب والحجر رکعتین، ثم قال : ھذہ القبلۃ، ثم دخل مرۃ أخری فقام فیہ یدعو ثم خرج ولم یصل "۔

صاحب "التعلیق المغنی" اس کے تحت لکھتے ہیں : "قال البیھقی : ھذہ الروایۃ إن صحت ففیہ دلالۃ علی أنہ علیہ السلام دخل البیت مرتین فصلی مرۃ وترک مرۃ إلا أن فی ثبوت الحدیث نظرا "

سنن الدارقطنی مع التعلیق المغنی (ج ۲ ص ۵۱) کتاب الصلوٰۃ، باب صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الکعبۃ رقم ۳

مذکورہ روایت حضرت ابن عباس کی تھی سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۵۱، رقم ۱) ہی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی ایک روایت مروی ہے جس سے تعددِ واقعات کا پتہ چلتا ہے :

"حدثنا عبد اللہ بن محمد بن عبد العزیز ثنا وھب بن بقیۃ ثنا خالد، عن ابن أبی لیلی عن عکرمۃ بن خالد عن یحیی بن جعدۃ عن عبد اللہ بن عمر قال : دخل النبی صلی اللہ علیہ وسلم البیت ثم خرج وبلال خلفہ، فقلت لبلال : ھل صلی ؟ قال : لا، قال : فلما کان الغد دخل فسألت بلالا ھل صلی ؟ قال : نعم، صلی رکعتین، استقبل الجزعۃ وجعل الساریۃ عن یمینہ"

اس روایت کی سند بھی حسن ہے چنانچہ صاحب "التعلیق المغنی" اس کے تحت لکھتے ہیں : "قال السھیلی فی الروض الأنف : سندہ حسن " اگر علامہ سہیلیؒ کے قول کے مطابق اس روایت کو صحیح مانا جائے تو تعددِ واقعات والی صورت تقریباً متعین ہوجاتی ہے۔

واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

استقبال نہیں ہوسکتا بلکہ بعض کعبہ کا استدبار لازم آتا ہے[1]۔

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جمیع کعبہ کا استقبال شرط نہیں بلکہ بعض کا استقبال کافی ہے، حضرت بلال کی حدیثِ باب اور "وجُعلت لی الارض مسجداً وطہوراً"[2] سے جمہور کے موقف کی تائید ہوتی ہے۔

پھر جمہور کے نزدیک کعبہ میں فرائض ونوافل دونوں جائز ہیں۔ البتہ امام مالک فرماتے ہیں کہ نوافل جائز ہیں اور فرائض مکروہ ہیں[3]۔ اس لئے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی ثابت ہے کہ آپ نے داخلِ کعبہ میں صرف نوافل ادا فرمائے تھے۔

جواب یہ ہے کہ صلوٰۃ فی الکعبہ میں وجہ اشکال صرف یہ بات ہوسکتی تھی کہ اس میں بعض کعبہ کا استدبار ہوتا ہے لیکن آپ نے اپنے عمل سے یہ بتادیا کہ یہ چیز جوازِ صلوٰۃ کے منافی نہیں ہے لہٰذا اب نماز میں کوئی اشکال نہ رہا، اور مطلقِ صلوٰۃ کے ثابت ہونے کے بعد فرائض کے عدمِ جواز پر کوئی دلیل ہونی چاہئے جو مفقود ہے، لہٰذا فرائض ونوافل میں کوئی تفریق نہیں کی جاسکتی۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی کسر الکعبۃ

"لولا أن قومك حديث عهد بالجاهلية لهدمت الكعبة وجعلت لها بابين"[4]

---

[1] وقال به بعض المالكية والظاهرية والطبري - فتح الباری (ج ۳ ص۳۴۲) باب إغلاق البيت ويصلي في أيّ نواحي البيت شاء ۱۲ م

[2] في رواية جابر بن عبد الله، صحيح بخاری (ج ۱ ص۴۸) كتاب التيمم، قبيل باب إذا لم يجد ماءً ولا تراباً ۱۲ م

[3] كما بيّن الترمذي في الباب، وقال الحافظ: "وقال المازري: المشهور في المذهب منع صلاة الفرض داخلها ووجوب الإعادة، وعن ابن عبد الحكم الإجزاء، وصحّحه ابن عبد البر وابن العربي، وعن ابن حبيب يعيد أبدًا، وعن أصبغ إن كان متعمدًا، وأطلق الترمذي عن مالك جواز النوافل، وقيّده بعض أصحابه بغير الرواتب وما تشرع فيه الجماعة، وفي شرح العمدة لابن دقيق العيد: كره مالك الفرض أو منعه، فكأنه أشار إلى اختلاف النقل عنه في ذلك" فتح الباری (ج ۳ ص۳۴۲) باب إغلاق البيت و يصلي في أيّ نواحي البيت شاء ۱۲ مرتب

[4] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص۲۱۵) كتاب المناسك، باب فضل مكة وبنيانها- ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص۴۲۹ و۴۳۰) كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها ۱۲ مرتب

بیت اللہ شریف کی تعمیر کے تاریخی ادوار

کعبۂ مشرفہ کی تعمیر دس مرتبہ ہوئی۔

① سب سے پہلی تعمیر ملائکہ نے تخلیقِ آدم سے دو ہزار سال پہلے کی تھی، اور اس کا مقصد بیتِ معمور کی محاذات میں زمین پر ایک عبادت گاہ تعمیر کرنا تھا

② دوسری مرتبہ اِسے حضرت آدم علیہ السلام نے تعمیر کیا۔

③ تیسری مرتبہ اسے حضرت آدم علیہ السلام کے بعض صاحبزادوں نے تعمیر کیا، یہ تعمیر طوفانِ نوح کے وقت تک برقرار رہی، اور طوفان کے وقت اُٹھالی گئی یا طوفان سے ختم ہو کر مٹ گئی۔

④ چوتھی بار اِسے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تعمیر کیا بعض حضرات نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو کعبہ کا بانیٔ اوّل قرار دیا ہے[1] لیکن راجح یہی ہے کہ وہ بانیٔ اول نہیں ہیں، قرآن کریم کا اندازِ بیان بھی اسی کی تاکید کرتا ہے اس لئے کہ ارشاد ہے "وَاِذْ یَرْفَعُ اِبْرٰھٖمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَیْتِ وَاِسْمٰعِیْلُ[2]" اس میں "رفع القواعد" کا ذکر ہے تاسیس کا نہیں، معلوم ہوا کہ کعبہ کی بنیادیں پہلے سے موجود تھیں، حضرت ابراہیم علیہ السلام نے انہیں کو بلند کر کے بیت اللہ تعمیر کیا تھا

⑤ پانچویں مرتبہ اسے عمالقہ نے تعمیر کیا۔

⑥ چھٹی مرتبہ اِسے بنوجرہم نے تعمیر کیا۔

⑦ ساتویں تعمیر قصی بن کلاب نے کی۔

⑧ آٹھویں مرتبہ قریش نے اجتماعی چندے سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کے بعد اور بعثت سے پہلے کعبہ کی تعمیر کی۔ اس تعمیر میں حجرِ اسود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دستِ مبارک سے رکھا، اب تک کعبہ کے دو دروازے چلے آتے تھے، ایک مشرق میں اور ایک مغرب میں، لیکن قریش نے چونکہ حلال کمائی سے تعمیر کا اہتمام کیا تھا اور یہ کمائی کم پڑ گئی تھی اس لئے کعبہ کا کچھ حصہ تعمیر میں آنے سے رہ گیا جسے حطیم کعبہ کہتے ہیں، نیز کعبہ کے دو دروازے تھے قریش نے صرف ایک دروازہ باقی رکھا[3]

---

[1] حافظ ابن کثیرؒ کا میلان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج ۳ ص۲۱۶) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ وَاِذْ بَوَّاْنَا لِاِبْرٰھِیْمَ مَکَانَ الْبَیْتِ الآیہ، سورہ حج، نیز دیکھئے (ج ۱ ص۱۷۶ و ص۱۷۷) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ وَعَھِدْنَآ اِلٰٓی اِبْرٰھٖمَ وَاِسْمٰعِیْلَ الآیۃ (سورہ بقرہ) ۱۲ مرتب

[2] سورۂ بقرہ آیت ۱۲۷ پ ۱ - ۱۲م

[3] نیز مشرقی اور مغربی جانب سے بھی اس کی چوڑائی کسی قدر کم کردی اور اس کے دروازے کو بھی اونچا کردیا تاکہ جس کو چاہیں داخل کریں اور جس کو چاہیں روک دیں، اس طرح قریش کی تعمیر میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی تعمیر کے مقابلہ میں تقریباً چار تغیرات واقع ہوگئے کما بینا۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص۱۳۲ و ۱۳۳) ۱۲ مرتب

حدیثِ باب کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت اللہ کو بناءِ ابراہیمی کے مطابق تعمیر کرنے کا ارادہ فرمایا تھا، لیکن اس خیال سے ارادہ ترک فرما دیا کہ زمانۂ جاہلیت کو ابھی زیادہ عرصہ نہیں گذرا، اور قریش کے لوگ ابھی نئے نئے مسلمان ہوئے ہیں، ایسا نہ ہو کہ اس پر کوئی خلفشار پیدا کردیں اور کہنے لگیں کہ کعبہ کو اس کی آبائی بنیادوں سے گرایا جارہا ہے۔ اس طرح یہ بات فتنہ کی صورت میں عرب میں پھیل جائے۔

(۹) نویں مرتبہ حضرت عبداللہ بن الزبیر نے اپنے عہدِ خلافت میں کعبہ کو از سرِ نو تعمیر کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش کے پیشِ نظر اُسے بناءِ ابراہیمی پر تعمیر فرمایا۔

(۱۰) دسویں بار اُسے حجاج بن یوسف نے تعمیر کیا اور حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ کے کیے ہوئے اضافے کو چھوڑ کر پھر اُسے قریش کی بنیادوں پر کعبہ کو تعمیر کیا، چنانچہ پھر حطیم باہر رہ گئی اور کعبہ کا دروازہ ایک ہوگیا[۱]۔

اس کے بعد ہارون رشید نے گیارہویں مرتبہ اس کو بناءِ ابراہیمی کے مطابق تعمیر کرنے کا ارادہ کیا لیکن امام مالکؒ نے ان کو روک دیا اور فرمایا کہ اگر آپ نے ایسا کیا تو مجھے اندیشہ ہے کہ کعبہ کی تعمیر اور انہدام بازیچۂ سلاطین بن کر رہ جائے۔ ہارون رشید نے امام مالکؒ کا مشورہ قبول کیا اور تعمیر کا ارادہ ترک کردیا[۲]۔ اس وقت سے اب تک کعبۂ مکرمہ حجاج بن یوسف ہی کی تعمیر پر چلا آرہا ہے، مرمتیں تو اگرچہ بارہا ہوتی رہی ہیں، لیکن بناء وہی ہے[۳]۔

---

[۱] کعبۂ مشرفہ کی تعمیر کے تاریخی ادوار کی مذکورہ تفصیل کسی قدر کمی اور زیادتی کے ساتھ معارف السنن ج ۶ ص۱۳۳ تا ص۱۵۱ سے ماخوذ ہے، وراجعہ للتفصیل ۱۲ مرتب

[۲] چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں: "حکی ابن عبد البر وتبعہ عیاض وغیرہ عن الرشید أو المہدی أو المنصور أنہ أراد أن یعید الکعبۃ علی ما فعلہ ابن الزبیر، فناشدہ مالک فی ذلک، وقال: أخشی أن یصیر ملعبۃ للملوک، فترکہ" فتح الباری (ج ۳ ص۳۵۴) باب فضل مکۃ وبنیانہا ۱۲ مرتب

[۳] اس تشریح کے مطابق دسویں مرتبہ کی تعمیرِ بیت اللہ کی آخری تعمیر ثابت ہوئی اور گیارہویں مرتبہ تعمیر کی نوبت نہ آئی۔

ان دس مرتبہ کی تعمیرات کو ایک شاعر نے چند اشعار میں بیان کیا ہے ؎

بنی بیت رب العرش عشر فخذھم ۔۔۔ ملائکۃ اللہ الکرام وآدم
فشیث وابراھیم ثم عمالق ۔۔۔ قصی قریش قبل ھذین جرھم
وعبد الالہ بن الزبیر بنی کذا ۔۔۔ بناء لحجاج وھذا متمم

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بہرحال حدیثِ باب سے فقہاء نے یہ اصول مستنبط کیا ہے کہ اگر کسی مستحب کام کے کرنے سے کسی فتنہ کا اندیشہ ہو اور مسلمانوں میں افتراق کا خطرہ ہو تو اس مستحب کام کو ترک کر دینا چاہئے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الصلاۃ فی الحِجر

"عن علقمۃ بن أبی علقمۃ عن أبیہ" ترمذی کے اکثر نسخوں میں سند اسی طرح ہے[۱] جبکہ نسائی[۲] کی روایت میں سند اس طرح ہے: "حدثنی علقمۃ بن أبی علقمۃ عن أمہ عن أبیہ" اور ابوداؤد[۳] میں سند اس طرح ہے "عن علقمۃ عن أمہ" یہی سند درست ہے اس لئے کہ علقمہ اکثر اپنی والدہ ہی سے روایت کرتے ہیں جن کا نام مرجانہ[۴] ہے، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ نسائی اور ترمذی کے نسخوں میں تصحیف ہوئی ہے[۵]۔

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

معارف السنن (ج ۶ ص ۲۱۵) بحوالہ تفسیر جصّ. ۱۰۳۹ھ میں سیلاب سے بیت اللہ شریف کو بہت نقصان پہنچا اور بیت اللہ شریف تقریباً منہدم ہوگیا اور سلطان مراد خان عثمانی نے اسے دوبارہ تعمیر کیا۔ یہ تعمیر ۱۰۴۰ھ میں مکمل ہوئی۔ راجح یہی ہے کہ یہ مستقل تعمیر تھی اس طرح بیت اللہ شریف کی تعمیرات کا عدد گیارہ ہو جاتا ہے اور آخری تعمیر سلطان مراد بن سلطان احمد عثمانی کی قرار پاتی ہے۔

محمد علی بن علان نے تین ابیات میں ان گیارہ تعمیرات کا ذکر کیا ہے

بنی الکعبۃ أملاک، آدم، ولدہ ... شیث، فإبراھیم، ثم العمالقۃ

وجرھم، قصی، مع قریش، وتلوھم ... ھو ابن زبیر ثم حجاج لاحقہ

ومن بعد ھذا قد بنی البیت کلہ ... مراد بنی عثمان فشید رونقہ

اس آخری تعمیر سے متعلق مکمل تفصیل کے لئے دیکھئے حاشیہ اخبار مکہ (ج ۱ ص ۳۵۵ تا ۳۰۳)، نیز دیکھئے تاریخ مکۃ المکرمۃ (ج ۲ ص ۹۵ تا ۱۰۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ھذا)

[۱] جبکہ بعض نسخوں میں سند اس طرح ہے "عن علقمۃ بن أبی علقمۃ عن أمہ عن أبیہ" مثلاً سنن ترمذی طبع دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، بتحقیق الشیخ محمد فؤاد عبدالباقی، دیکھئے (ج ۳ ص ۲۲۵، رقم ۸۷۶) ۱۲ م

[۲] (ج ۲ ص ۳۴) کتاب مناسک الحج، الصلوٰۃ فی الحجر ۱۲ م

[۳] (ج ۱ ص ۲۷۷) باب الصلاۃ فی الکعبۃ ۱۲ م (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

عن عائشة قالت: كنت أحب أن أدخل البيت فأصلي فيه " اس کی تفصیل ازرقی کی "اخبار مکہ"[۵] میں حضرت سعید بن جبیرؒ کی روایت سے معلوم ہوتی ہے " أن عائشة سألت النبي صلى الله عليه وسلم أن يفتح لها الباب ليلاً، فجاء عثمان بن طلحة بالمفتاح إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله! إنها لم تفتح بليل قط، قال: فلا تفتحها، ثم قال لعائشة ان قومك لما بنوا البيت قصرت بهم النفقة، فتركوا بعض البيت في الحجر فادخلي الحجر فصلي فيه".

ہو سکتا ہے کہ حضرت عائشہؓ دن میں پردہ کی وجہ سے بیت اللہ شریف میں داخل نہ ہوئی ہوں پھر چونکہ بیت اللہ شریف کا دروازہ رات کو نہیں کھولا جاتا تھا اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو پسند نہ فرمایا کہ آپؐ کے اہل بیت کی وجہ سے بیت اللہ کے عام رواج میں کوئی خلل پڑے اور بیت اللہ شریف کے دربانوں کو اپنی عادت تبدیل کرنی پڑے، اس لئے آپؐ نے حضرت عائشہؓ کو حجر میں نماز پڑھنے کا حکم فرمایا۔

"فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي فأدخلني الحجر وقال: صلي في الحجر إن أردت دخول البيت فإنما هو قطعة من البيت، ولكن قومك استقصروه حين بنوا الكعبة فأخرجوه من البيت"

"حجر" (بکسر الحاء) بیت اللہ کی شمالی دیوار کے بعد چھ ذراع کی جگہ کو کہتے ہیں، بعض نے کہا کہ سات ذراع کی جگہ کو، اور اس کے بعد نصف دائرے کی صورت میں جو جگہ ہے اس کو حطیم کہتے ہیں

(حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

[۴] چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: " أما أمة فاسمها مرجانة، ذكرها ابن حبان في الثقات " عمدة القاري (ج۹ ص۲۱۷) باب فضل مكة وبنيانها ۱۲ مرتب

[۵] حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ نے تو ترمذی اور نسائی کی روایات بھی " عن أمه " کی سند سے ذکر کی ہیں، معلوم ہوا کہ ترمذی اور نسائی کے بھی بعض نسخوں میں ابوداؤد کے مطابق " عن أمه " کی سند سے روایت آئی ہے۔ دیکھئے فتح الباری (ج۳ ص۳۵۰) باب فضل مكة وبنيانها۔ وعمدة القاري (ج۹ ص۲۱۸) باب فضل مكة وبنيانها ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحۂ ھذا)

[۱] (ج۱ ص۳۱۵) الجلوس في الحجر وما جاء في ذلك ۱۲

کبھی حطیم نصف دائرہ اور حجر کے مجموعہ کو بھی کہا جاتا ہے[۱]، حجر ہی وہ جگہ ہے جہاں حضرت اسماعیل اور حضرت ہاجر علیہا السلام کی قبریں ہیں کما ہو المعروف[۲]، چنانچہ بعض تابعین مثلاً حضرت عمر بن عبد العزیزؒ وغیرہ کے آثار سے بھی اس کا پتہ چلتا ہے[۳]، اور خالد بن عبد الرحمٰن بن خالد بن سلمہ المخزومیؒ کہتے ہیں کہ وہ جگہ جہاں حضرت اسماعیلؑ کی قبر ہے میزاب اور حجر کے مغربی دروازہ کے درمیان ہے[۴]۔

پھر حطیم کو حطیم اس لئے کہا جاتا ہے "لأن الناس کانوا یحطمون هنالك بالأیمان[۵]"، یعنی لوگ وہاں قسموں کے لئے ہجوم کیا کرتے تھے جس کی وجہ سے اس کو "حطیم" کہا جانے لگا[۶]۔

"حجر" کے بیت اللہ کا حصہ ہونے پر جمہور کا اتفاق ہے اس لئے کہ یہ وہی حصہ ہے جسے قریش نے بناءِ کعبہ کے وقت چھوڑ دیا تھا، کما فی حدیث الباب، البتہ حطیم کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ بیت اللہ کا جزء ہے یا نہیں[۷]؟

---

[۱] یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص۲۱۲ و ۲۰۷) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[۲] چنانچہ علامہ ابن اثیرؒ حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کے بارے میں لکھتے ہیں: "ودفن عند قبر أمه هاجر بالحجر" الکامل فی التاریخ (ج ۱ ص۱۲۵) ذکر خبر ولد إسمٰعیل بن إبراهیم ۱۲ مرتب

[۳] چنانچہ حسان الانماطی کہتے ہیں: "قال: رأیت عمر بن عبد العزیز فی الحجر فسمعته یقول: شکا إسمٰعیل علیه السلام إلی ربه عزوجل حر مکة فأوحی الله تعالی إلیه أنی أفتح لك باباً من الجنة فی الحجر، یجری علیك منه الروح إلی یوم القیٰمة وفی ذلك الموضع توفی"۔

نیز صفوان بن عبد اللہ بن صفوان جمحی کہتے ہیں: "حفر ابن الزبیر الحجر فوجد فیه سفطا من حجارة خضر فسأل قریشاً عنه فلم یجد عند أحد منهم فیه علماً، قال: فأرسل إلی عبد الله بن صفوان فسأله فقال: هذا قبر إسماعیل علیه السلام فلا تحرکه، قال فترکه"۔

دونوں روایات کے لئے دیکھئے "أخبار مکة وما جاء فیها من الآثار" (ج ۱ ص۳۱۲) ذکر الحِجر۔

ان دونوں روایات سے حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کی قبر کے بارے میں پتہ چلتا ہے اور حضرت ہاجرہ علیہا السلام کی قبر کے بارے میں ہم پیچھے "الکامل لابن الاثیر" کا حوالہ ذکر کر چکے ہیں ۱۲ مرتب عفی عنہ۔

[۴] أخبار مکة (ج ۱ ص۳۱۲) ذکر الحِجر ۱۲ م

[۵] کذا ذکر الأزرقی عن ابن جریج فی أخبار مکة (ج ۲ ص۲۴) ما جاء فی الحطیم وأین موضعه) ولکنه ذکر عنه أن الحطیم ما بین الرکن والمقام وزمزم والحجر ۱۲ از استاذ محترم دام اقبالہم۔

[۶] حطیم کی وجہ تسمیہ سے متعلق مزید تحقیق کے لئے دیکھئے لسان العرب (ج ۱۲ ص۱۳۹ و ۱۴۰، مادۃ "حطم") ۱۲ م

[۷] تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص۲۱۵ و ۲۱۹) باب فضل مکة وبنیانها۔ واضح رہے کہ "حجر" کا اطلاق حطیم پر بھی ہوتا ہے ۱۲ م

بہرحال مصلی کا اس طریقہ سے نماز پڑھنا کہ صرف حجر کا استقبال ہو رہا ہو اور بیت اللہ کے کسی حصہ کا استقبال نہ ہو رہا ہو، درست نہیں اس لئے کہ استقبالِ قبلہ کی شرط دلائلِ قطعیہ سے ثابت ہے[1] جبکہ حجر کا بیت اللہ کا جزء ہونا اخبارِ آحاد[2] سے ثابت ہے جو ظنی ہیں۔ لہٰذا حجر کا بیت اللہ کا جزء ہونا قطعی نہ ہوا اس لئے صرف اس کی طرف رُخ کرکے نماز پڑھنے سے استقبالِ قبلہ کی شرط قطعی طور پر پوری نہ ہو سکے گی، اسی لئے نماز بھی درست نہ ہوگی۔[3] پھر جب حجر کا یہ حکم ہے تو صرف حطیم کی طرف رُخ کرکے نماز پڑھنے سے بطریقِ اولیٰ نماز نہ ہوگی۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی فضل الحجر الأسود والركن والمقام

عن[4] ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "نزل الحجر الأسود من الجنة وهو أشد بياضا من اللبن، فسودته خطايا بني آدم" اس کا ظاہری مفہوم یہ ہے

---

[1] چنانچہ علامہ عبدالحی لکھنوی لکھتے ہیں: "وإنما فرض استقبال القبلة لقوله تعالى «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ» (سورہ بقرہ آیت ۱۴۴ پ ۲ - م) قال بعض المفسرين: معنى الشطر الوسط، فمعناه فول وجهك وسط المسجد الحرام وهو الكعبة فإنها واقعة في وسط المسجد الحرام، وإليه مال القاضي البيضاوي، وأخرج ابن أبي حاتم عن رفيع قال: شطره تلقاءه بلسان الحبش، فالمراد بالمسجد الحرام هو الكعبة"

پھر آگے چل کر علامہ لکھنوی لکھتے ہیں: "وفي الباب أحاديث كثيرة أغنانا شهرتها عن ذكرها ههنا"

دیکھئے السعایہ فی کشف ما فی شرح الوقایہ (ج ۲ ص۱۶۵) باب شروط الصلاۃ، استقبال القبلۃ۔

نماز میں استقبالِ قبلہ کی شرط اجماع سے بھی ثابت ہے، چنانچہ ابن رشدؒ لکھتے ہیں: "اتفق المسلمون على أن التوجه نحو البيت شرط من شروط صحة الصلاة لقوله تعالى «وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» أما إذا أبصر البيت فالفرض عندهم هو التوجه إلى عين البيت، ولا خلاف في ذلك"

بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد (ج ۱ ص۸۰) الباب الثالث من الجملۃ الثانیۃ فی القبلۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] مثلاً حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب ۱۲ م

[3] دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص۲۱۱) باب فضل مکۃ وبنیانہا۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص۲۱۸ و۲۱۹) ۱۲ مرتب

[4] الحديث لم يخرجه من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذي - قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي - سنن ترمذی (ج ۳ ص۲۲۶، طبع بیروت) ۱۲ م

کہ حجرِ اسود کا استلام کرنے والوں کے گناہوں کی سیاہی پتھر پر منعکس ہوگئی اور احادیثِ صحیحہ کی خبر کے بعد اس میں شک کی گنجائش نہیں[1] اور یہ کہنا درست نہیں کہ تاریخ سے حجرِ اسود کا کسی وقت سفید ہونا ثابت نہیں اس لئے کہ یہ زمانہ قبل از تاریخ کی بات بھی ہوسکتی ہے اور بعد کی ہو تب بھی احادیثِ صحیحہ کے مقابلہ میں تاریخ کی کوئی وقعت نہیں[2]

دوسرا مطلب بعض لوگوں نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ خطایا کا مطلب یہ ہے کہ بنی آدم کی غلطی کی وجہ سے یہاں کئی مرتبہ آگ لگی اور اس کی وجہ سے حجرِ اسود سیاہ ہوگیا[3]

---

[1] کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۴۲۰)۔

حافظ ابن حجرؒ فتح الباری میں لکھتے ہیں: "اعترض بعض الملحدين على الحديث الماضي، فقال: كيف سوّدته خطايا المشركين ولم تبيضه طاعات أهل التوحيد، وأجيب بما قال ابن قتيبة: لو شاء الله لكان ذلك، وإنما أجرى الله العادة بأن السواد يصبغ ولا ينصبغ على العكس من البياض"۔ (ج ۳ ص ۳۶۲) باب ما ذكر في الحجر الأسود۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۶ ص ۴۲۱) میں لکھتے ہیں: "ويقول شيخنا (الأنور): ولا يلزم ما يقال: انه كيف لا يبيضه حسناتهم وسوّدته خطاياهم، لأن النتيجة تابعة للأخس الأرذل دائماً" ۱۲ مرتب

[2] مذکورہ اعتراض وجواب کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۲۱) ۱۲ م

[3] چنانچہ اخبارِ مکہ میں بناءِ کعبہ سے متعلق محمد بن اسحاق کی ایک طویل روایت مروی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں "فلما وضع جبريل الحجر في مكانه وبنى عليه إبراهيم وهو حينئذ يتلألأ تلألؤاً من شدة بياضه، فأضاء نوره شرقاً وغرباً ويمناً وشاماً، قال: فكان نوره يضيئ إلى منتهى أنصاب الحرم من كل ناحية من نواحي الحرم قال: وإنما شدة سواده لأنه أصابه الحريق مرة بعد مرة في الجاهلية والإسلام، فأما حريقه في الجاهلية فانه ذهبت امرأة في زمن قريش تجمر الكعبة، فطارت شرارة في أستار الكعبة، فاحترقت الكعبة واحترق الركن الأسود، واسودّ وتوهنت الكعبة، فكان هو الذي هاج قريشاً على هدمها وبنائها، وأما حريقه في الإسلام ففي عصر ابن الزبير أيام حاصره الحصين بن نمير الكندي، احترقت الكعبة واحترق الركن فتفلق بثلاث فلق حتى شد شعبة بن الزبير بالفضة، فسواده لذلك" (ج ۱ ص ۶۵، ۶۶) ما ذكر من بناء إبراهيم الكعبة۔

مزید روایات کے لئے دیکھئے اخبارِ مکہ (ج ۱ ص ۱۹۸) باب ما جاء في حريق الكعبة۔ و (ج ۱ ص ۲۰۹) باب ما جاء في بناء ابن الزبير الكعبة۔ و (ج ۱ ص ۳۲۸ و ۳۲۹) ما جاء في فضل الركن الأسود ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

بعض حضرات نے حدیث کا یہ مطلب بھی بیان کیا ہے کہ یہاں "خطایا" سے مراد عام گناہ نہیں بلکہ ایک خاص غلطی ہے، وہ یہ کہ اہلِ جاہلیت حجرِ اسود کو ہاتھ وغیرہ لگاتے ہوئے صفائی کا اہتمام نہ کرتے تھے جس سے وہ سیاہ ہوگیا، اس بارے میں امام ازرقیؒ نے "اخبارِ مکہ" میں بعض روایات بھی نقل کی ہیں[۱]۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی تقصیر الصلاۃ بمنیً[۲]

عن[۳] حارثۃ بن وھب قال: صلّیتُ مع النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم بمنیً آمن

[۱] مذکورہ قول کا کوئی صریح حوالہ تلاشِ بسیار کے باوجود نہیں مل سکا۔ البتہ "اخبار مکہ" (ج ۱ ص۳۲۲ تا ۳۲۹، باب ماجاء فی فضل الرکن الاسود) میں چند ایسی روایات مروی ہیں جن سے اس قول کی طرف اشارہ ہوسکتا ہے:

(۱) عطاء ابن ابی رباحؒ فرماتے ہیں: "الرکن حجر من حجارۃ الجنۃ، ولولا مامسّہ من الأنجاس لکان کما نزل"

(۲) عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ فرماتے ہیں: "کان الحجر الأسود أبیض کاللبن وکان طولہ کعظم الذراع، وما اسودادہ إلّا من المشرکین کانوا یمسحونہ"۔

(۳) عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ ہی سے مروی ہے: "لولا ما مسّہ من أنجاس الجاھلیۃ وأرجاسھم ما مسّہ ذو عاھۃ إلّا برأ"۔

(۴) عثمانؒ کہتے ہیں: "أخبرنی زھیر أنہ بلغہ أن الحجر من رضراض (الحصی الذی یجری علیہ الماء۔م) یاقوت الجنّۃ وکان أبیض یتلألأ، فسوّدہ أرجاس المشرکین وسیعود إلی ما کان علیہ"

(۵) عن عبداللہ بن عباس أنہ کان یقول: "لولا أن الحجر تمسّہ الحائض وھی لا تشعر والجنب وھو لا یشعر مامسّہ أجذم ولا أبرص إلا برأ"۔

لیکن بظاہر ان روایات میں "ارجاس" و "انجاس" سے معنوی و حکمی ناپاکیاں مراد ہیں، اس لئے ظاہری میل کچیل کا اثبات اس سے مشکل ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ "ارجاس" و "انجاس" سے ظاہری و معنوی دونوں قسم کی ناپاکیاں مراد ہوں ۱۲ م

[۲] منیٰ بالکسر والتنوین، فی درج الوادی الذی ینزلہ الحاج ویرمی فیہ الجمار، من الحرم، سمّی بذلک لما یمنی بہ من الدماء أی: یراق، قال اللہ تعالیٰ: "مِنْ مَّنِيٍّ يُّمْنٰى"، وقیل: لأن آدم علیہ السلام تمنّی فیھا الجنۃ، قیل: منی من مھبط العقبۃ إلی محسّر، وھو مذکّر مصروف، وقال ابن الأعرابی: أمنی القومُ ومنی اللہ الشیءَ: قدّرہٗ، وبہ سمّی منیً، وقال ابن شمیل: سمّی منیً لأن الکبش مُنِیَ بہ أی ذُبح۔ وھی بُلیدۃ علی فرسخ من مکۃ طولھا میلان" وراجع للتفصیل معجم البلدان (ج ۵ ص۱۹۸) ۱۲ مرتب

[۳] الحدیث أخرجہ النسائی فی سُننہ (ج ۱ ص۲۱۲) کتاب تقصیر الصلاۃ فی السفر، باب الصلاۃ بمنی — وأبوداؤد فی سننہ (ج ۱ ص۲۷۰) کتاب المناسک، باب القصر لأھل مکۃ والبخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص۲۲۵) کتاب المناسک باب الصلوۃ بمنی ۱۲ م

ما کان الناس و أکثرہ رکعتین[۱] " مطلب یہ کہ قصرِ صلوٰۃ کی اجازت کے ساتھ " اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا[۲] " کے جو الفاظ آئے ہیں ان سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ قصرِ صلوٰۃ کی اجازت حالتِ خوف کے ساتھ مشروط ہے لیکن راوی کہتے ہیں کہ میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایسی حالت میں قصر کیا ہے جبکہ نہ دشمن کا خوف تھا اور نہ ہی ہماری تعداد کم تھی، اس سے معلوم ہوا کہ خوف قصر کے لئے شرط نہیں اور قرآن کریم میں مفہوم شرط معتبر نہیں[۳]۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں نماز میں قصر کیا تھا، اس قصر کی علت میں اختلاف ہے، جمہور یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، سفیانِ ثوریؒ، عطاءؒ اور زہریؒ وغیرہ کا مسلک یہ

---

[۱] مطلب یہ کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ منیٰ میں دو رکعتیں اس حال میں پڑھیں کہ لوگ پہلے کے مقابلہ میں سب سے زیادہ مامون اور تعداد کے اعتبار سے سب سے زیادہ کثیر تھے۔

واضح رہے کہ " آمن ما کان الناس و أکثرہ " میں " آمن " أمن سے اسم تفضیل کا صیغہ ہے جس کی اضافت " ماکان الناس " کی طرف ہو رہی ہے اور " ماکان الناس " میں " ما " مصدریہ ہے پھر " آمن " " صلیت " کی ضمیر سے حال واقع ہے اور " أکثرہ " کا عطف " آمن " پر ہے اور ضمیرِ مجرور " ماکان الناس " کی طرف لوٹ رہی ہے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص۴۳۱)۔

علامہ سندھیؒ نقل کرتے ہیں: " قال أبو البقاء : آمن و أکثر منصوبان نصب الظرف والتقدیر " زمن آمن ما کان الناس " لحذف المضاف و أقیم المضاف إلیہ مقامہ " حاشیۂ سندھی علی النسائی۔ (ج ۱ ص۲۱۲) کتاب تقصیر الصلاۃ فی السفر، باب الصلاۃ بمنی ۱۲ مرتب

[۲] پوری آیت اس طرح ہے " وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوۃِ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا " (سورہ نساء آیت ۱۰۱ پ۵) یعنی: اور جب تم زمین میں سفر کرو، سو تم کو اس میں کوئی گناہ نہ ہوگا کہ تم نماز کو کم کردو اگر تم کو یہ اندیشہ ہو کہ تم کو کافر لوگ پریشان کریں گے ۱۲ مرتب

۵۳ دیکھئے مجموعہ رسائل ابن عابدین جلد اول، شرح عقود رسم المفتی (ص۳۱تا۳۴)

اور حافظ ابن کثیرؒ لکھتے ہیں: " و أما قولہ تعالیٰ: (اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا) فقد یکون ھذا خرج مخرج الغالب حال نزول ھذہ الآیۃ، فإن فی مبدأ الاسلام بعد الھجرۃ کان غالب أسفارھم مخوفۃ، بل ما کانوا ینھضون إلا إلی غزو عام أو فی سریۃ خاصۃ، وسائر الاحیان حرب للإسلام و أھلہ، والمنطوق إذا خرج مخرج الغالب أو علی حادثۃ فلا مفہوم لہ، کقولہ تعالیٰ (وَلَا تُکْرِھُوْا فَتَیٰتِکُمْ عَلَی الْبِغَاءِ اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّنًا) و کقولہ تعالیٰ (وَرَبَآئِبُکُمُ الّٰتِیْ فِیْ حُجُوْرِکُمْ مِّنْ نِّسَآئِکُمْ) الآیۃ۔ تفسیر ابن کثیر (ج ۲ ص۳۰۴، طبع دار الاندلس، بیروت) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ۔

[۳] کما فی حدیث حارثہ بن وھب فی الباب ۱۲ م

ہے کہ یہ قصر سفر کی بناء پر تھا، چنانچہ ان کے نزدیک اہل مکہ کے لئے منیٰ میں قصر نہیں ہوگا جبکہ امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ اور اسحاق بن راہویہؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ منیٰ میں قصر کرنا اسی طرح مناسکِ حج میں سے ہے جیسے عرفات و مزدلفہ میں جمع بین الصلوتین، لہذا جو لوگ مسافر نہ ہوں بلکہ مکہ یا اس کے آس پاس سے آئے ہوں وہ بھی منیٰ میں قصر کریں[۱]۔

امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں قصر کرنے کے بعد کسی بھی نماز کے بعد مقیمین کو اتمام کی ہدایت نہیں فرمائی[۲] جیسا کہ آپ کا معمول تھا[۳] معلوم ہوا کہ یہ قصر بوجہ سفر نہ تھا بلکہ مناسکِ حج میں سے تھا اور اہلِ مکہ پر بھی واجب تھا۔

جمہور کی طرف سے علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں کہ "فصلّی بنا رکعتین" سے اس بات پر استدلال کرنا درست نہیں کہ مکی بھی منیٰ میں قصر صلوٰۃ کریگا اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تو منیٰ میں مسافر تھے اور آپ نے مسافروں والی نماز پڑھی، جہاں تک نماز سے فراغت کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اتمام کا حکم دینے کا تعلق ہے سو آپ نے اس کی ضرورت اس لئے نہ محسوس فرمائی کہ پہلے آپ اس کی وضاحت فرما چکے تھے، خصوصاً جبکہ یہ مسئلہ بھی بالکل واضح اور عام تھا[۴]۔

امام مالکؒ نے مؤطا[۵] میں نقل کیا ہے "أن عمر بن الخطاب لمّا قدم مكة صلّى بهم ركعتين ثم انصرف فقال يا اهل مكة، أتموا صلاتكم فإنّا قوم سفر" اس کے بعد امام مالکؒ فرماتے ہیں: "ثم صلّى عمر بن الخطاب ركعتين بمنىٰ ولم يبلغنا أنه قال لهم شيئاً" اس کا جواب بھی وہی ہے جو علامہ خطابی نے دیا ہے کما نقلنا۔

علامہ خطابی کا مذکورہ جواب علی سبیل التسلیم تھا، امام مالکؒ کی دلیل کا ایک دوسرا جواب بھی دیا گیا ہے، جو علی سبیل الانکار ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں نماز

---

[۱] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۳۱، ۴۳۲) ۱۲ م

[۲] دیکھئے عارضۃ الأحوذی (ج ۴ ص ۱۱۲ و ۱۱۳) باب تقصیر الصلاۃ بمنىٰ ۱۲ م

[۳] چنانچہ سنن ابی داؤد میں حضرت عمران بن حصینؓ سے مروی ہے "قال: غزوتُ مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهدت معه الفتح، فأقام بمكة ثماني عشرة ليلة لا يصلّي الّا ركعتين، ويقول: يا أهل البلد: صلّوا أربعاً فإنا قوم سفر" (ج ۱ ص ۱۷۱) کتاب الصلاۃ، باب متى يتم المسافر ۱۲ مرتب

[۴] معالم السنن فی ذیل مختصر سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۱۲) کتاب المناسک، باب القصر لأهل مکۃ ۱۲ م

[۵] (ص ۳۶۹) کتاب الحج، صلاۃ منىٰ ۱۲ م

سے فراغت کے بعد اِتمام کا حکم نہیں دیا، ہوسکتا ہے کہ آپ نے حکم دیا ہو لیکن یہ بات ہم تک منقول ہوکر نہ پہنچ سکی ہو اور یہ قاعدہ مسلّم ہے کہ عدمِ ذکرِ شئ عدمِ شئ کو مستلزم نہیں [۱]

ایک جواب[۲] یہ بھی دیا گیا ہے کہ اگر آپ کی مذکورہ دلیل کو صحیح تسلیم کرلیا جائے کہ منیٰ میں قصرِ صلوٰۃ سفر کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مناسکِ حج کا ایک جزء ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ اہلِ منیٰ بھی حج کرتے وقت منیٰ میں قصر کریں حالانکہ ان کے حق میں قصرِ صلوٰۃ کے آپ بھی قائل نہیں[۳] واللہ اعلم

فائدہ مناسکِ حج میں ایک بات خاص طور پر یہ نظر آتی ہے کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے بہت سے معروف قاعدوں کو توڑ لیا ہے تاکہ یہ بات ذہن نشین ہوجائے کہ کسی بھی فعل میں بذاتہٖ کچھ نہیں رکھا، اصل چیز اتباعِ حکم ہے، چنانچہ آٹھ ذی الحجہ کو منیٰ میں اُس دن کی آخری چار اور اگلے دن کی فجر کی نماز پڑھنے کے سوا کوئی کام نہیں[۴]، حالانکہ مسجدِ حرام میں ایک نماز کا ثواب ایک لاکھ کے برابر ہے[۵]. لیکن آج حکم یہ ہے کہ مسجدِ حرام کو چھوڑ کر صحرا میں نمازیں پڑھو، اس میں تربیت یہ دینی ہے کہ جب تک اللہ کا حکم تھا مسجدِ حرام میں نماز پڑھنا باعثِ ثواب تھا اور جب اللہ کا دوسرا حکم آگیا تو اب وہاں نماز پڑھنا خلافِ سنّت اور صحرا میں نماز پڑھنا زیادہ موجبِ ثواب ہے۔

---

[۱] معارف السنن (ج ۶ ص۴۳۳) بزیادۃ وایضاح ۱۲ م

[۲] یہ جواب زیادت وایضاح کے ساتھ امام طحاویؒ کے کلام سے ماخوذ ہے کما نقل العینی فی العمدۃ (ج ۷ ص۱۱۹) أبواب تقصیر الصلاۃ، باب الصلاۃ بمنی ۱۲ مرتب

[۳] چنانچہ مؤطا امام مالک میں وہ فرماتے ہیں: "و إن کان أحد ساکناً بمنی مقیماً به فإن ذلك یتم الصلاۃ بمنی" (ص۲۹۴) کتاب الحج. صلاۃ منی۔

لیکن یہ ساری بحث اس بنیاد پر ہے کہ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ منیٰ میں قصر سفر کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مناسکِ حج میں سے ہونے کی وجہ سے ہے لیکن بعض حضرات نے اس کو راجح قرار دیا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک بھی منیٰ وغیرہ میں قصر سفر کی وجہ سے ہے نسک کی وجہ سے نہیں البتہ دوسرے اسفار میں تو قصرِ صلوٰۃ کے لئے تحدیدِ مسافت ہے لیکن مکہ سے منیٰ وغیرہ کے سفر میں قصرِ صلوٰۃ کے لئے تحدیدِ مسافت نہیں۔ دیکھئے کشف المغطا عن وجہ الموطا (ص۲۴۲)، رقم الحاشیہ ۱، صلوٰۃ منیٰ یوم الترویۃ والجمعۃ بمنی وعرفۃ ۔ نیز دیکھئے حجۃ الوداع (ص۳) اختلافهم في أن القصر والجمع بعرفة ومنیٰ للسفر أو للنسك ۱۲ مرتب

[۴] چنانچہ پچھلے سے پیوستہ باب (باب ماجاء فی الخروج إلی منیٰ والمقام بها) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے "صلّی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم بمنی الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم غدا إلی عرفات" ۱۲ م

[۵] کما فی روایة أنس بن مالك مرفوعاً: "وصلاته (ای صلاۃ الرجل) فی المسجد الحرام بمائة ألف صلاۃ" سنن ابن ماجہ (ص۱۰۱) باب ماجاء فی الصلاۃ فی المسجد الجامع ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی الوقوف بعرفات[1] والدعاء فیہا

عن عائشة[2] قالت: کانت قریش ومن کان علیٰ دینہا وہم الحمس یقفون بالمزدلفة، یقولون: نحن قطین اللہ، وکان من سواہم یقفون بعرفة، فأنزل اللہ تعالیٰ "ثُمَّ اَفِيضُوْا مِنْ حَيْثُ اَفَاضَ النَّاسُ" "حُمْسٌ" "اَحْمَسُ" کی جمع ہے، اس کے معنی ہیں صاحبِ قوت وشدت، یہ قریش اور ان کے آس پاس کے چند قبیلوں کا لقب ہے یعنی کنانہ جدیلۂ قیس، اور بنو عامر بن صعصعہ[3]، ان قبیلوں کو "حمس" اس لئے کہا جاتا تھا کہ انہوں نے ایام حج میں اپنے اوپر سختی کی ہوئی تھی اور دوسرے اہل عرب سے زیادہ پابندیاں عائد کی ہوئی تھیں، یہ لوگ احرام باندھنے کے بعد اپنے اوپر گوشت کو حرام کر لیتے تھے، بالوں کے خیموں میں نہیں جاتے تھے اسی طرح متعدد جائز کاموں سے احتراز کرتے تھے، پھر جب مکہ لوٹتے تھے تو اپنے پہلے کپڑوں کو اتار رکھتے تھے اور حمس کے کپڑوں کے سوا طواف کو جائز نہیں سمجھتے تھے[4]، اس کے علاوہ حج کے دوران عرفات میں وقوف کرنے کے بجائے

---

[1] ہو علم للموقف وہو منصرف إذ لا تأنیث فیہا، قالہ الکرمانی — وسمیت عرفات بہذا الاسم إما لأنہا وصفت لإبراہیم علیہ الصلاۃ والسلام، فلما بصرہا عرفہا، أو لأن جبریل علیہ الصلاۃ والسلام حین کان یدور بہ فی المشاعر أراہ إیاہا فقال: قد عرفت، أو لأن آدم علیہ الصلاۃ والسلام ہبط من الجنة بأرض الہند وحواء علیہا السلام بجدۃ فالتقیا ثمہ فتعارفا، أو لأن الناس یتعارفون بہا، أو لأن إبراہیم صلی اللہ علیہ وسلم عرف حقیقة رؤیاہ فی ذبح ولدہ ثمہ، أو لأن الخلق یعترفون فیہا بذنوبہم أو لأن فیہا جبالاً، والجبال ہی الأعراف وکل عال فہو عرف" عمدۃ القاری (ج ١٠ ص ٢) باب الوقوف بعرفة وراجعہ لمزید التحقیق، والکشاف (ج ١ ص ٢٤٦) ومعجم البلدان (ج ٤ ص ١٠٤)۔

حدودِ عرفات کے بارے میں مجاہدؒ حضرت ابن عباسؓ سے نقل کرتے ہیں: "حد عرفة من الجبل المشرف علی بطن عرنة إلی أجبال عرنة إلی الوصیق إلی ملتقی الوصیق إلی وادی عرفة" اخبار مکہ (ج ٢ ص ١٩٤) ذکر عرفة وحدودہا والموقف بہا ١٢ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ١ ص ٢٢٦) کتاب المناسک باب الوقوف بعرفة، و (ج ٢ ص ٦٤٨ وص ٦٤٩) کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ البقرۃ، باب قولہ ثم أفیضوا من حیث أفاض الناس — ومسلم فی صحیحہ (ج ١ ص ٤٠٠ و ٤٠١) باب حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ١٢ مرتب

[3] تشریح کے لئے دیکھئے لسان العرب (ج ٦ ص ٥٨) مادۃ "حمس" ١٢ مرتب

[4] مزید تشریح کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ١٠ ص ٣) باب الوقوف بعرفة — وفتح الباری (ج ٣ ص ٤١٣) ١٢ م

مزدلفہ میں وقوف کرتے تھے کیونکہ عرفات حدودِ حرم سے باہر ہے جبکہ مزدلفہ حدودِ حرم میں ہے اور یہ لوگ اپنے آپ کو حرم کے مجاورین سمجھتے تھے اور کہتے تھے " نحن قطين الله " یعنی " سُکّان الله " اس لئے حدودِ حرم سے باہر نکلنا پسند نہ کرتے تھے، قرآن کریم نے ان کو اس طریقہ کے بدلنے کا حکم دیا اور فرمایا " ثُمَّ اَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ اَفَاضَ النَّاسُ[1] " یعنی تمہارا وقوف اُسی جگہ ہونا چاہئے جہاں پر تمام لوگ وقوف کرتے ہیں۔

" قَطِينٌ " " قاطن " کی جمع ہے جو قَطَنَ بالمكان (اقامت کرنا) سے ماخوذ ہے[2]۔ واللہ أعلم

باب ما جاء أن عرفة كلها موقف

عن علىّ بن أبى طالب قال : وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم بعرفة فقال : هٰذه عرفة وهو الموقف، وعرفة كلها موقف[3] " امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ عرفات میں بطنِ عُرَنہ[4] اور مزدلفہ میں وادی محسّر میں وقوف کیا تو مکروہ ہوگا لیکن وقوف ہو جائیگا[5]

---

[1] سورۃ بقرہ، آیت ۱۹۹ پ۲ - ۱۲ م

[2] جامع الأصول (ج ۳ ص۲۳۴ و ۲۳۵) الباب الخامس فی الوقوف، رقم نمبر۱۵۲۱ - ۱۲ م

[3] الحديث أخرجه أبو داؤد فی سننه (ج ۱ ص۲۶۶) كتاب المناسك. باب الصلاة بجمع، باختصار - و ابن ماجة فی سننه (ص۲۱۶) باب الموقف بعرفات ۱۲ م

[4] " عُرَنة " (بضم العين وبفتح الراء والنون) بوزنِ " هُمَزَة " - قال الأزهرى : بطن عرنة واد بحذاء عرفات وقال غيره : بطن عرنة مسجدُ عرفة والمسيل كلّه " معجم البلدان (ج ۴ ص۱۱۱ طبع : دار صادر بيروت)

واضح رہے کہ بطنِ عرنہ ایک چھوٹی وادی ہے جو بجانب مغرب مسجدِ نمرہ سے متصل ہے اور مکہ مکرمہ کے رُخ پر ہے، گویا وہ عرفات کی مغربی سرحد ہے۔ " حج و مقاماتِ حج " (ص۹۵) بتغیّر ۱۲ مرتب

[5] امام مالکؒ سے بطنِ عُرنہ میں وقوف کرنے والے کے بارے میں دو روایتیں مروی ہیں، ایک یہ کہ وقوف معتبر نہیں، دوسری یہ کہ وقوف تو درست ہو جائیگا لیکن مکروہ ہوگا اور اس پر دم ہوگا۔

حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں : والأوجه عندى أن المرجح هى الرواية الأولى وإن كانت عامة نقلة المذاهب حكوا عن الرواية الثانية فقط، لأن عامة فروعهم على الأولى كما تقدم عن الدردير وهو ظاهر كلام الباجى إذ لم يذكر الرواية الثانية وإليه يشير ما تقدم عن شرح الخرشى فى بيان المسجد، و فى شرح اللباب هٰذا القول ضعيف ينسب إلى الإمام مالك حيث قال : قال مالك : هى من عرفة حتى لو وقف بها أجزاه وعليه دم كذا روى القاضى أبو الطيب عن مالك، وهٰذا خلاف مذهب الفقهاء جميعًا، ونصّ أصحابه أنه لا يجوز أن يقف بعرفة كما هو مذهبنا اهـ اوجز المسالك (ج ۳ ص۵۴۸) الوقوف بعرفة والمزدلفة۔

وادی محسّر کے بارے میں امام مالکؒ کا بظاہر وہی مسلک ہے جو عُرنہ کے بارے میں ہے لیکن اس کا کوئی صریح حوالہ احقر کو نہ مل سکا ۱۲ مرتب

حنفیہ کا مسلک علامہ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر میں یہ نقل کیا ہے کہ وقوف ہی نہ ہوگا[1]۔ لیکن صاحبِ بدائعؒ نے وادی محسّر کے بارے میں تو یہی کہا ہے کہ وقوف کراہت کے ساتھ ہو جائے گا[2]۔ لیکن بطنِ عُرنہ کے بارے میں کچھ نہیں کہا بظاہر ان کے خیال میں وہاں بھی وقوف کراہت کے ساتھ ہو جائیگا، لعدم الفارق[3]۔

حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن[4] میں یہ فیصلہ کیا ہے کہ اگر بطنِ عُرنہ کا عرفات میں اور محسّر کا مزدلفہ میں شامل ہونا ثابت ہو جائے تو امام مالکؒ اور صاحبِ بدائعؒ کا قول قوی ہے کیونکہ قرآن کریم میں "عرفات" اور "المشعر الحرام" کے الفاظ آئے ہیں[5]۔ لہٰذا بطنِ عُرنہ اور محسّر میں وقوف کرنے سے مطلقِ قرآن پر عمل ہوگیا، البتہ اخبارِ آحاد[6] کی وجہ سے کراہت باقی رہی، ہاں اگر یہ ثابت ہو کہ عرنہ اور محسّر بالترتیب عرفات اور مزدلفہ کا جزء ہی نہیں ہیں تو پھر وقوف ہی درست نہ ہوگا اور حدیث میں عُرنہ کو عرفہ سے مستثنیٰ کرنا جزئیت کی دلیل ہے لأن الأصل في الاستثناء الاتصال۔

ثم أتى جَمْعًا[7] یہ مزدلفہ کا دوسرا نام ہے اور اس کا تیسرا نام "المشعر الحرام" ہے[8]۔

---

[1] چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "واعلم أن ظاهر كلام القدوري والهداية وغيرهما في قولهم مزدلفة كلها موقف إلا وادي محسر وكذا عرفة كلها موقف إلا بطن عرنة أن المكانين ليسا مكان وقوف، فلو وقف فيهما لا يجزيه كما لو وقف في منى، سواء قلنا أن عرنة ومحسرًا من عرفة ومزدلفة أولا"؛
فتح القدیر (ج ۲ ص۱۴۳) باب الإحرام ۱۲ مرتب

[2] بدائع الصنائع (ج ۲ ص۱۳۶) وأما مكانه فجزء من أجزاء مزدلفة ۱۲ م

[3] اس لئے کہ صاحبِ بدائعؒ نے "عرفات كلها موقف إلا بطن عرنة ومزدلفة كلها موقف إلا وادي محسر" اور "مزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن المحسر" کی روایات ذکر کی ہیں اور ان کو کراہت پر محمول کرکے وادی محسّر میں وقوف کو مکروہ کہا ہے، پھر چونکہ اوّل الذکر روایت میں "محسّر" کے ساتھ "عرنہ" کا بھی ذکر ہے، اس لئے جو حکم محسّر کا ہوگا وہی عُرنہ کا ہوگا ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] (ج ۶ ص۲۲) ۱۲

[5] چنانچہ ارشاد ہے: "فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ" سورۂ بقرہ آیت ۱۹۸ پ۲ - ۱۲ م

[6] دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص۶۱ تا ۶۲) کتاب الحج، باب الاحرام، الحديث التاسع والثلاثون ۱۲ م

[7] بفتح الجيم وسكون الميم هي المزدلفة وسمّي به لأن آدم عليه الصلاة والسلام اجتمع فيها مع حواء عليها السلام وازدلف إليها أي دنا منها، أو لأنه يجمع فيها بين الصلاتين وأهلها يزدلفون أي يتقربون إلى الله تعالى بالوقوف فيها (قلت) أصلها مزتلفة لأنها من "زلف" فقلبت التاء دالاً لأجل الزاي۔
عمدة القاري (ج ۱۰ ص۱۰) باب الوقوف بعرفة ۱۲ مرتب

[8] چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ لکھتے ہیں: "وفي كلام الطحاوي أن للمزدلفة ثلاثة أسماء، المزدلفة، والمشعر الحرام وجمع" فتح القدیر (ج ۲ ص۱۴۳) باب الاحرام ۱۲ م

"فلما أصبح أتى قزح" قُزح قاف کے ضمّہ کے ساتھ بروزن "زُفر" ہے علمیت اور عدل کی وجہ سے غیر منصرف ہے، یہ اس پہاڑ کا نام ہے جس پر مزدلفہ میں امام وقوف کرتا ہے[1]

"ثم أفاض حتى انتهى إلى وادي مُحَسِّر[2]" عام طور پر مشہور ہے کہ وادیٔ محسّر وہ جگہ ہے جہاں پر اصحابِ فیل کو ہلاک کیا گیا تھا[3]، لیکن علامہ دسوقیؒ نے شرح متن خلیل (ج ۲ ص ۴۵) کے حاشیہ میں نقل کیا ہے کہ وادیٔ محسّر اصحابِ فیل کی ہلاکت کی جگہ نہیں ہوسکتی کیونکہ وہ حرم کے اندر ہے اور اصحابِ فیل کو حرم سے باہر ہلاک کیا گیا تھا[4]۔

لہٰذا صحیح بات یہ ہے کہ وادیٔ محسّر وہ جگہ ہے جہاں پر ایک شخص نے حالتِ احرام میں شکار کرلیا تھا اس پر ایک آسمانی آگ آئی اور اس آدمی کو جلا ڈالا، اسی لئے اس کو "وادی النار" بھی کہتے ہیں[5]،

"فقرع[6] ناقته فخبّت[7] حتى جاوز الوادي فوقف" وادی محسّر پہنچ کر نبی کریم صلی اللہ علیہ

---

[1] قزح کی مذکورہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص۴۳۲) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[2] المُحَسِّر، بضم الميم وفتح الحاء المهملة وتشديد السين المهملة وكسرها، هو وادٍ بين مزدلفة ومنى. وقال بعضهم: ما صب منه في المزدلفة فهو منها وما صب منه في منى فهو منها وصوّبه بعضهم، وسُمّي بذلك لأنه حسر فيه فيل اصحاب الفيل أي أعيا، وقيل: لانه يحسر سالكيه ويتعبهم" معارف السنن (ج ۶ ص۴۳۲ و ۴۳۳) ۱۲ مرتب۔

[3] چنانچہ حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے اور محب طبری کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، لیکن علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ اس بحث کو لکھتے ہوئے فرماتے ہیں: "هذا ملخص ما ذكره ابن كثير والرازي والقرطبي والزمخشري والسيوطي والآلوسي وغيرهم من المفسرين، ولم أجد من صرّح منهم بأن ذلك كان في وادي محسر إلا ما قاله المحب الطبري كما أسلفناه منه" معارف السنن (ج ۶ ص۴۳۳) ۱۲ مرتب

[4] معارف السنن (ج ۶ ص۴۳۲ و ۴۳۳) ۱۲ م

[5] عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۱۱) باب من قدم ضعفة أهله فيقفون بالمزدلفة ۱۲ م

[6] یعنی آپ نے اپنی اونٹنی کو چابک سے مارا پس وہ دوڑنے لگی ۱۲ م

[7] یہ "خبب" سے ماخوذ ہے اور مضاعف ہے، باب نصر سے ماضی کا واحد مؤنث غائب کا صیغہ ہے۔ گھوڑے کی دوڑ کے سات درجات ہیں ہر درجہ کا عربی میں علیحدہ نام ہے، ان میں سے پہلے درجہ کو "خبب" کہتے ہیں کما فی فقہ اللغۃ (ص۲۰۱) فصل في ترتيب عدو الفرس۔

گھوڑے کے علاوہ دوسرے جانوروں کی دوڑ کے لئے بھی یہ لفظ استعمال ہوتا ہے کما فی حدیث الباب ۱۲ مرتب

نے سرعت اختیار کی اور اس کو تیز رفتاری سے عبور کرلیا اس لئے کہ جس جگہ عذابِ خداوندی نازل ہوا ہو وہاں ٹھہرنا نہ چاہیے[1]۔

ثم أتاہ رجل فقال : یا رسول اللہ إنی أفضت[2] قبل أن أحلق قال : إحلق ولا حرج أو قصر ولا حرج، قال: وجاء آخر فقال: یا رسول اللہ انی ذبحت قبل أن أرمی، قال: إرم ولا حرج" یوم النحر یعنی ذی الحجہ کی دسویں تاریخ کو حجاج کے ذمہ چار مناسک ہوتے ہیں:

① رمی ② قربانی (قارن اور متمتع کے لئے) ③ حلق یا قصر ④ طواف زیارت[3]۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان افعال کا بالترتیب کرنا ثابت ہے[4]۔

مناسکِ اربعہ میں ترتیب کا حکم اور اس بارے میں فقہاء کے مذاہب

پھر مذکورہ چار کاموں میں سے شروع کے تین میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور اس ترتیب کے عامداً یا ناسیاً یا جاہلاً ترک کرنے پر دم واجب ہے، البتہ طوافِ زیارت کو بقیہ

---

[1] چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے "قال لما مر النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالحجر، قال: لا تدخلوا مساکن الذین ظلموا أنفسهم أن یصیبکم ما أصابهم إلا أن تکونوا باکین. ثم قنع رأسه وأسرع السیر حتی جاز الوادی" صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۳۷) کتاب المغازی، باب نزول النبی صلی اللہ علیہ وسلم الحجر.

امام شافعیؒ نے وادی محسر میں آپؐ کے اسراع کے بارے میں فرمایا "یجوز أن یکون فعل ذلك لسعة الموضع" یعنی چونکہ وادیٔ محسر میں جگہ کشادہ تھی اور چلنے میں کوئی دقت نہ تھی اس لئے آپ وہاں تیز تیز چلے، ایک وجہ یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ وہ وادی شیاطین کا ٹھکانا تھی اس لئے آپؐ نے اِسراع کو اختیار فرمایا اور ایک وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ وادی نصاریٰ کا موقف تھی اس لئے آپؐ نے وہاں سے جلد گذر جانے کو پسند فرمایا۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۴۲) ۱۲ مرتب

[2] میں نے طوافِ افاضہ یعنی طوافِ زیارت کرلیا۔ ۱۲ م

[3] دیکھئے "البحر الرائق" (ج ۳ ص ۲۱) باب الجنایات

علامہ ابن رشدؒ اس ترتیب کے بارے میں فرماتے ہیں: "أجمع العلماء علی أن هذا سنة الحج" بدایة المجتهد (ج ۱ ص ۲۵۱) کتاب الحج، القول فی رمی الجمار ۱۲ مرتب

[4] دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۹ و ۴۰۰) باب حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فی حدیث جابر الطویل۔ حضرت انس بن مالکؓ کی روایت سے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اِن افعال کو بالترتیب کرنا ثابت ہے، اگرچہ ان کی روایت میں طوافِ زیارت کا ذکر نہیں ہے، دیکھئے سنن أبی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۲) باب الحلق والتقصیر ۱۲ مرتب

مناسک یا ان میں سے کسی پر مقدم کرنے پر کوئی دم نہیں[1]

امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس نے حلق کو رمی پر مقدم کیا تو اس پر دم ہے، لیکن اگر حلق کو نحر پر مقدم کیا یا نحر کو رمی پر مقدم کیا تو کچھ واجب نہیں، اور اگر طوافِ زیارت کو رمی پر مقدم

---

[1] معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۵) میں امام ابوحنیفہؒ کا مسلک اسی طرح نقل کیا گیا ہے یعنی ترتیب توڑنے پر دم واجب ہے۔ خواہ ترتیب عامدًا توڑی گئی ہو یا ناسیًا یا جاہلاً، لیکن معارف السنن میں اس کا کوئی صریح حوالہ منقول نہیں، البتہ مبسوطِ سرخسیؒ کی عبارت سے امام ابوحنیفہ کا یہی مسلک سمجھ میں آتا ہے، چنانچہ اس میں امام ابوحنیفہ کا مسلک ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے: " من قدم نسكًا على نسك كأن حلق قبل الرمي أو نحر القارن قبل الرمي أو حلق قبل الذبح فعليه دم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى " (ج ۴ ص ۴۱ و ۴۲) باب الطواف ۔ اس میں مطلق فسادِ ترتیب پر دم کا حکم لگایا گیا ہے اور فسادِ ترتیب عام ہے خواہ عامدًا ہو یا ناسیًا یا جاہلاً ۔

جہاں تک صاحبین کے مسلک کا تعلق ہے سو صدر الشہیدؒ نے "جامع صغیر" کی شرح میں اس قارن کے بارے میں جس نے حلق قبل الذبح کر لیا ہو ان دونوں حضرات کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ اس پر ایک دمِ جنایت ہے دیکھیے "منحۃ الخالق علی البحر الرائق" لابن عابدین (ج ۳ ص ۲۴) باب الجنایات

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صاحبینؒ ترتیب کے ٹوٹنے پر دم کے قائل ہیں یا کم از کم قارن کے حق میں حلق قبل الذبح کی صورت میں دم کے قائل ہیں ۔

الجامع الصغیر (ص ۱۳۳ و ص ۱۳۴، باب فی الحلق والتقصیر، طبع ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی) میں بھی " قارن حلق قبل أن يذبح " کی صورت میں صاحبین کا یہ مسلک بیان کیا ہے کہ اس پر ایک دم ہے اگرچہ اس کے دمِ جنایت ہونے کی تصریح نہیں ہے

لیکن مبسوطِ سرخسیؒ (ج ۴ ص ۴۲، باب الطواف، طبع: مطبعۃ السعادۃ مصر ۱۳۲۴ھ) میں صاحبین کا مسلک "لا يلزمه الدم بالتقديم والتأخير" بیان کیا گیا ہے ۔ موطا امام محمدؒ میں بھی امام محمدؒ اپنا مسلک ان الفاظ کے ساتھ بیان کرتے ہیں " قال محمد: وبالحديث الذي روي عن النبي صلى الله عليه وسلم نأخذ أنه قال: لا حرج في شيء من ذلك " (ص ۲۳۵) باب من قدم نسكا قبل نسك ۔ فتح القدیر میں شیخ ابن ہمام نے بھی صاحبین کا مسلک ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے: " والدم الذي يجب عندهما دم القران ليس غير لا للحلق قبل أوانه " (ج ۲ ص ۲۵۵) باب الجنایات (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کیا تو درست نہ ہوگا۔ لہٰذا اس کو چاہیے کہ پہلے رمی کرے پھر نحر کرے، پھر طوافِ زیارت دوبارہ کرے[۱]

امام شافعیؒ کے نزدیک مناسکِ اربعہ میں ترتیب مسنون ہے اور ترتیب کے ساقط ہونے پر کوئی دَم وغیرہ نہیں، یہ امام شافعیؒ کا قولِ مشہور ہے، اور اُن کا ایک قول یہ بھی ہے کہ تقدیمِ حلق علی الرمی کی صورت میں دم واجب ہے[۲]

امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اِن مناسک میں اگر ترتیب جہل یا نسیان کی وجہ سے ٹوٹی ہے تو کوئی دَم وغیرہ نہیں، البتہ اگر ترتیب عامدًا اور عالمًا توڑی گئی ہے تو اس کے بارے میں ان کی دو روایتیں ہیں، ایک یہ کہ اس کا یہ فعل اگرچہ مکروہ ہے لیکن اس پر کوئی دم نہیں[۳]۔ دوسری روایت یہ ہے کہ اس پر دم ہے[۴]۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

ان تصریحات کی روشنی میں راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ ترتیب کے ٹوٹنے سے صاحبینؒ کے نزدیک دم واجب نہیں۔ پھر جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شروع کے تین مناسک میں ترتیب واجب ہے، طوافِ زیارت میں نہیں، طوافِ زیارت کو ترتیب سے ساقط کرنے کی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کیا دلیل ہے وہ احقر کو معلوم نہ ہوسکی، البتہ مبسوطِ سرخسیؒ میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت نقل کی گئی ہے "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: إن أول نسکنا فی ھذا الیوم أن نرمی ثم نذبح ثم نحلق"۔ اس روایت میں مذکورہ مناسک میں ترتیب کا بیان ہے لیکن طوافِ زیارت کا کوئی ذکر نہیں جس کا ظاہر یہ ہے کہ اس میں ترتیب ضروری نہیں۔ دیکھئے مبسوط (ج ۴ ص۲۱، باب رمی الجمار۔ لیکن حافظ جمال الدین زیلعیؒ نے اس کو "غریب" کہا ہے۔ دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص۷۹) باب الاحرام ۱۲

رشید اشرف عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ھٰذا)

[۱] یہ تفصیل المغنی (ج ۵ ص۳۲۸، باب صفۃ الحج، فصل: و فی یوم النحر أربعۃ اشیاء۔ وفصل: فإن قدم الإفاضۃ علی الرمی) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

[۲] لیکن اس قول کو علامہ نوویؒ نے ضعیف قرار دیا ہے، تفصیل کیلئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۲۱) باب جواز تقدیم الذبح علی الرمی الخ ۱۲ م

[۳] وھو المذھب، نص علیہ، وعلیہ أکثر الأصحاب، وجزم بہ فی المحرر، والوجیز وغیرھما۔ وقدمہ فی الفروع والرعایتین والحاویین وغیرھم۔ وصححہ فی التصحیح وغیرہ واختارہ ابن عبدوس فی تذکرتہ وغیرہ" الإنصاف (ج ۴ ص۴۲ باب صفۃ الحج) طبع دار احیاء التراث العربی ۱۴۰۰ھ ۱۲ مرتب

[۴] یہ روایت ابو طالب وغیرہ نے نقل کی ہے جبکہ ابن عقیل کی روایت امام ابوحنیفہ کے مطابق ہے، یعنی ترتیب خواہ عامدًا چھوڑی گئی ہو یا ناسیًا یا جاہلًا بہرصورت دم ہے، کذا فی الانصاف (ج ۴ ص۴۲) وراجع للتفصیل، والمغنی لابن قدامۃ (ج ۳ ص۴۲۷ و ص۴۲۸) باب صفۃ الحج، فصل و فی یوم النحر اربعۃ اشیاء ۱۲ مرتب

بہرحال ائمہ ثلاثہ ایک حد تک عدمِ وجوبِ ترتیب کے قائل ہیں۔ ان حضرات کا استدلال حدیثِ باب میں "أحلق ولاحرج" اور "ارم ولاحرج" سے ہے۔ نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے بھی ان حضرات کا استدلال ہے جو فرماتے ہیں: "ماسئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یومئذ عمن قدم شیئا قبل شیئ إلا قال: لاحرج لاحرج"[1]

امام ابو حنیفہ کا استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابن عباسؓ کے ایک فتوے سے ہے: "من قدم شیئاً من حجہ أو أخرہ فلیھرق لذلك دماً"[2] اس کی سند میں اگرچہ کسی قدر ضعف[3] ہے لیکن طحاوی[4] میں یہ اثر سندِ صحیح کے ساتھ مذکور ہے۔

---

[1] طحاوی (ج ۱ ص۳۵۹) باب من قدم من حجہ نسکاً قبل نسك۔

نیز ان حضرات کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں: "فجاءہ رجل فقال: لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح، قال: إذبح ولاحرج، فجاء آخر فقال: لم أشعر فنحرت قبل أن أرمی، قال: إرم ولاحرج، قال: فما سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن شیئ قدم ولا أخر إلا قال: إفعل ولاحرج" صحیح بخاری (ج ۱ ص۱۸) کتاب العلم باب الفتیا وھو واقف علی ظھر الدابۃ وغیرھا۔

نیز حضرت جابرؓ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے جو بخاری میں تعلیقاً مروی ہے "قال: سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عمن حلق قبل أن یذبح ونحوہ فقال: لاحرج لاحرج" جامع الاصول (ج ۳ ص۳۰۳-۳۰۴) الباب الثامن فی التحلل وأحکامہ، الفصل الاول فی تقدیم بعض أسبابہ علی بعض، رقم الحدیث ۱۶۰۶

نیز اسامہ بن شریکؓ کی روایت سے بھی استدلال ہے۔ دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۲۷۶) باب فی من قدم شیئاً قبل شیئ فی حجہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] ابن ابی شیبہ نے یہ روایت "حدثنا سلام بن مطیع أبو الأحوص عن إبراھیم بن مھاجر عن مجاھد عن ابن عباس" کی سند سے نقل کی ہے کذا فی نصب الرایہ (ج ۳ ص۱۲۹) باب الجنایات ۱۲ م

[3] اس اثر کو ابراہیم بن مہاجر کی وجہ سے ضعیف کہا گیا ہے جن کو اکثر محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے البتہ امام احمدؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: "لا باس بہ" دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۱ ص۶۷، رقم ۲۲۵)۔ حافظ ابن حجرؒ نے بھی فتح الباری میں اس اثر پر ابراہیم بن مہاجر کے ضعف کا اعتراض کیا ہے دیکھئے (ج ۳ ص۴۵۶، باب الفتیا علی الدابۃ عند الجمرۃ) لیکن حافظ ہی نے الدرایۃ فی تخریج احادیث الھدایۃ میں ابن ابی شیبہ کی سند کو "حسن" اور طحاوی کی سند کو "احسن منہ" قرار دیا ہے دیکھئے (ج ۲ ص۴۱، باب الجنایات فی الإحرام، رقم ۵۰۵) ۱۲ مرتب

[4] (ج ۱ ص۳۶۰) باب من قدم من حجہ نسکاً قبل نسك ۱۲ م

واضح رہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ بھی "لاحرج" والی روایت کے راوی ہیں لہذا ان کا مذکورہ فتویٰ اس بات کی دلیل ہے کہ روایات میں "لاحرج" سے مراد وجوبِ دم کی نفی نہیں ہے، بلکہ محض گناہ کی نفی ہے، واقعہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صحابہ کرامؓ کے حج کرنے کا یہ پہلا موقعہ تھا اور اس وقت تک مناسکِ حج کا صحیح علم لوگوں کو نہیں ہوا تھا اس لئے فسادِ ترتیب کا گناہ اٹھالیا گیا تھا اس کی تائید طحاویؒ میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ہوتی ہے جو فرماتے ہیں: "سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو بین الجمرتین عن رجل حلق قبل أن یرمی قال: لاحرج، وعن رجل ذبح قبل أن یرمی قال: لاحرج، ثم قال: عباد اللہ! وضع اللہ عزّ وجلّ الحرج والضیق وتعلموا مناسککم فانہا من دینکم" اس سے واضح ہے کہ آپؐ نے حرج کی نفی اس بنا پر فرمائی تھی کہ مناسکِ حج عام نہیں تھے لیکن یہ وجوبِ دم کے منافی نہیں[2] اسی بنا پر حضرت ابن عباسؓ جو "لاحرج" کے واقعات کے عینی شاہد اور ان کے راوی ہیں اپنے فتویٰ میں اس کی تصریح فرماتے ہیں کہ اس صورت میں دم واجب ہوگا۔ ظاہر ہے کہ اس کا مطلب یہی ہے کہ نفیِ اثم وجوبِ دم کے منافی نہیں[3] جیسا کہ اگر حالتِ احرام میں کسی شخص کو تکلیف یا بیماری کی وجہ سے حلق کرنا پڑے تو وہ بنصِ قرآنی[4] جائز ہے اور اس پر کوئی گناہ نہیں، اس کے باوجود اس کے بدلہ میں دم وغیرہ

---

[1] (ج ۱ صفحہ ۳۶۶) باب من قدم من حجہ نسکاً قبل نسك ۱۲ م

[2] حضرت اسامہ بن شریکؓ کی روایت سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے فرماتے ہیں: "خرجت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم حاجًا، فکان الناس یأتونہ، فمن قال: یا رسول اللہ سعیت قبل أن أطوف، أو قدمت شیئا أو أخرت شیئا، فکان یقول: لاحرج، لاحرج، إلا علی رجل اقترض عرض رجل مسلم وھو ظالم فذلك الذی حرج وھلك" ابوداؤد (ج ۱ صفحہ ۲۷۶) باب من قدم شیئا قبل شیٔ فی حجہ۔

اس روایت میں "لاحرج، لاحرج إلا علی رجل اقترض عرض رجل مسلم الخ" کے الفاظ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ "لاحرج" سے مراد "لا إثم" ہے، وجوبِ دم کی نفی مقصود نہیں۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب

[3] حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے فتوے کی روشنی میں "لاحرج" والی روایات کی مذکورہ تشریح امام طحاویؒ کے کلام سے ماخوذ ہے، دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ صفحہ ۳۶۶) باب من قدم من حجہ نسکاً قبل نسك ۱۲ مرتب

[4] وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ ۚ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا اَوْ بِهٖٓ اَذًى مِّنْ رَّاْسِهٖ فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ اَوْ صَدَقَةٍ اَوْ نُسُكٍ " سورہ بقرہ آیت ۱۹۶ پ ۲ - ۱۲ م

دینا بالاتفاق واجب ہے[1]

حجۃ الوداع کے موقعہ پر زیرِ بحث مسئلہ میں بھی یہی صورت تھی کہ فسادِ ترتیب کا گناہ مناسک سے ناواقفیت کی بنا پر اٹھا لیا گیا تھا (اور "لاحرج" جیسے جملوں سے بھی یہی مراد تھی) اگرچہ دم پھر بھی واجب تھا لیکن عدمِ گناہ کا حکم بھی اُس وقت تھا، اب جبکہ مناسکِ حج کی پوری تفصیل سامنے آچکی ہے اس لئے جاہل کے لئے کوئی عذر باقی نہیں رہا، اس لئے جہالت کی وجہ سے فسادِ ترتیب کی صورت میں دَم تو ہوگا ہی، گناہ بھی ہوگا۔

امام طحاویؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے مسلک پر " وَلَا تَحْلِقُوْا رُءُوْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ " سے بھی استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں محصر کو تقدیم نحر علی الحلق کا حکم دیا گیا ہے چنانچہ تقدیم حلق علی النحر باجماع جائز نہیں ہے اور موجبِ دم ہے، جب محصر کا یہ حکم ہے تو قارن وغیرہ کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے کہ حلق قبل النحر درست نہ ہو اور ترتیب توڑنے پر دم ہو[2]

فائدۂ مہمہ واضح رہے کہ حنفیہ کی عام کتبِ فقہ میں امام ابوحنیفہؒ کا وہی مسلک بیان کیا گیا ہے جو ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں، یعنی فسادِ ترتیب کی صورت میں بہرصورت دم ہے خواہ وہ فساد عامداً ہو یا ناسیاً یا جاہلاً، چنانچہ پیچھے زیرِ بحث مسئلہ کی تحقیق اسی کے مطابق کی گئی ہے۔

لیکن "کتاب الحجۃ علی أھل المدینۃ" میں امام محمدؒ لکھتے ہیں : " عن أبی حنیفۃ فی الرجل یجھل وھو حاج فیحلق رأسہٗ قبل أن یرمی الجمرۃ أنہ لاشیٔ علیہ" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک بھی یہ ہے کہ فسادِ ترتیب جاہلاً کی صورت میں کوئی دَم وغیرہ نہیں[3]۔ اگر امام ابوحنیفہؒ

---

[1] کما فی عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۱۵۲) أبواب العمرۃ، باب قول اللہ تعالیٰ فمن کان منکم مریضاً الخ ۱۲ م

[2] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۶۱) باب من قدّم من حجتہٖ نسکاً قبل نسک ۱۲ م

[3] (ج ۲ ص ۳۷) باب الذی یجھل فیحلق رأسہٗ قبل أن یرمی جمرۃ العقبۃ ۱۲ م

[4] گویا امام ابوحنیفہؒ کا عمل درج ذیل احادیث کے ظاہر پر ہے :

(۱) حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت جس میں وہ فرماتے ہیں : " فجاء رجل فقال : یا رسول اللہ لم أشعر فنحرتُ قبل أن أرمی قال : إرمِ ولاحرج، وقال آخر : یا رسول اللہ لم أشعر فحلقتُ قبل أن أذبح، قال : إذبح ولاحرج " مؤطا امام محمد (ص ۲۳۴ و ۲۳۵) باب من قدّم نسکاً قبل نسک ۱۲ م

(۲) مسلم شریف میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ ہی کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں : فقام إلیہ رجل

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کی اس آخری روایت کو اختیار کر کے یوں کہا جائے کہ ان کے نزدیک فسادِ ترتیب جاہلاً اور ناسیاً کی صورت میں کوئی دَم نہیں اور حدیثِ باب اُسی پر محمول ہے اور دم صرف متعمّداً کی صورت میں ہے اور حضرت ابن عباسؓ کا فتویٰ اِسی متعمّداً کی صورت پر محمول ہے تو یہ صورت اسہل بھی ہے اور روایات کے ظاہر کے مطابق بھی، نیز اِس صورت میں حضرت ابن عباسؓ کی روایتِ مرفوعہ اور ان کے فتوے میں کسی قسم کا تعارض باقی نہیں رہتا لـه واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ أعلم۔ تمّ شرح الباب بزیادات من المرتب

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

فقال: ماکنتُ أحسب یارسول اللہ أن کذا وکذا قبل کذا وکذا الخ" اس میں بھی آپ نے آخر میں "افعل ولاحرج" ہی فرمایا۔ (ج ۱ صـ۴۲۲) باب جواز تقدیم الذبح علی الرمی الخ

(۳) حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں: "فما سمعته سئل یومئذ عن أمر مما ینسی المرء ویجهل من تقدیم بعض الأمور قبل بعض وأشباهها إلا قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إفعلوا ذلك ولاحرج" مسلم شریف (ج ۱ صـ۴۲۱)۔

مؤخر الذکر روایت کا تقاضا یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جس طرح فسادِ ترتیب جاہلاً کی صورت میں دم نہیں، اِسی طرح ناسیاً کی صورت میں بھی دَم نہ ہو، اس لئے کہ اِس آخری روایت میں جہل کے ساتھ نسیان کی بھی تصریح ہے ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

لـه امام محمدؒ اپنی "مؤطا" میں لکھتے ہیں: "قال محمد: وبالحدیث الذی روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نأخذ أنه قال: لاحرج فی شئ من ذلك" وقال أبوحنیفة رحمه اللہ: لاحرج فی شئ من ذلك، ولم یر فی شئ من ذلك کفارة إلا فی خصلة واحدة: المتمتع والقارن إذا حلق قبل أن یذبح قال: علیه دم، وأما نحن فلا نری علیه شیئاً" (صـ۲۳۵) باب من قدّم نسکاً قبل نسك۔

اس روایت سے تو امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ معلوم ہوتا ہے کہ فسادِ ترتیب خواہ جاہلاً ہو یا ناسیاً یا عامداً، کسی بھی صورت میں دَم نہیں ہے، البتہ صرف اس صورت میں دم ہے جبکہ متمتع اور قارن حلق قبل النحر کرلیں اور اِس صورت میں بھی عامداً یا ناسیاً یا جاہلاً کی کوئی تصریح نہیں ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ متمتع اور قارن اگر حلق قبل النحر کرلیں تو بہر صورت دَم ہوگا خواہ یہ فسادِ ترتیب عامداً ہو یا ناسیاً یا جاہلاً۔

علامہ عبد الحی لکھنوی رحمہ اللہ مذکورہ عبارت کے تحت لکھتے ہیں کہ: "إلا فی خصلة واحدة" میں حصر غیر حقیقی ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھئے التعلیق الممجد علی موطا الامام محمدؒ (صـ۲۳۵، رقم الحاشیۃ ۱۲)

لیکن اس حصر کو غیر حقیقی کہنا ظاہر کے خلاف اور تکلف سے خالی نہیں۔ فتأمل۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب ما جاء في الجمع بين المغرب والعشاء بالمزدلفة

أن[۱] ابن عمر صلّى بجمع، فجمع بين الصلاتين بإقامة، وقال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل مثل هٰذا المكان[۲] حج کے موقعہ پر دو مرتبہ جمع بین الصلاتین مشروع ہے۔ ایک تو عرفات میں جمع بین الظہر والعصر جمع تقدیم، اور دوسرے مزدلفہ میں جمع بین المغرب والعشاء

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بہرحال مذکورہ بالا تمام تحقیق سے امام ابوحنیفہؒ کی تین روایات سامنے آتی ہیں :۔

(۱) "من قدم نسكاً على نسك كأن حلق قبل الرمي أو نحر القارن قبل الرمي أو حلق قبل الذبح فعليه دم" كما في المبسوط للسرخسي (ج۴ صا۴ و ۴۲) باب الطواف۔

(۲) "عن أبي حنيفة في الرجل يجهل وهو حاج فيحلق رأسه قبل أن يرمي الجمرة أنه لا شيء عليه" كتاب الحجة على أهل المدينة (ج۲ ص۳۷) باب الذي يجهل فيحلق رأسه قبل أن يرمي جمرة العقبة۔

(۳) تیسری روایت مؤطا امام محمد کی، جو اسی حاشیہ کے شروع میں ہم نے ابھی ذکر کی ہے یعنی "لا حرج في شيء من ذلك، ولم ير في شيء من ذلك كفارة إلا في خصلة واحدة: المتمتع والقارن إذا حلق قبل أن يذبح قال: عليه دم"

عام کتبِ حنفیہ میں اگرچہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک پہلی ہی روایت کے مطابق نقل کیا گیا ہے اور اسی پر فتویٰ بھی ہے کما فی اللباب فی شرح الکتاب للمیدانی (ج۱ ص۲۰۰) باب الجنایات ۔ لیکن اگلی دو روایات کی موجودگی میں اصحابِ فتاویٰ کو اس پر غور کی ضرورت ہے کہ فسادِ ترتیب جاہلاً یا ناسیاً کی صورت میں دم کے سلسلہ میں چھوٹ دی جاسکتی ہے یا نہیں؟ بالخصوص جبکہ یہ "لا حرج" والی روایات کا ظاہر بھی ہے، اگرچہ اس میں شک نہیں کہ دم والی روایت احوط ہے ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ۔

(حاشیہ صفحہ ہٰذا)

[۱] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج۱ ص۲۲۷) كتاب المناسك، باب من جمع بينهما ولم يتطوع۔ ومسلم في صحيحه (ج۱ ص۴۱۷) كتاب الحج، باب الإفاضة من عرفات إلى المزدلفة واستحباب صلوتي المغرب والعشاء جمعاً بالمزدلفة في هذه الليلة ۱۲ مرتب

[۲] قوله: "فعل مثل هٰذا المكان" هكذا في نسختنا الهندية، وفي نسخة البيروتية بتحقيق الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي "فعل مثل هٰذا في هٰذا المكان" انظر (ج۳ ص۲۳۵، رقم ۸۸۷) ۱۲ مرتب

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جمع تاخیر۔ پھر حنفیہ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلوٰتین مسنون ہے اور مزدلفہ میں واجب، جبکہ دوسرے حضرات کے نزدیک مزدلفہ میں بھی مسنون ہی ہے واجب نہیں[۱]۔

عرفات میں جمع تقدیم کی شرائط امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک عرفات میں جمع تقدیم کی چھ شرائط ہیں :-

① اِحرامِ حج۔

② تقدیم الظہر علی العصر[۲]۔

③ الوقت والزمان، یعنی یوم عرفہ اور زوال کے بعد کا وقت۔

④ مکان، یعنی وادیٔ عرفات یا اس کے آس پاس کا علاقہ کمسجد نمرۃ من أیّ جہۃ کان۔

⑤ دونوں نمازوں کا باجماعت ہونا، چنانچہ اگر انفراداً نماز پڑھ لی تو جمع کرنا درست نہ ہوگا۔

⑥ امام اعظم یا اس کے نائب کا ہونا[۳]، لہٰذا اگر ان دونوں کی غیر موجودگی میں جمع بین الصلوٰتین کر لی تو جمع درست نہ ہوگی۔

واضح رہے کہ صاحبین اور ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک شروع کی چار شرائط کافی ہیں، آخری دو شرائط

(حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

[۱۲] عرفات اور مزدلفہ کی جمع بین الصلوٰتین جمہور کے نزدیک جمعِ نسک ہے یعنی مناسکِ حج کا ایک جزء ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک یہ جمع جمعِ سفر ہے "فمن کان حاضرًا أو مسافرًا دون مرحلتین کأهل مکة لم یجز له الجمع عنده کما لا یجوز له القصر۔ انظر شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۰ و ۳۹۸) باب حجة النبی صلی الله علیه وسلم وفتح الملہم (ج ۳ ص ۲۸۶) الجمع بین الظهر والعصر فی وقت الظهر بعرفة بأذان وإقامتین وهو نسك عند الحنفیة ۔ وحجة الوداع (ص ۱۱۱) اختلفوا فی الجمع بمزدلفة هل هو للسفر أو للنسك؟ ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحۂ ہٰذا)

[۱] دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۸۷) باب حجة النبی صلی الله علیه وسلم، الجمع بین المغرب والعشاء بالمزدلفة۔ و"حجة الوداع" (ص ۱۱۱) لو صلی المغرب قبل المزدلفة۔ ولباب المناسك مع شرحه للقاری (ص ۱۴۱) باب فی أحکام المزدلفة، فصل فی الجمع بین الصلوٰتین بها ۱۲ مرتب

[۲] چنانچہ اگر اس نے عصر پہلے پڑھ لی یا دونوں نمازیں بالترتیب پڑھیں لیکن بعد میں پتہ چلا کہ جس وقت ظہر کی نماز پڑھی تھی اس وقت ظہر کا وقت شروع نہ ہوا تھا تب بھی دونوں نمازوں کو لوٹائیگا۔

[۳] یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۱، باب ماجاء أن عرفة کلها موقف) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

ضروری نہیں[1]

صاحبینؒ اور ائمہ ثلاثہ رحکا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اثر سے ہے جو بخاری[2] شریف میں تعلیقاً مروی ہے: "وکان ابن عمرؓ إذا فاتته الصلاة مع الإمام جمع بینهما[3]"

جبکہ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نصوص[4] قطعیہ سے محافظت علی الوقت کی فرضیت ثابت ہے، اس لئے اس کو "ما ورد به الشرع" کے علاوہ کسی اور صورت میں ترک کرنا جائز نہیں، لہذا جمع کے لئے جماعت اور امام یا نائب کا ہونا ضروری ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال ابراہیم نخعیؒ کے ایک اثر سے بھی ہے جو امام محمدؒ کی کتاب الآثار میں مروی ہے[5]

---

[1] دیکھئے "المغنی" لابن قدامۃ (ج ۳ ص۴۰۷) باب صفۃ الحج ۱۲ مرتب

[2] (ج ۱ ص۲۲۵) کتاب المناسک، باب الجمع بین الصلاتین بعرفۃ ۱۲ مرتب

[3] واضح رہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ جمع بین الصلاتین والی روایت کے بھی راوی ہیں، دیکھئے سنن أبی داود (ج ۱ ص۲۶۵) باب الخروج إلی عرفۃ۔

یہاں حافظ ابن حجرؒ نے یہ اعتراض کیا ہے: "ومن قواعدهم (أی الحنفیة) أن الصحابی إذا خالف ما روی دلّ علی أن عنده علماً بأن مخالفه أرجح تحسیناً للظن به، فینبغی أن یقال هذا هنا" دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص۵۱۴) باب الجمع بین الصلاتین بعرفة

علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ اعلاء السنن میں اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں: "وما أورد علیه الحافظ من أن الراوی إذا خالف ما رواه کان مخالفه أرجح عندهم فلیس بوارد، فإن ذلك فیما إذا کان الراوی منفرداً بما رواه ثم خالفه، وجمع النبی صلی الله علیه وسلم بین الصلاتین بعرفة لم ینفرد ابن عمر بروایته، بل رواه جمع من الصحابة عظیم، فلا یقدح فیه مخالفة ابن عمر إیاه لفعله۔ قال الشیخ: ویمکن أن یحمل فعل ابن عمر علی الجمع بینهما صورة لا حقیقة، فإن الفعل یحتمل الوجوه، بخلاف جمع النبی صلی الله علیه وسلم بینهما، فقد تواترت الروایات بکونه فی وقت الظهر بعد زوال الشمس معاً تواتراً بیّناً انتفی به احتمال کونه جمعاً صورة، ولم یتواتر عن ابن عمر جمعه بینهما فی منزله مثل ذلك، فلا یترك العمل بالنص القطعی هنالك اھ دیکھئے ج ۱۰ ص۱۰۵) باب التوجه إلی الموقف الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] مثلاً: "إِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتٰبًا مَّوْقُوْتًا" سورہ نساء آیت ۱۰۳ پ ۵ — ۱۲ م

[5] چنانچہ امام محمدؒ فرماتے ہیں: "أخبرنا أبوحنیفة عن حماد عن إبراهیم قال: إذا صلیت یوم عرفة فی رحلك فصل کل واحد من الصلاتین لوقتها ولا ترتحل من منزلك حتی تفرغ من الصلاة" قال محمد: وبهذا کان یأخذ أبوحنیفة۔ کتاب الآثار (ص۴۵) باب الصلوة بعرفة وجمع رقم ۳۴۳، طبع ادارۃ القرآن والعلوم الإسلامیہ کراچی۔ ۱۲ مرتب

مزدلفہ میں جمع تاخیر کی شرائط | مزدلفہ میں حنفیہ کے نزدیک جمع تاخیر کی درج ذیل شرائط ہیں

① احرامِ حج
② تقدیم الوقوف بعرفات۔
③ زمانِ مخصوص یعنی لیلۃ النحر۔
④ وقتِ مخصوص یعنی عشاء۔
⑤ مکانِ مخصوص یعنی مزدلفہ۔

مزدلفہ میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی امام یا نائب اور جماعت کی شرط نہیں[1]

عرفات اور مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد | امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلاتین ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ ہوگی، سفیانِ ثوریؒ، امام شافعیؒ اور ابوثورؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک عرفات کی جمع بین الصلاتین دو اذانوں اور دو اقامت کے ساتھ ہوگی۔ وروی ذلك عن ابن مسعودؓ[2]

امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ عرفات کی جمع بین الصلاتین بغیر اذان کے دو اقامتوں کے ساتھ ہوگی۔ وروی ذلك عن ابن عمرؓ[3]

گویا عرفات میں جمع بین الصلاتین کرنے کی صورت میں اذان واقامت کی تعداد کے بارے میں تین اقوال ہوئے۔ کما ذکرنا[4]

مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کی صورت میں اذان واقامت کی تعداد کے بارے میں چار اقوال مشہور ہیں۔

---

[1] چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کے بارے میں لکھتے ہیں: "یجمع منفرداً کما یجمع مع الإمام، ولاخلاف فی هذا"۔ المغنی (ج ۳ ص۴۱۹) باب صفۃ الحج ۱۲ م

[2] دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص۲۲۷) کتاب المناسك، باب من أذن وأقام لكل واحدة منهما ۱۲ م

[3] کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص۴۵۲) ۱۲ مرتب

[4] دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص۴۵۱ و ۴۵۲) باب ماجاء أن عرفة كلها موقف ۱۲ مرتب

① ایک اذان اور ایک اقامت۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہی ہے امام شافعیؒ کا قولِ قدیم بھی یہی ہے، اور امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے مالکیہ میں سے ابن ماجشونؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

② ایک اذان اور دو اقامتیں۔ یہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے، امام مالکؒ کا بھی ایک قول اس کے مطابق ہے، حنفیہ میں سے امام زفرؒ کا بھی یہی مسلک ہے، امام طحاویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور شیخ ابن ہمامؒ نے بھی اسی کو راجح قرار دیا ہے۔

③ دو اذانیں اور دو اقامتیں۔ امام مالکؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

④ دو اقامتیں بغیر اذان کے۔ امام احمدؒ کا مسلکِ مشہور یہی ہے۔ امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت اِسی کے مطابق ہے[۱]۔

دلائل عرفات میں جمع بین الصلاتین بأذان وإقامتین کے بارے میں حنفیہ کا استدلال حضرت جابرؓ کی حدیثِ طویل کے اس جملہ سے ہے " ثم أذن ثم أقام فصلّى الظهر ثم أقام فصلّى العصر[۲]"

مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین بأذانٍ و إقامةٍ کے بارے میں حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤد[۳]

---

[۱] یہ تمام تفصیل معارف السنن سے ماخوذ ہے، دیکھئے (ج ۶ ص۲۵۱ و ۲۵۲) باب ماجاء أن عرفة كلها موقف۔

اس بارے میں دو مذاہب اور بھی ہیں:

(۱) صرف ایک اقامت وہ بھی پہلی نماز کے لئے۔ وهو إحدى الروايات عن ابن عمر وهو قول سفيان الثوري فيما حكاه الترمذي والخطابي وابن عبد البر وغيرهم، وقال ابن حزم: هو قول سفيان وأحمد بن حنبل في أحد قوليهما، وبه أخذ أبو بكر بن داوُد۔

(۲) دونوں نمازوں میں نہ کوئی اذان ہے، نہ کوئی اقامت، حکاه المحب الطبري عن بعض السلف وهذا إحدى الروايات عن ابن عمر كما حكاه ابن حزم في المحلّى، تفصیل کے لئے دیکھئے اوجز المسالک (ج ۳ ص۲۸۵) صلاة المزدلفة، بحث الجمع بينهما بوحدة الإقامة وتكرارها ۱۲ مرتب

[۲] دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۹۵) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ م

[۳] (ج ۱ ص۲۶۷) کتاب المناسك، باب الصلاة بجمع ۱۲ م

کی روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین بأذان و إقامۃ پر عمل کیا، اسی روایت کے ایک طریق میں یہ بھی مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے آخر میں فرمایا: " صلیتُ مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ھکذا[1] "

دراصل اختلاف کی وجہ اس باب میں روایات و آثار کا اختلاف ہے بالخصوص مزدلفہ کی جمع بین الصلاتین کے بارے میں روایات بہت مختلف ہیں، فرجح کل فریق بما تحقق لدیہ[2]

اس باب میں ایک لطیفہ یہ بھی ہے کہ اس مسئلہ میں امام مالکؒ نے اہل مدینہ کی روایات

---

[1] یہاں یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ حنفیہ نے عرفات کی جمع بین الصلوتین اور مزدلفہ کی جمع بین الصلوتین میں تفریق کس لئے کی؟ اگرچہ دونوں مقامات کی جمع بین الصلوتین کے بارے میں حنفیہ کے مسلک کی بنیاد روایات پر ہے لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حنفیہ نے دونوں مقامات پر بأذانٍ و إقامتین کا قول کیوں نہ کرلیا کما فی روایۃ جابر عند مسلم (ج ۱ ص۳۹۷ و ۳۹۸) باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت کا دوسرا جزء حنفیہ کے مسلک کے مخالف ہے اور اس میں مزدلفہ کی جمع بین الصلاتین کے بارے میں اذان و اقامتین کا ذکر ہے لیکن مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت جابرؓ کی روایت حنفیہ کے مسلک کے مطابق مروی ہے " حدثنا حاتم بن اسمٰعیل عن جعفر بن محمد عن جابر بن عبد اللہ قال: صلّی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المغرب والعشاء بجمع بأذان واحد و إقامۃ ولم یسبح بینھما" دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص۶۸) لیکن یہ روایت غریب ہے کما قال الزیلعی۔

صاحب ہدایہ نے ایک وجہ تفریق یہ ذکر کی ہے " لأن العشاء فی وقتہ فلا یفرد بالإقامۃ إعلاماً بخلاف العصر بعرفۃ لأنہ مقدم علی وقتہ فأفرد بھا لزیادۃ الإعلام " ہدایہ (ج ۱ ص۲۴۲) باب الإحرام

واضح رہے کہ امام زفرؒ مزدلفہ میں بھی جمع بأذان و إقامتین ہی کے قائل ہیں، صاحب ہدایہؒ نے ان کا یہی مسلک نقل کیا ہے (ہدایہ ج ۱ ص۲۴۴) گویا امام زفرؒ کا مسلک حضرت جابرؓ کی مسلم والی روایت کے مطابق ہے، جمع بمزدلفہ کو جمع بعرفہ پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے، امام طحاویؒ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے۔ دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص۳۴۹) کتاب مناسک الحج، باب الجمع بین الصلاتین بجمع کیف ھو؟ شیخ ابن ہمامؒ کی رائے بھی یہی ہے، دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص۱۷۱) باب الإحرام۔ علامہ عبد الحی لکھنویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے دیکھئے حاشیہ ہدایہ (ج ۱ ص۲۴۴، رقم ۵) ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

[2] چنانچہ علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں " وبالجملۃ الأحادیث الصحاح والآثار الصحاح متعارضۃ والقصۃ واحدۃ وتستفاد منھا صورۃ ستۃ و إلی کل ذھب ذاھب ورجح کل فریق ما تحقق لدیھم من

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کو چھوڑ کر حضرت ابن مسعودؓ[1] اور اہل کوفہ کی روایت پر عمل کیا ہے اور حنفیہ نے حضرت ابن مسعودؓ اور اہل کوفہ کی روایت کو چھوڑ کر اہل مدینہ (حضرت جابرؓ اور حضرت ابن عمرؓ وغیرہ) کی روایات[2] پر عمل کیا ہے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضرات ائمہ مجتہدین اپنے شہری تعامل سے متاثر ہونے کے بجائے شرعی دلائل پر غور و فکر کر کے اپنے فہم و اجتہاد کے مطابق عمل فرماتے تھے خواہ ان کا اجتہاد اپنے اہل شہر کے تعامل کے خلاف ہو جائے۔

جہاں تک حضرت ابن مسعودؓ کے اثر کا تعلق ہے حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ صحیح بخاری کی تصریح کے مطابق انہوں نے مغرب کی نماز پڑھ کر کھانا کھایا، بعد میں عشاء کی نماز پڑھی اور فصل کی صورت میں حنفیہ بھی اقامتین کے قائل ہیں، البتہ دو مرتبہ اذان کے قائل نہیں اور اذانین کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ ساتھی منتشر ہو گئے ہوں گے ان کو جمع کرنے کے لئے دوبارہ اذان دیدی۔[3] واللہ اعلم

(حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

بحث دقیق وتفکیر عمیق حدیثاً وفقہاً، روایۃً ودرایۃً، ولکلٍّ وجہۃٌ ھو مولّیھا، واللہ المستعان» دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص۴۵۳) باب ماجاء أن عرفۃ کلھا موقف۔ بالخصوص حضرت ابن عمرؓ کی روایات میں شدید اضطراب ہے کما ذکر العینی فی العمدۃ (ج ۱۰ ص۱۲) باب من جمع بینھما ولم یتطوع۔

روایات و آثار مختلفہ کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص۳۴۷ تا ۳۴۹) باب الجمع بین الصلاتین بجمع کیف ھو۔ ومصنف ابن ابی شیبہ (ج ۴ ص ۲۹۳ و ۲۹۴) کتاب الحج، باب من قال لا یجزیہ الأذان بجمع وحدہ أو یؤذن أو یقیم ۱۲

[3] یعنی تعدادِ اذان واقامت للجمع بین الصلوتین بمزدلفۃ کا مستند ۱۲م

(حاشیۂ صفحۂ ھٰذا)

[1] "حج عبد اللہ فأتینا المزدلفۃ حین الأذان بالعتمۃ أو قریباً من ذلک فأمر رجلاً فأذن وأقام ثم صلی المغرب وصلی بعدھا رکعتین ثم دعا بعشائہ فتعشی ثم أمر فأذن وأقام۔ قال عمرو: ولا أعلم الشک إلا من زھیر۔ ثم صلی العشاء رکعتین الخ" صحیح بخاری (ج ۱ ص۲۲۷) کتاب المناسک، باب من أذن وأقام لکل واحدۃ منھما ۱۲ مرتب

[2] حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ کی روایات اصل تقریر اور حاشیہ میں گذر چکی ہیں، نیز حافظ زیلعیؒ نے معجم طبرانی کے حوالہ سے حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی روایت ذکر کی ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمع بین صلاۃ المغرب وصلاۃ العشاء بالمزدلفۃ بأذان واحد وإقامۃ واحدۃ" نصب الرایہ (ج ۳ ص۶۹) ۱۲م

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص۳۴۸) باب الجمع بین الصلاتین بجمع کیف ھو؟ اور عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۱۴ و ۱۵) باب من اذن و أقام لکل واحدۃ منھما۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب ماجاء من أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج

عن عبد الرحمن بن يعمر أن ناسا من أهل نجد أتوا رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم وهو بعرفة فسألوه، فأمر مناديا فنادى: الحج عرفة، من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج " اس حدیث کی بنا پر امام ابوحنیفہؒ سفیان ثوریؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ وقوف عرفات کا وقت نوذی الحجہ کے زوال سے دس ذی الحجہ کے طلوع فجر تک ہے[۲]، اس دوران جس وقت بھی آدمی عرفات پہنچ جائے، البتہ رات کا کچھ حصہ عرفات میں گذارنا ضروری ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص غروب آفتاب سے پہلے عرفات سے روانہ ہو جائے تو اس پر دم واجب ہوگا اس کے برخلاف دن کا کچھ حصہ عرفات میں گذارنا اس درجہ میں ضروری نہیں چنانچہ اگر کوئی شخص غروب شمس کے بعد عرفات پہنچے تو اس پر دم نہیں

امام مالکؒ کے نزدیک نویں تاریخ کا دن لیلۃ النحر کے تابع ہے اور ان کے نزدیک لیلۃ النحر کے کسی حصہ میں وقوف عرفہ ضروری ہے لہذا اگر کسی شخص نے نویں تاریخ کے دن میں وقوف عرفہ کیا اور غروب آفتاب سے پہلے عرفات سے نکل گیا اور لوٹ کر نہ آیا تو اس کا حج فوت ہو گیا جس کی اس کے ذمہ میں قضا ضروری ہے، البتہ اگر کسی شخص نے نویں تاریخ کے

(بقیہ حاشیۂ صفحۂ گذشتہ)

علامہ عثمانیؒ مزدلفہ میں جمع بأذانین والی روایت کے بارے میں لکھتے ہیں: "وأما جمعه بأذانين في صورة الفصل فلعل ذلك لم يثبت عنه و قد رواه زهير بالشك كما يدل عليه سياق البخاري، وأخرجه البيهقي من طريق عبد الرحمن بن عمرو عن زهير بالشك وقال فيه: ثم أمر قال زهير: أرى فأذن وأقام، دیکھئے اعلاء السنن (ج ۱۰ ص۱۲۲) باب إذا جمع بين المغرب والعشاء بمزدلفة لفصل ۱۲ مرتب عفی عنہ۔

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[۱] الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص۴۵) كتاب مناسك الحج، فرض الوقوف بعرفة۔ وأبوداؤد في سننه (ج ۱ ص۲۶۶)، كتاب المناسك، باب من لم يدرك عرفة ۱۲ م

[۲] ابتدائے وقت کا زوال سے ہونا حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ثابت ہے "عن سعيد بن حسان عن ابن عمر قال: لما أن قتل الحجاج ابن الزبير أرسل إلى ابن عمر أية ساعة كان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم يروح في هذا اليوم قال إذا كان ذلك رحنا، فلما أراد ابن عمر أن يروح قال: قالوا: لم تزغ الشمس، قال: أزاغت؟ قالوا: لم تزغ، قال: فلما قالوا: قد زاغت ارتحل" سنن أبي داؤد (ج ۱ ص۲۶۵) باب الرواح إلى عرفة۔ اور لیلۃ النحر کا اس میں داخل ہونا حدیث باب سے ثابت ہے ۱۲ مرتب

دن میں وقوفِ عرفہ نہ کیا اور لیلۃ النحر کے کسی حصہ میں[۱] وقوفِ عرفہ کرلیا تو اس کا حج ہوگیا اگرچہ دن میں وقوفِ عرفہ کو ترک کرنے کی وجہ سے اس پر دَم واجب ہے[۲]۔

امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک وقوفِ عرفہ کا وقت نویں تاریخ کی صبح صادق سے دسویں تاریخ کی صبح صادق ہے اور اس کے کسی بھی حصّہ میں وقوفِ عرفہ کرلیا تو درست ہے[۲]۔

باب[۳] ماجاء فی تقدیم الضعفۃ من جمع بلیل

عن ابن[۴] عباس قال: بعثنی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فی ثقل[۵] من جمع بلیل" ترجمۃ الباب میں " ضَعَفۃ" سے مراد عورتیں، بچے، کمزور بوڑھے اور مریض ہیں[۶] اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ضعفہ کے صبح صادق ہونے سے پہلے مزدلفہ سے منیٰ روانہ ہونے میں کوئی حرج نہیں۔

ترجمۃ الباب کے ساتھ حدیث کی مناسبت ظاہر ہے اس لئے کہ وہ حجۃ الوداع کے موقعہ پر ان جملہ ضعفاء میں سے تھے[۷] جن کو نبی کریم صلی اللّٰہ علیہ وسلم نے رات ہی کو مزدلفہ سے منیٰ روانہ کردیا تھا۔

---

[۱] حدیثِ باب سے امام مالکؒ کے مسلک پر بھی استدلال کیا جاسکتا ہے لیکن عروہ بن مضرّس طائیؓ کی روایت ان کے خلاف حجت ہے وہ نبی کریم صلی اللّٰہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل فرماتے ہیں "من أدرك معنا هذه الصلاة وأتى عرفات قبل ذلك ليلاً أو نهاراً فقد تم حجه وقضى تفثه" سنن أبی داؤد (ج ۱ ص ۲۶۹) باب من لم يدرك عرفة ۱۲ مرتب

[۲] مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۳) باب الوقوف بعرفة ۱۲ م

[۳] شرح باب از مرتب عفا اللّٰہ عنہ ۱۲

[۴] الحديث أخرجه البخاری فی صحيحه (ج ۱ ص ۲۲۷) باب من قدم ضعفة أهله بليل الخ۔ ومسلم فی صحيحه (ج ۱ ص ۴۱۸) باب استحباب تقديم الضعفة من النساء وغيرهن الخ۔ والنسائی فی سننه (ج ۲ ص ۴۲) تقديم النساء والصبيان إلى منازلهم۔ وأبوداؤد فی سننه (ج ۱ ص ۲۶۸) باب التعجيل من جمع۔ وابن ماجة فی سننه (ص ۲۱۷) باب من تقدم من جمع لرمی الجمار ۱۲ م

[۵] بفتحتين، متاع المسافر وما يحمله على دوابه۔ مجمع بحار الأنوار (ج ۱ ص ۲۹۲) بحوالہ نہایہ ۱۲ م

[۶] كما قال العينی فی العمدة (ج ۱۰ ص ۱۵) باب من قدم ضعفة أهله ۱۲ م

[۷] اس لئے کہ حجۃ الوداع کے موقعہ پر حضرت ابن عباسؓ عمر کے اعتبار سے چھوٹے تھے اور اس وقت (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

یہاں دو چیزیں ہیں، (۱) مبیت مزدلفہ (یعنی مزدلفہ میں دس ذی الحجہ کی رات گزارنا) (۲) وقوف مزدلفہ (یعنی دس ذی الحجہ کو طلوعِ صبح صادق سے طلوعِ شمس کے درمیانی وقت میں مزدلفہ میں ٹھہرنا)۔

"وقوفِ مزدلفہ" جمہور کے ہاں رکن حج تو نہیں البتہ اس کے چھوڑنے پر دم واجب ہے، امام مجاہد، امام قتادہ، امام زہری، سفیان ثوری، امام احمد، امام اسحاق اور ابوثور رحمہم اللہ کا یہی قول ہے، اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے کہ بلاعذر "وقوفِ مزدلفہ" چھوڑنے پر دم واجب ہے، جبکہ امام علقمہ اور ابراہیم نخعی رحمہما اللہ کے ہاں یہ رکنِ حج ہے اور اس کے چھوٹ جانے سے حج ہی فوت ہو جائے گا۔

اور "مبیت مزدلفہ" احناف کے ہاں "سنت مؤکدہ" ہے، اس کے ترک پر دم واجب نہیں اور امام شافعی، قتادہ، زہری اور عطاء رحمہم اللہ کے ہاں اس کے چھوڑنے سے دم لازم ہے، جبکہ علقمہ، شعبی اور نخعی رحمہم اللہ کے ہاں یہ رکن ہے اور اس کے چھوٹ جانے سے حج ہی فوت ہو جائے گا۔ (مسئلہ کی تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمایئے: تکملہ فتح الملہم ۲/ ۱۵۹-۱۵۸، کتاب الحج، باب استحباب تقدیم الضعفة الخ مطبوعہ دار القلم، دمشق)۔

امام مالکؒ کے نزدیک مبیت مزدلفہ سنت ہے، امام شافعیؒ کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔ امام مالکؒ سے یہ بھی منقول ہے کہ نزول بالمزدلفہ واجب ہے، اور مبیت بمزدلفہ اور وقوف مع الامام بالمزدلفہ دونوں سنت ہیں۔

اہلِ ظاہر کا مذہب یہ ہے کہ من لم يدرك مع الإمام صلاة الصبح بالمزدلفة بطل حجة بخلاف النساء والصبيان والضعفاء[۱]. والله أعلم

باب[۲] بلا ترجمہ[۳]

عن جابر قال . كان النبي صلى الله عليه وسلم يرمي يوم النحر ضحى[۴]، یوم النحر میں جمرۂ عقبہ کی رمی کے تین اوقات ہیں:

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ان کی عمر تقریباً تیرہ (۱۳) سال تھی، تفصیل کے لئے دیکھئے یہ کمال الخیل ارتق: ۳ص ۲۳۲ وما بعدها (عبدالله بن عباس البحر رقم ۵۱ من صغار الصحابة ۱۲ مرتب

(۱) راجع لتفصيل المذاهب ولفوائد أخرى "العمدة" للعيني (ج: ۱۰ص ۱۶، ۱۷) باب من قدم ضعفة أهله بليل ۱۲ مرتب۔

(۲) شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۲

(۳) ہندوپاک کے مطبوعہ نسخوں میں یہ باب اسی طرح بلاترجمہ مذکور ہے، البتہ دار احیاء التراث العربی بیروت کے مطبوعہ نسخہ میں اس باب کے ساتھ یہ ترجمہ مذکور "باب ماجاء في رمي يوم النحر ضحى" دیکھئے (ج: ۳ص: ۲۴۱، رقم الباب ۵۹) تحقيق الشيخ محمد فؤاد عبدالباقی۔ ۱۲ مرتب

(۴) الحديث أخرجه ابوداؤد في سننه (ج: ۱ص ۲۷۰) باب في رمي الجمار ۱۲م

① وقتِ مسنون : طلوعِ شمس کے بعد زوالِ شمس سے پہلے[1]۔
② وقتِ مباح : زوالِ شمس سے غروبِ شمس تک۔
③ وقتِ مکروہ : یوم النحر گذرنے کے بعد گیارہ ذی الحجہ کی رات۔

---

[1] واضح رہے کہ حنفیہ کے نزدیک یوم النحر میں طلوعِ شمس سے رمی کا وقتِ مسنون شروع ہوتا ہے (اس میں بھی افضل وہ وقت ہے جب سورج اچھی طرح چمکنے لگے چنانچہ حدیثِ باب میں "ضحی" کے الفاظ بھی اس پر دال ہیں) جبکہ رمی کا وقتِ جواز طلوعِ صبحِ صادق ہی سے شروع ہو جاتا ہے۔ شیخ ابن ہمامؒ لکھتے ہیں: "وفی النہایة نقلاً من مبسوط شیخ الإسلام أن ما بعد طلوع الفجر من یوم النحر وقت الجواز مع الإساءة، وما بعد طلوع الشمس إلى الزوال وقت مسنون، وما بعد الزوال إلى الغروب وقت الجواز بلا إساءة، واللیل وقت الجواز مع الإساءة" فتح القدیر (ج ۲ ص۱۸۶) تحت قول صاحب الهداية "لما روی أن النبی علیه الصلاة والسلام رخص للرعاء أن یرموا لیلاً"

امام شافعیؒ کے نزدیک لیلۃ النحر کے نصفِ اخیر میں بھی رمی جائز ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک اگر فجر سے پہلے رمی کرلی تو اس کا اعادہ ضروری ہے۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۸۵ و ۸۶) باب رمی الجمار۔ فتح الباری (ج ۳ ص۴۲۲) باب من قدم ضعفة أهله بلیل۔

پچھلے باب میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت "أن النبی صلی اللہ علیه وسلم قدم ضعفة أهله وقال: لا ترموا الجمرة حتی تطلع الشمس" امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے۔

جہاں تک صبحِ صادق کے بعد جوازِ رمی کا تعلق ہے طحاوی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ثابت ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم بعثه فی الثقل وقال: لا ترموا الجمار حتی تصبحوا" (ج ۱ ص۳۵۰) باب وقت رمی جمرة العقبة الخ گویا اس روایت سے وقتِ جواز کا پتہ چلتا ہے اور پچھلے باب والی روایت سے وقتِ مسنون کا، صاحبِ ہدایہ نے حنفیہ کے مسلک پر اسی طرح استدلال کیا ہے، دیکھئے ہدایہ (ج ۱ ص۲۵۲ و ۲۵۳)

امام شافعیؒ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے، "أن رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم رخص للرعاء أن یرموا لیلاً" "عمرو بن شعیب عن أبیه عن جدہ" کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم رخص للرعاء أن یرموا باللیل وأیة ساعة شاء وا من النہار" حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پھر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر کسی شخص نے یوم النحر میں جمرۂ عقبہ کی رمی نہیں کی یہانتک کہ رات ہوگئی تو وقت کے مکروہ ہونے کے باوجود اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ رات ہی کو رمی کرے اور اس پر دم نہیں۔ سفیان ثوریؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک وہ رات کو رمی نہیں کریگا اور اس کے اوپر دم ہے، اور اگر کسی شخص نے نہ یوم النحر میں رمی کی اور نہ ہی گیارہ تاریخ کی رات کو، یہانتک کہ صبح ہوگئی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسے آدمی کے لئے ضروری ہے کہ وہ رمی بھی کرے اور دم بھی دے، جبکہ امام ابویوسفؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک جب رات کو رمی کرنے کی اجازت نہیں تو دن میں بطریقِ اولیٰ رمی نہیں کریگا بلکہ دم ہی دیگا۔

و أما بعد ذلك فبعد زوال الشمس " یوم النحر کے بعد کے ایام کی رمی بالاتفاق زوالِ شمس کے بعد ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تیرھویں تاریخ کی رمی زوال سے پہلے بھی استحساناً درست ہے، لہٰذا ان کے نزدیک اگر کسی شخص نے گیارھویں اور بارھویں تاریخ کی رمی زوال سے پہلے کرلی تو اس کا اعادہ ضروری ہے[1]، البتہ تیرھویں تاریخ کو زوال سے پہلے رمی کرنے کی صورت میں اعادہ نہیں۔

حضرت عطاءؒ اور طاؤسؒ کا مسلک یہ ہے کہ گیارہ، بارہ اور تیرہ تینوں تاریخوں میں رمی قبل الزوال درست ہے اور کسی بھی دن اعادہ نہیں۔

پھر اس پر امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ اور ابوثورؒ کا اتفاق ہے کہ ایامِ تشریق کے ختم ہونے کے بعد رمی نہیں لہٰذا اگر کسی شخص نے ایامِ تشریق میں رمی نہیں کی اور

(حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

رخص لرعاء الإبل أن یرموا باللیل"۔

لیکن یہ تمام روایات ضعیف ہیں، ان کے حوالوں اور ان کے رواۃ پر بحث کے لئے دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۳ ص۸۵ و ۸۶)، الدرایہ (ج ۲ ص۲۲ و ۲۳) رقم ۴۷۲، اور مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۶۰) باب رمی الرعاء باللیل ۔ اس کے علاوہ ان روایات میں یہ بھی امکان ہے کہ یہ لیلۃ النحر سے متعلق نہ ہوں بلکہ اگلی آنے والی راتوں سے متعلق ہوں، کما قال صاحب الھدایۃ، اور اگر بالفرض لیلۃ النحر ہی سے متعلق ہوں، تب بھی یہ حکم رعاء کے ساتھ خاص ہوگا، اور دوسروں کو ان پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا " لأن ثبوت الرمی بخلاف القیاس " دیکھئے ہدایہ و حاشیہ ہدایہ (ج ۱ ص۲۵۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[1] البتہ امام ابوحنیفہؒ سے حسن بن زیاد کی ایک ضعیف روایت یہ ہے کہ زوال سے پہلے بھی رمی جائز ہے (کما فی فتح القدیر و العنایۃ - ج ۲ ص۱۸۵ -) لیکن یہ ضعیف روایت مفتیٰ بہ نہیں، لہٰذا اس میں تساہل نہ برتنا چاہئے
از استاذ محترم دام اقبالہم

تیرھویں تاریخ کا سورج بھی غروب ہوگیا تو رمی فوت ہوگئی اب اس کا اعادہ نہیں بلکہ دم دینا واجب ہے[۱]۔

بَاب مَاجَاء أنّ الإفاضة مِن جمع قبل طلوع الشمس

عن أبي[۲] اسحٰق قال: سمعتُ عمرو بن میمون یحدّث یقول: کنّا وقوفاً بجمع فقال عمر بن الخطّاب: إن المشرکین کانوا لا یفیضون حتی تطلع الشمس، وکانوا یقولون: أشرق ثبیر[۳]، وإنّ رسول الله صلی الله علیه وسلم خالفهم، فأفاض عمر قبل طلوع الشمس» یعنی اہل جاہلیت طلوعِ شمس کے انتظار میں بیٹھے رہتے تھے اور چونکہ طلوعِ آفتاب کی علامت یہ تھی کہ ثبیر نامی پہاڑ چمکنے لگتا تھا اس لئے وہ کہتے تھے "أشرِق ثبیر" یعنی اے جبل ثبیر! چمک اٹھ، اور سنن ابن ماجہ[۴] میں یہ الفاظ مروی ہیں «اشرق ثبیر، کیما نغیر» اے جبلِ ثبیر! چمک اٹھ تاکہ ہم یلغار کریں یعنی منیٰ کو روانہ ہوجائیں۔

جمہور یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ امام احمدؒ کے نزدیک مزدلفہ سے اسفار کے بعد طلوعِ شمس سے پہلے روانہ ہونا چاہئے البتہ امام مالکؒ کے نزدیک اسفار سے بھی پہلے روانگی مستحب ہے[۵]۔

طلوعِ شمس سے پہلے روانہ ہونا تو حدیثِ باب سے ثابت ہے اور اسفار حضرت جابرؓ کی حدیثِ[۶] طویل کے اس جملہ سے "فلم یزل واقفاً حتی أسفر جدّاً" جو امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے۔
واللہ اعلم

---

[۱] اس باب سے متعلقہ تمام تفصیل عمدۃ القاری سے ماخوذ ہے، دیکھئے (ج ۱۰ ص ۸۹-۸۸) باب رمی الجمار ۱۲م

[۲] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۲۸) باب متی یدفع من جمع - والنسائی فی سننہ (ج ۲ ص ۴۷) وقت الإفاضة من جمع ۱۲م

[۳] بفتح المثلثة وکسر الباء الموحّدة وسکون الیاء آخر الحروف فی آخرہ راء، جبل بالمزدلفة علی یسار الذاهب إلی منیٰ، وقیل: هو أعظم جبال مکّة باسم رجل من هذیل اسمہ ثبیر. وهناک جبال أُخر اسم کل منها ثبیر» کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۴۷۱) ۱۲م

[۴] (ص ۲۱۷) باب الوقوف بجمع ۱۲م

[۵] کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۴۷۱) ۱۲م

[۶] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۹) باب حجة النبی صلی الله علیه وسلم ۱۲م

باب[1] كيف ترمى الجمار

عن[2] عبد الرحمن بن يزيد قال: لما أتى عبد الله جمرة العقبة استبطن الوادي واستقبل القبلة وجعل يرمي الجمرة على حاجبه الأيمن، ثم رمى بسبع حصيات، يكبر مع كل حصاة، ثم قال: والله الذي لا إله إلا هو! من ههنا رمى الذي أنزلت عليه سورة البقرة" اس پر اتفاق ہے کہ تمام جمرات کی رمی کسی بھی جانب سے کسی بھی کیفیت کے ساتھ کیجا سکتی ہے، پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ جمرۂ اولیٰ اور جمرۂ وسطیٰ کی رمی کے وقت استقبالِ قبلہ مستحب ہے، حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیثِ باب میں جمرۂ عقبہ کی رمی میں بھی استقبالِ قبلہ کا ذکر ہے، لیکن صحیحین[3] میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے اسی واقعہ میں "جعل البیت عن یسارہ ومنیٰ عن یمینہ" کے الفاظ مذکور ہیں، چنانچہ جمہور کا مسلک صحیحین ہی کی روایت کے مطابق ہے کہ جمرۂ کبریٰ کی رمی کے وقت جمرہ کا استقبال کرتے ہوئے اس ہیئت سے کھڑا ہونا چاہئے کہ بیت اللہ بائیں جانب ہو اور منیٰ دائیں جانب۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے سو اُسے اگرچہ امام ترمذیؒ نے "حسن صحیح" کہا ہے لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری[4] میں صحیحین ہی کی روایت کو صحیح قرار دیا ہے اور ترمذیؒ کی روایت کے بارے میں وہ فرماتے ہیں "وهذا شاذ، في إسناده المسعودي[5] وقد اختلط" والله أعلم[6]۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

---

[1] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[2] الحديث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص۲۱۸و۲۱۷) باب من أين ترمى جمرة العقبة ۱۲ م

[3] دیکھئے صحیح بخاری (ج۱ ص۲۳۵) باب رمی الجمار بسبع حصيات، وباب من رمى جمرة العقبة وجعل البيت عن يساره۔ اور صحیح مسلم (ج۱ ص۴۱۹) باب من رمى جمرة العقبة من بطن الوادي وتكون مكة عن يساره ۱۲ م

[4] فتح الباری (ج۳ ص۴۶۱) باب يكبر مع كل حصاة ۱۲ م

[5] هو عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة بن مسعود الكوفي، المسعودي، صدوق، اختلط قبل موته، وضابطه أن من سمع منه ببغداد فبعد الاختلاط، "من السابعة" تقريب التهذيب (ج۱ ص۴۸۷، رقم ص۱۰۱) ۱۲ مرتب

[6] شرح باب سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج۶ ص۴۴۶ و۴۴۷) ۱۲ مرتب

باب ما جاء فی إشعار البدن

عن ابن عباس[1] أن النبی صلی الله علیه وسلم قلّد نعلین وأشعر الهدی فی الشق الأیمن بذی الحلیفة وأماط عنه الدم» تقلید بالاتفاق سنت ہے[2]، اور قلادہ ڈالنے سے مقصود یہ ہے کہ لوگ سمجھ جائیں کہ یہ ہدیِ حرم ہے اس کا دستور زمانۂ جاہلیت سے چلا آتا تھا، کیونکہ اہل عرب میں ویسے تو قتل و غارت گری کا بازار گرم رہتا تھا لیکن جس جانور کے بارے میں یہ معلوم ہو جائے کہ یہ ہدیِ حرم ہے اس کو ڈاکو بھی نہیں لوٹتے تھے[3]۔

اسی علامت کا دوسرا طریقہ اِشعار تھا جس کی صورت یہ ہے کہ اونٹ کی داہنی کروٹ میں نیزے سے ایک زخم لگا دیا جاتا تھا[4]، یہ طریقہ حدیثِ باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے

---

[1] الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحه (ج ۱ ص۴۰۷) باب إشعار البدن وتقلیده عند الإحرام وأبوداؤد فی سننه (ج ۱ ص۲۴۳) باب الإشعار ۱۲ م

[2] علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: «وهو سنة بالإجماع وهو تعلیق نعل أو جلد لیکون علامة الهدی، وقال أصحابنا: لو قلّد بعروة مزادة أو لحی شجرة أو شبه ذلك جاز لحصول العلامة، وذهب الشافعی والثوری إلی أنها تقلد بنعلین، وهو قول ابن عمر، وقال الزهری ومالك: یجزئ واحدة، وعن الثوری: یجزئ فم القربة، ونعلان أفضل لمن وجدهما» عمدة القاری (ج ۱۰ ص۳۱) باب من أشعر وقلّد بذی الحلیفة ثم أحرم ۱۲ مرتب

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے حاشیۂ نصب الرایہ (ج ۳ ص۱۱۱ باب التمتع) بحوالہ شرح توربشتی علی المصابیح تقلید اور اشعار میں ایک حکمت یہ بھی ہے کہ بعض اوقات ہدی راستہ میں ہلاک ہونے لگتی ہے تو اس کو نحر کر دیا جاتا ہے، ایسی صورت میں اگر اس پر کوئی علامت ہوگی تو مساکین اس کو پہچان لیں گے اور اس کا گوشت استعمال کریں گے، اس کے علاوہ ایسے بدنہ وغیرہ کو بیچانے کے بعد وہ اگر اس کا گوشت لینا چاہیں گے تو اس کے پیچھے پیچھے منحر تک آکر گوشت حاصل کر سکیں گے، تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۰ ص۳۱) باب من أشعر وقلّد الخ ۱۲ م

[4] صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں: «قالوا: والأشبه هو الأیسر لأن النبی صلی الله علیه وسلم طعن فی جانب الیسار مقصوداً وفی جانب الأیمن اتفاقاً» تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر اور عنایہ (ج ۲ ص۱۲۲) باب التمتع ۱۲ مرتب

ثابت ہے چنانچہ اِشعار جمہور کے نزدیک سنت ہے[1]۔

البتہ امام ابوحنیفہؒ کی طرف یہ منسوب ہے کہ انہوں نے اشعار کو مکروہ کہا ہے[2]، اسی بنا پر اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ پر بہت تشنیع کی گئی ہے[3]۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی طرف اس قول کی نسبت مشکوک ہے۔ چنانچہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نہ اصلِ اشعار کو مکروہ کہتے ہیں اور نہ اس کے سنت ہونے کا انکار کرتے ہیں البتہ اس نسبت کی حقیقت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے زمانہ میں لوگ اشعار کرنے میں بہت زیادہ مبالغہ کرنے لگے تھے اور اشعار میں کھال کے ساتھ ساتھ گوشت بھی کاٹ ڈالتے تھے اور گہرے زخم لگا دیتے تھے جس سے جانوروں کو ناقابلِ برداشت تکلیف ہوتی تھی اور اس جانور کے مرنے کا خطرہ ہوتا تھا اس لئے انہوں نے سدّاً للباب اِشعار سے روکا، فإن الناس لا یراعون الحدّ فی ذلك، ورنہ ان کا مقصود نفسِ اشعار سے روکنا نہ تھا بلکہ مبالغہ فی الاشعار سے روکنا تھا[4]۔

---

[1] حاشیہ نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۱۲)

پھر اشعار کے بارے میں بحث ہے کہ یہ ابل کے ساتھ مختص ہے یا نہیں؟ حضرت سعید بن جبیرؒ کے نزدیک یہ ابل کے ساتھ مخصوص ہے، چنانچہ ان کے نزدیک غنم و بقرہ کسی کا بھی اشعار نہیں، شعبیؒ اور ابوثورؒ کے نزدیک بقرہ کی جہاں تقلید درست ہے وہاں اشعار بھی درست ہے، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ کے بارے میں بھی منقول ہے کہ وہ بقرہ کے کوہان میں اشعار کرتے تھے، امام مالکؒ کے نزدیک وہ بقرہ جس کا کوہان ہو اس کا اشعار کیا جائے گا اور جس کا کوہان نہ ہو اس کا اشعار نہیں کیا جائے گا۔ مختصر یہ کہ، ابل کے اشعار اور غنم کے عدمِ اشعار پر اتفاق ہے جبکہ بقرہ کے بارے میں اختلاف ہے۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۳۶) باب من أشعر وقلّد الخ ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ صاحبِ ہدایہ مختصر القدوری کی اس عبارت "ولا یشعر عند أبي حنیفة" کے تحت لکھتے ہیں: "ویکرہ" ہدایہ (ج۱ ص۲۶۲) باب التمتع ۱۲ مرتب

[3] علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: "وقال ابن حزم فی المحلی: قال أبوحنیفة: أکرہ الإشعار، وھو مثلة" وقال: (أی ابن حزم) ھذہ طامّة من طوامّ العالم أن یکون مثلة شیءٌ فعلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، أُفّ لکل عقل یتعقب حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ویلزمہ أن تکون الحجامة وفتح العرق مثلة، فیمنع من ذلك، وھذہ قولة لا نعلم لأبي حنیفة فیھا متقدم من السلف ولا موافق من فقھاء عصرہ إلا من ابتلاہ اللہ تعالی بتقلیدہ" عمدہ القاری (ج۱۰ ص۳۵) باب من أشعر وقلّد الخ ۱۲ مرتب

[4] تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۳۵) باب من أشعر وقلّد الخ۔ از فتح الباری (ج۳ ص۴۳۵) باب إشعار البدن ۱۲ مرتب

حقیقت یہ ہے کہ امام طحاویؒ ہی کی بات راجح ہے اور وہ اعلم الناس بمذہب ابی حنیفہ ہیں[1] اس کے علاوہ اگر امام ابوحنیفہؒ سے اس قسم کا کوئی قول مروی ہے تو اس کا ایک مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ اشعار کے مقابلہ میں تقلیدِ نعلین افضل ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنے بدنوں کا سوق فرمایا ہے ان میں سے صرف ایک کا آپ نے اشعار فرمایا تھا باقی سب میں تقلید کی صورت پر عمل کیا تھا۔[2]

اور اگر بالفرض یہ ثابت بھی ہو جائے کہ امام صاحبؒ نفسِ اِشعار کو مکروہ سمجھتے تھے تب بھی یہ ان کا اجتہاد ہے جو رائے پر نہیں بلکہ احادیث النہی عن المثلۃ اور احادیث النہی عن تعذیب الحیوان پر مبنی ہے[3]، گویا وہ احادیثِ اِشعار کو ان سے منسوخ مانتے ہیں[4] اور اس قسم کے اجتہادات ہر مجتہد کے ہاں

---

[1] چنانچہ علامہ عینیؒ اس مقام پر امام طحاویؒ کے بارے میں لکھتے ہیں: "ھو أعلم الناس بمذاھب الفقہاء ولاسیّما بمذھب أبي حنیفۃ" عمدہ (ج ۱۰ ص ۳۵) باب من أشعر و قلّد الخ۔

نیز حافظ ابن حجرؒ بھی لکھتے ہیں: "ویتعین الرجوع إلی ما قال الطحاوی، فإنہ أعلم من غیرہ بأقوال أصحابہ" فتح الباری (ج ۳ ص ۴۳۵) باب إشعار البدن

علامہ عینی اور حافظ ابن حجر شافعی رحمہما اللہ کے امام طحاویؒ کی بات کو ترجیح دینے کے بعد صاحب تحفۃ الاحوذی کی اس بات میں کوئی وزن نہیں رہتا کہ "و أمّا العذر الذی ذکرہ الطحاوی وغیرہ فھو عندی بارد" دیکھئے (ج ۲ ص ۱۰۰، باب ماجاء فی إشعار البدن) بالخصوص جبکہ ان کی بات بلا دلیل بھی ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] کذا قال الحافظ الإمام فضل اللہ التوربشتي الحنفي في شرحہ علی المصابیح۔ أنظر للتفصیل حاشیۃ نصب الرایۃ (ج ۳ ص ۱۱۱) باب التمتع ۱۲ مرتب

[3] دونوں قسم کی احادیث کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۸۲۸ و ۸۲۹) کتاب الذبائح والصید والتسمیۃ، باب مایکرہ من المثلۃ والمصبورۃ والمجثمۃ ــ اور سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۳۸) کتاب الضحایا، باب فی المبالغۃ فی الذبح، اور نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۱۸ تا ۱۲۰) باب التمتع ۱۲ مرتب

[4] لیکن علامہ سہیلیؒ "الروض الأنف" میں لکھتے ہیں: "النھی عن المثلۃ کان بإثر غزوۃ أحد، فحدیث الإشعار في حجۃ الوداع، فکیف یکون الناسخ متقدماً علی المنسوخ" لہٰذا راجح یہ ہے کہ احادیثِ اِشعار احادیث نہی عن المثلۃ کے ساتھ معارض ہیں، وإذا وقع التعارض فالترجیح للحرم، علامہ زیلعیؒ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۱۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

ملتے ہیں اور محض ان کی وجہ سے کسی مجتہد کو موجبِ طعن نہیں بنایا جاسکتا۔

واضح رہے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے ایسی روایات مروی ہیں جن سے تخییر بین الاشعار و ترکہ کا پتہ چلتا ہے[1]، گویا ان دونوں حضرات کے نزدیک اشعار نہ سنت ہے اور نہ ہی مستحب بلکہ مباح ہے جس سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ان کے قریب قریب ہے۔

قال (أبو عيسى) سمعتُ يوسف بن عيسى يقول: سمعتُ وكيعًا يقول حين روى هذا الحديث فقال: لا تنظروا إلى قول أهل الرأي في هذا، فإن الإشعار سنّة وقولهم بدعة قال سمعت أبا السائب يقول: كنا عند وكيع، فقال لرجل عنده ممن ينظر في الرأي: أشعر رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويقول أبو حنيفة: هو مثلة، قال الرجل: فإنه قد رُوي عن إبراهيم النخعي أنه قال: الإشعار مثلة، قال: فرأيت وكيعًا غضب غضبًا شديدًا وقال: أقول لك: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتقول: قال إبراهيم! ما أحقك بأن تُحبس ثم لا تخرج حتى تنزع عن قولك هذا" یہاں امام ترمذیؒ یہ نقل کر رہے ہیں کہ حضرت وکیعؒ نے اصحاب الرای میں سے ایک آدمی کے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اشعار کرنے کا ذکر کیا، اور "یقول ابو حنیفة هو مثلة" کہہ کر امام ابوحنیفہ کے قول پر حیرت کا اظہار فرمایا اس پر اس آدمی نے کہا کہ ابراہیم نخعیؒ سے بھی ایسا ہی منقول ہے، حضرت وکیعؒ نے یہ سنا تو سخت غیض و غضب اور ناراضگی کا اظہار فرمایا، واضح رہے کہ سنن ترمذی میں یہ واحد مقام ہے جہاں امام ابوحنیفہؒ کا صراحۃً تذکرہ آیا ہے۔

صاحبِ تحفۃ الاحوذی نے مذکورہ واقعہ کو بنیاد بنا کر کہا ہے کہ حضرت وکیعؒ امام ابوحنیفہؒ کے مقلد نہیں تھے بلکہ ان سے شدید اختلاف رکھتے تھے[2]

[1] حضرت عائشہؓ کی روایت اس طرح ہے "عن الأسود عن عائشة أنها أرسل إليها أتشعر؟ - يعني البدنة - فقالت: إن شئت، إنما تشعر لتعلم أنها بدنة"

اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت اس طرح ہے "عن عطاء عن ابن عباس قال: إن شئت فأشعر الهدى وإن شئت فلا تشعر"

دونوں روایات کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۴ ص ۱۶۱ و ۱۶۲) في الإشعار أواجب هو أم لا؟ رقم الحديث ۲۶۳ و ۲۶۹ (طبع: ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی ۵)

مذکورہ دونوں روایات کی سند جید ہے، کما قال العینی فی العمدة (ج ۱۰ ص ۳۵) باب من أشعر وقلد ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] چنانچہ وہ لکھتے ہیں: فأنكر وكيع بهذين القولين عليه وعلى أصحابه إنكارًا شديدًا ورد عليه ردًا بليغًا، و ظهر من هذين القولين أن وكيعًا لم يكن حنفيًا مقلدًا للإمام أبي حنيفة فإنه لو كان حنفيًا لم ينكر عليه هذا الإنكار البتة، فبطل قول صاحب العرف الشذي أن وكيعًا كان حنفيًا" تحفة الاحوذي (ج ۲ ص ۷۱) باب ما جاء في إشعار البدن ۱۲ م

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ذہبیؒ نے تذکرۃ الحفاظ[1] میں، حافظ مزیؒ نے تہذیب الکمال[2] میں اور حافظ زبیدیؒ نے عقود الجواہر المنیفہ[3] میں نقل کیا ہے کہ حضرت وکیعؒ امام ابو حنیفہؒ کے قول پر فتویٰ دیا کرتے تھے[4]۔ اور ان کے شاگرد تھے[5] لہذا جن حضرات نے ان کو حنفی قرار دیا ہے ان کا قول

---

[1] کما نقل الشیخ البنوری فی معارف السنن (ج ۶ ص ۲۹۳) ۱۲ م

[2] (ج ۳ ص ۱۴۶۵) من اسمہ وکیع، ترجمۃ وکیع بن الجراح (نسخۃ مصورۃ عن النسخۃ الخطیۃ المحفوظۃ بدار الکتب المصریۃ) ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے (ج ۱ ص ۱) فی مقدمۃ المؤلف ۱۲ م

[4] نیز دیکھئے سیر أعلام النبلاء للذہبی (ج ۹ ص ۱۴۸) ترجمۃ وکیع بن الجراح رقم ۴۸ - اور تہذیب التہذیب (ج ۱۱ ص ۱۲۶) ترجمۃ وکیع بن الجراح ۱۲ مرتب

[5] دیکھئے تاریخ بغداد (ج ۱۳ ص ۳۲۴) ترجمۃ النعمان بن ثابت رقم ۷۲۹۷ - اور سیر أعلام النبلاء (ج ۶ ص ۳۹۴) ترجمۃ أبی حنیفۃ، رقم ۱۶۳

واضح رہے کہ صاحب تحفۃ الاحوذی یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ حافظ ذہبیؒ نے یحیی بن معینؒ کا وکیعؒ بن الجراح کے بارے میں یہ قول نقل کیا ہے: "ما رأیت أفضل منہ۔ یعنی من وکیع۔ یقوم اللیل ویسرد الصوم ویفتی بقول أبی حنیفۃ" لیکن وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ "ویفتی بقول أبی حنیفۃ" کا قول اپنے عموم پر نہیں ہے بلکہ یہ خصوص پر محمول ہے، اور اس سے مراد یہ ہے کہ وکیعؒ نبیذ تمر کے مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے قول پر فتویٰ دیتے تھے چنانچہ وہ نبیذ تمر کے جواز کے قائل تھے اور خود بھی پیتے تھے۔ اس سلسلہ میں علامہ مبارکپوریؒ کا استدلال حافظ ذہبیؒ کے اس قول سے ہے "ما فیہ (أی فی وکیع) إلا شربہ نبیذ الکوفیین" گویا صرف اسی بات کی وجہ سے ان کے بارے میں "یفتی بقول أبی حنیفۃ" کہا گیا۔ دیکھئے تحفۃ الاحوذی (ج ۲ ص ۱۰۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ مبارکپوری کی یہ تاویل بارد اور تکلف محض ہے، ورنہ یحیی بن معینؒ کے کلام کا سیاق صاف بتلا رہا ہے کہ "یفتی بقول أبی حنیفۃ" اپنے عموم پر ہے، جہاں تک حافظ ذہبیؒ کے کلام سے استدلال کا تعلق ہے وہ بھی درست نہیں اس لئے کہ حافظ ذہبیؒ کا مقصود یحیی بن معین کے کلام کی تفسیر کرنا نہیں ہے بلکہ صرف یہ بتلانا ہے کہ حضرت وکیعؒ میں دینی اعتبار سے کسی قسم کی کمزوری نہیں پائی جاتی تھی بجز اس کے کہ وہ شرب نبیذ تمر کے قائل تھے (اور یہ کمزوری بھی حافظ ذہبیؒ کے مسلک کے مطابق ہے نہ کہ حضرت وکیعؒ کے) اس کے علاوہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وکیع بن الجراحؒ تو خود کوفی ہیں اور کوفیین سب جواز نبیذ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بے بنیاد نہیں ہے، البتہ ایک عام آدمی کی تقلید میں اور ایک متبحر عالم کی تقلید میں فرق ہوتا ہے وہ یہ کہ متبحر عالم بعض اوقات اپنے دلائل کی بنا پر امام سے اختلاف بھی کرتا ہے لیکن یہ اختلاف اس امام سے اس کے منتسب ہونے پر اثر انداز نہیں ہوتا جیسا کہ امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے بہت سے مسائل میں اختلاف کیا ہے، اس کے باوجود سب انہیں حنفی کہتے ہیں[1]

رہا حضرت وکیعؒ کا اس مسئلہ میں غضبناک ہونا سو وہ غیظ امام ابو حنیفہؒ پر نہ تھا اور اس کی وجہ یہ تھی کہ اس شخص نے حدیث نبوی کے مقابلہ میں ابراہیم نخعیؒ کا قول اس طرح پیش کیا تھا کہ صورت حدیث کے ساتھ معارضہ کی پیدا ہو گئی تھی، اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کہ امام

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

کے قائل ہیں، اب اگر "یفتی بقول أبی حنیفة" میں علامہ مبارکپوریؒ کی خصوص کی تاویل اختیار کی جائے تو امام ابوحنیفہؒ کی کیا خصوصیت باقی رہ جائے گی؟ معلوم ہوا کہ "یفتی بقول أبی حنیفة" میں عموم مراد ہے نہ کہ خصوص۔ ماخوذ از معارف السنن (ج ۶ ص۲۹۳ و ۲۹۴) بزیادۃ وایضاح۔

علامہ مبارکپوریؒ لکھتے ہیں کہ "یفتی بقول أبی حنیفة" میں اگر عموم بھی مراد لیا جائے تب بھی یحیی بن معینؒ کا مقصود یہ ہے کہ وکیعؒ ہر اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ رحؒ کے مسلک کے مطابق فتویٰ دیتے تھے جو حدیث کے مخالف نہیں ہوتا تھا والدلیل علی ذلك قولاہ المذکوران فی الباب۔ تحفہ (ج ۲ ص۱۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کلام سے اگر مقصود یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک بیشتر مسائل میں احادیث کے خلاف ہوتا ہے سو یہ دعویٰ بدیہی البطلان ہے اور اس کی مدلل تردید حنفیہ نے ہر ہر مسئلہ کے تحت علیحدہ کر دی ہے اور ہم بھی اس بحث کو مقدمہ درس ترمذی میں اصولی طور پر ذکر کر چکے ہیں۔

اور اگر مقصود یہ ہے کہ بعض مسائل میں حنفیہ کا مسلک احادیث کے خلاف ہے سو یہ دعویٰ بھی غلط اور محل نظر ہے۔ بہر حال حضرت وکیع بن الجراحؒ کا حنفی المسلک ہونا قوی دلائل سے ثابت ہے، جہاں تک بعض مسائل میں ان کے امام ابوحنیفہؒ سے اختلاف کا تعلق ہے سو یہ ان کے حنفی ہونے کے منافی نہیں کما سیأتی فی تقریر الأستاذ المحترم حفظہ اللہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ہذا)

[1] دیکھئے مزید تفصیل کے لئے معارف السنن (ج ۶ ص۲۹۱ و ۲۹۲) ۱۲ م

ابو یوسفؒ کے سامنے ایک شخص نے حدیثِ دبّاء سنکر یہ کہا کہ مجھے تو دبّاء پسند نہیں، اس وقت امام ابو یوسفؒ نے اس آدمی پر شدید غصہ اور ناراضگی کا اظہار فرمایا حالانکہ یہ فی نفسہ کوئی جرم نہیں تھا، لیکن چونکہ یہ بات اس نے حدیث سنکر کہی تھی اس لئے صورت معارضہ کی پیدا ہوگئی تھی اس لئے امام ابو یوسفؒ نے اس پر سختی کے ساتھ تنبیہ فرمائی[2]، اس قسم کے معارضۂ صوریہ کے موقعہ پر سلف کی شدید ناراضگی کے کتب احادیث میں اور بھی متعدد واقعات موجود ہیں[3]، بہرحال واقعۂ مذکورہ فی الباب میں حضرت وکیعؒ کی ناراضگی سے ان کے غیر حنفی ہونے پر استدلال درست نہیں اور نہ ہی اس سے امام ابو حنیفہؒ کی کوئی تنقیص لازم آتی ہے۔ واللہ اعلم

---

[1] روایت اس طرح ہے "عن أنس بن مالك قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يعجبه الدباء، فأتي بطعام أو دعي له، فجعلت أتتبعه فأضعه بين يديه لما أعلم أنه يحبه" شمائل ترمذی (ص۱۳) باب ماجاء في صفة إدام رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

اسی باب میں دبّاء سے متعلق حضرت انسؓ کی ایک اور روایت بھی مروی ہے۔ نیز سنن ترمذی میں بھی حضرت انسؓ ہی کی ایک اور روایت دبّاء سے متعلق مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص۱۵) أبواب الأطعمة، باب ما جاء في أكل الدباء ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ ملا علی قاری لکھتے ہیں: "ونظيره ما وقع لأبي يوسف حين روي أنه عليه السلام كان يحب الدباء، فقال رجل: أنا ما أحبه، فسل السيف أبو يوسف وقال: جدد الإيمان وإلا لأقتلنك" مرقاۃ المفاتیح (ج ۳ ص۶) باب الجماعة وفضلها، الفصل الثالث ۱۲ مرتب

[3] مثلاً سنن ترمذی میں حضرت ابن عمرؓ اور ان کے صاحبزادے کا واقعہ "عن مجاهد قال: كنا عند ابن عمر، فقال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ائذنوا للنساء بالليل إلى المساجد، فقال ابنه: والله لا نأذن لهن، يتخذنه دغلاً (حيلة للفساد) فقال: فعل الله بك وفعل، أقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتقول: لا نأذن" (ج ۱ ص۷۱) باب في خروج النساء إلى المساجد۔ اور مسلم کی روایت میں اسی واقعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں " فأقبل عليه عبد الله فسبه سباً سيئاً، ما سمعته سبه مثله قط، وقال: أخبرك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقول: والله لنمنعهن" (ج ۱ ص۱۸۳) باب خروج النساء إلى المساجد۔ اور امام احمدؒ مجاہدؒ سے نقل کرتے ہیں " فما كلمه عبد الله حتى مات" كما نقل الحافظ في الفتح (ج ۲ ص۲۸۹) باب خروج النساء إلى المساجد بالليل والغلس۔

اس قسم کے مزید واقعات کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص۱۳۰ و ۱۳۱) باب ما جاء في كراهية البول في المغتسل ۱۲ مرتب عفی عنہ

باب ماجاء فی تقلید الغنم

عن عائشۃ قالت: کنت أفتل قلائد ھدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلھا غنماً[1] شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اونٹوں کی طرح بکریوں میں تقلید مشروع ہے لیکن حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک تقلید ابل وبقر کے ساتھ مخصوص ہے اور غنم میں مشروع نہیں[2]

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے جس میں غنم کے لئے فتلِ قلائد کا ذکر ہے۔

حنفیہ و مالکیہ اوّل تو اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ اس روایت میں غنم کا ذکر اسود بن یزید کا

---

[1] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۲ صـ۲۳۰) کتاب المناسک، باب تقلید الغنم۔ ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ صـ۴۲۵) باب استحباب بعث الھدی إلی الحرم۔ والنسائی (ج ۲ صـ۲۱) تقلید الغنم۔ وأبو داؤد فی سننہ (ج ۱ صـ۲۴۲) باب فی الإشعار۔ و ابن ماجۃ فی سننہ (صـ۲۲۲) باب تقلید الغنم ۱۲ م

[2] اس روایت میں لفظ "کلھا" کو منصوب اور مجرور دونوں طریقے سے پڑھ سکتے ہیں، منصوب پڑھنے کی صورت میں یہ لفظ "قلائد" کی تاکید بنے گا اور مجرور پڑھنے کی صورت میں لفظ "ھدی" کی۔ پھر لفظ "غنماً" "ھدی" سے حال ہونے کی وجہ سے منصوب ہے لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ مضاف الیہ سے حال واقع ہونا جب درست ہوتا ہے جبکہ مضاف الیہ کو مضاف کے مقام پر رکھنا درست ہو وھو ھھنا مفقود۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن (ج ۶ صـ۵۰۱) میں اس کو تصرفِ رواۃ قرار دیا ہے اور ترمذی کی روایت کے مقابلہ میں روایاتِ بخاری کو ترجیح دی ہے جن میں یہی مضمون دوسرے طرز کے ساتھ بیان کیا گیا، مثلاً ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "کنت أفتل القلائد للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فیقلد الغنم" اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں "کنتُ أفتل قلائد الغنم للنبی صلی اللہ علیہ وسلم" دونوں روایات کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ صـ۲۳۰) باب تقلید الغنم۔

واضح رہے کہ بعض حضرات کے نزدیک اگر مضاف الیہ کو مضاف کی جگہ پر نہ بھی رکھا جا سکتا ہو تب بھی اگر مضاف مضاف الیہ کے جزء کی طرح ہو تو مضاف الیہ سے حال بنانا درست ہے اور "قلائد" چونکہ "ھدی" کے ساتھ متصل ہوتے ہیں اس اعتبار سے وہ ہدی کے جزء کی طرح ہیں لہذا حدیثِ باب میں "غنماً" کو "ھدی" سے حال بنانا درست ہے۔

پھر بعض حضرات کے نزدیک مضاف الیہ سے بغیر کسی شرط کے حال بنانا درست ہے، ان حضرات کے مسلک پر تو کوئی اشکال ہی نہیں۔ کذا فی حاشیۃ جامع الاصول (ج ۳ صـ۳۴۱) فی الإشعار والتقلید تحت رقم الحدیث ۱۴۵۶

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تفرد ہے[۱]، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حج میں بکریاں لے جانا ثابت نہیں بلکہ اونٹ لے جانا ثابت ہے[۲]۔

دوسرے حضرت شاہ صاحبؒ یہ فرماتے ہیں[۳] کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ قلادے بکریوں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

نقلاً عن شرح الترمذی لأبی الطیب ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۳] تفصیلِ مذاہب کے لئے دیکھئے "المغنی" لابن قدامۃ (ج ۳ ص ۵۴۹) فصل ویسن تقلید الھدی ۔ وشرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۲۵) باب استحباب بعث الھدی إلی الحرم ۱۲ مرتب

[۴] جواب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۳۷) باب تقلید الغنم ۱۲ م

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[۱] جس کی توضیح یہ ہے کہ اس روایت کو حضرت عائشہؓ سے نقل کرنے والے متعدد حضرات تابعین ہیں، عروۃ بن الزبیر، عمرہ بنت عبدالرحمٰن، قاسم، ابو قلابہ، مسروق اور اسود۔ رحمہم اللہ۔ ان تمام حضرات میں سے صرف اسود ہی غنم کا ذکر کرتے ہیں اور کسی بھی روایت میں غنم کا ذکر نہیں بلکہ "کنتُ أفتل قلائد ھدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" یا اس جیسے الفاظ مروی ہیں، تمام روایات کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۲۵) باب استحباب بعث الھدی إلی الحرم ۱۲ مرتب

[۲] علامہ عینیؒ نے عدمِ تقلیدِ غنم کی دلیل یہ ذکر کی ہے "لأنہا تضعف عن التقلید" یعنی بکری ایک کمزور جانور ہے وہ قلادہ کی متحمل نہیں ہو سکتی۔ عمدہ (ج ۱۰ ص ۳۷) باب تقلید الغنم۔

ابن المنذرؒ فرماتے ہیں: "ولم نجد لہم (أی للحنفیۃ والمالکیۃ) حجۃ إلا قول بعضہم أنہا تضعف عن التقلید وھی حجۃ ضعیفۃ، لأن المقصود من التقلید العلامۃ، وقد اتفقوا علی أنہا لا تشعر لأنہا تضعف عنہ، فتقلد بما لا یضعفہا" کذا نقل الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص ۴۳۰) باب تقلید الغنم۔

اس کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ غنم میں علامت کے لئے نفسِ تقلید کافی ہے، خواہ صوف کے چھوٹے سے ٹکڑے کے ذریعہ ہو، البتہ غنم چونکہ ایک کمزور جانور ہے، اس لئے اس کے حق میں تقلید نعلین پر عمل نہیں کیا جائے گا، اور حنفیہ کے نزدیک بھی راجح یہی ہے کہ غنم میں نفسِ تقلید تو درست ہے تقلید نعلین نہیں کما سیأتی فی التقریر۔

صاحبِ بدائعؒ نے عدمِ تقلیدِ غنم پر ایک اور طریقہ سے استدلال کیا ہے وہ فرماتے ہیں: "والدلیل علی أن الغنم لا تقلد قولہ تعالیٰ: وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ" عطف القلائد علی الھدی

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کے لئے تیار ہو رہے تھے تب بھی اس حدیث میں یہ تصریح نہیں ہے کہ تقلید سے مراد تقلیدِ نعلین ہے بلکہ ظاہر یہ ہے کہ نعلین کے بغیر محض اون کے قلادے ڈالنا ہی پیشِ نظر تھا اور عند الحنفیہ اس میں کوئی حرج نہیں[1]۔

"ثم لا یحرم" حدیثِ باب کے یہ الفاظ اس پر دال ہیں کہ صرف تقلیدِ غنم سے آدمی محرم

(بقیہ حاشیۂ صفحۂ گذشتہ)

والعطف یقتضی المغایرة فی الأصل، واسم الهدی یقع علی الغنم والإبل والبقر جمیعاً، فهذا یدل علی أن الهدی نوعان: ما یقلد وما لا یقلد، ثم الإبل والبقر یقلدان بالإجماع، فتعین أن الغنم لا تقلد لیکون عطف القلائد علی الهدی عطف الشئ علی غیره فیصح" بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص۱۶۲) فصل وأما بیان ما یصیر به محرماً ۱۲ مرتب

[2] معارف السنن (ج ۶ ص۵) ۱۲ م

(حاشیۂ صفحۂ ہٰذا)

[1] پھر ابن المنذر فرماتے ہیں: "والحنفیة فی الأصل یقولون: لیست الغنم من الهدی، فالحدیث حجة علیهم من جهة أخری" کذا نقل الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص۵۴۴) باب تقلید الغنم۔

مطلب یہ کہ حنفیہ چونکہ غنم کو "ھدی" میں شمار نہیں کرتے جبکہ دوسرے حضرات کے نزدیک غنم ہدی میں شامل ہے، اس دوسرے مسئلہ میں بھی حدیثِ باب حنفیہ کے خلاف حجت ہے، اس لئے کہ حدیثِ باب میں "کنت أفتل قلائد هدی رسول الله صلی الله علیه وسلم کلها غنماً" کہکر "غنم" پر "ہدی" کا اطلاق کیا گیا ہے۔

لیکن حنفیہ پر ابن المنذرؒ کا یہ اعتراض درست نہیں، چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: "هذا افتراء علی الحنفیة فغی أیّ موضع قالت الحنفیة: إن الغنم لیست من الهدی، بل کتبهم مشحونة بأن الهدی اسم لما یهدی من النعم إلی الحرم لیتقرب به، قالوا: وأدناه شاة لقول ابن عباس رضی الله تعالی عنهما: "ما استیسر من الهدی شاة" وعن هذا قالوا: الهدی إبل وبقر وغنم ذکورها وإناثها، حتی قالوا هذا بالإجماع، وإنما مذهبهم أن التقلید فی البدنة، والغنم لیست من البدنة، فلا تقلد لعدم التعارف بتقلیدها، إذ لو کان تقلیدها سنة لما ترکوها" عمدة القاری (ج ۱۰ ص۴۳) باب تقلید الغنم ۱۲ مرتب عفی عنہ

نہیں ہوتا چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ صرف تقلیدِ ہدی سے آدمی محرم نہیں ہوتا[1] جب تک کہ تلبیہ نہ کہہ لے یا سوق نہ کرلے، اسی طرح ہدی کو بھیجنے سے محرم نہیں ہوتا، پھر سوق کی صورت میں اگرچہ تلبیہ نہ پڑھے محرم ہوجاتا ہے اس لئے کہ ہدی کا سوق تلبیہ پڑھنے کے درجہ میں ہے[2]۔ تفصیل کے لئے اعلاء السنن کی طرف مراجعت کریں[3]۔ واللہ اعلم

---

[1] "وعن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم منهم علي وابن مسعود وابن عمر وجابر رضي الله عنهم أنهم قالوا: إذا قلّد فقد أحرم، وكذا روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: إذا قلّد وهو يريد الحج أو العمرة فقد أحرم" بدائع الصنائع (ج ۲ ص۱۶۲) فصل وأما بيان ما يصير به محرماً۔ ابن المنذرؒ نے سفیان ثوریؒ، امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے، كذا نقل الحافظ في الفتح (ج ۳ ص۴۳۴) باب من قلّد القلائد بيده) لیکن علامہ عینیؒ نے ان تینوں حضرات کا مسلک جمہورؒ کے مطابق نقل کیا ہے۔ عمدہ (ج ۱۰ ص۴۵، باب من أشعر وقلّد)۔ علامہ خطابیؒ نے اصحاب رای کا مسلک حضرت ابن عباسؓ کے مطابق نقل کیا ہے لیکن حافظ ابن حجرؒ ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں "وهو خطأ عليهم، فالطحاوي أعلم بهم منه" فتح الباري (ج ۳ ص۴۳۴)

مذکورہ صحابۂ کرامؓ میں سے حضرت علیؓ کا اثر مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے "أن عمر وعليا وابن عباس كانوا يقولون في الرجل يرسل بدنة أنه يمسك عما يمسك عنه المحرم ليس إلا يلبي قال جعفر: يواعدهم يوما فإذا كان ذلك اليوم الذي يواعدهم أن يشعر أمسك عما يمسك عنه المحرم (ج ۴ ص۸۸، رقم ۵۶۶ من كان يمسك عما يمسك عنه المحرم) اول تو تقلید کے بارے میں یہ روایت صریح نہیں دوسرے اس کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: "وهذا منقطع" فتح الباري (ج ۳ ص۴۳۴)

حضرت ابن مسعودؓ کا اثر احقر کو نہ مل سکا، بلکہ حافظ ابن حجرؒ نے تو ان کا مسلک جمہور صحابہؓ یعنی حضرت عائشہؓ، حضرت انسؓ اور حضرت ابن الزبیرؓ وغیرہم کے مطابق نقل کیا ہے، يعني لا يصير بذلك محرماً

حضرت ابن عمرؓ کا اثر مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے "من قلّد فقد أحرم" (ج ۴ ص۸۷، رقم ۵۶۸، في الرجل يقلد أو يجلل أو يشعر وهو يريد الإحرام) حضرت ابن عباسؓ کا اثر بھی مصنف ابن ابی شیبہ ہی میں مروی ہے "من جلّل أو قلد أو أشعر فقد أحرم" (ج ۴ ص۸۸، رقم ۵۷۱) جہاں تک ان دونوں آثار کا تعلق ہے سو اول تو انہیں استحباب تشبہ بالمحرمین پر محمول کیا جاسکتا ہے دوسرے حافظ ابن حجرؒ نے امام زہریؒ کا قول نقل کیا ہے کہ لوگوں کو جب حضرت عائشہؓ کی مرفوع روایت کا علم ہوا تو انہوں نے حضرت ابن عباسؓ کے فتویٰ کو چھوڑ دیا (فتح الباری ج ۳ ص۴۳۶، ۴۳۷) لامحالہ حضرت ابن عمرؓ کے اثر کا بھی یہی حکم ہوگا۔ (باقی حاشیہ صـــ پر)

بَابُ مَاجَاءَ إِذَا عَطِبَ الهَدْيُ مَا يُصنع بِهِ[1]

عن[2] ناجِيَةَ الخزاعي. صاحب بدن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

قال: قلتُ: يا رسول الله! كيف أصنع بما عَطِبَ[3] من البدن؟ قال: انحرها ثم اغمس نعلها في دمها، ثم خلِّ بين الناس وبينها فيأكلوها" اگر ہدی ہلاک ہونے لگے تو اگر وہ نفلی ہدی ہے تو اس کو ذبح کر دے اور اس کے نعل کو خون میں بھگو کر کوہان پر مل

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

جہاں تک حضرت جابرؓ کا تعلق ہے ان سے ایک مرفوع روایت مسند احمدؒ اور بزار میں مذکور ہے اس روایت کے بارے میں علامہ ہیثمیؒ لکھتے ہیں "ورجال أحمد ثقات" اور اسی روایت کے ایک دوسرے طریق کے بارے میں وہ لکھتے ہیں: "ورجاله رجال الصحيح" مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۲۷) باب فيمن بعث هديا وهو مقيم لیکن حقیقت یہ ہے کہ علامہ ہیثمیؒ کا اس روایت کو صحیح قرار دینا درست نہیں اور متعدد محدثین نے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: "وهذا لا حجة فيه لضعف إسناده" فتح الباری (ج ۳ ص۴۳۶) باب من قلّد القلائد بيده۔ مزید کلام کے لئے دیکھئے اعلاء السنن (ج ۱۰ ص۲۳۱) باب من قلّد بدنته وساقها ۱۲ مرتب عفی عنہ۔

[2] چنانچہ صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں "لأن سوق الهدي في معنى التلبية في إظهار الإجابة لأنه لا يفعله إلا من يريد الحج أو العمرة، وإظهار الإجابة قد يكون بالقول، فيصير به محرمًا لاتصال النية بفعل هو من خصائص الإحرام۔ ہدایہ (ج ۱ ص۲۵۶) قبیل باب القران ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے (ج ۱۰ ص۲۲۸ تا ۲۳۵) باب من قلد بدنته وساقها فقد أحرم ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحۂ ہٰذا)

[1] الحديث أخرجه أبو داؤد في سننه (ج ۱ ص۲۴۵) باب الهدي إذا عطب قبل أن يبلغ. وابن ماجه في سننه (ص۲۲۲) باب في الهدي إذا عطب ۱۲ م

[2] هو ابن كعب بن جندب أو جندب بن كعب، شروع میں ان کا نام ذکوان تھا، بعد میں جب انہوں نے قریش کے پنجۂ ظلم سے نجات پائی اس وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا نام ناجیہ رکھ دیا، صحاح ستہ میں ان سے سوائے اس ایک حدیث باب کے کوئی روایت مروی نہیں۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص۵۰۱)

[3] عطب۔ بالكسر۔ أي هلك وعجز عن السير۔ مجمع بحار الانوار (ج ۳ ص۶۱۱) مادة "عطب" ۱۲ م

دے تاکہ لوگوں کو پتہ چل جائے کہ یہ ہدی ہے۔

پھر ایسے جانور کے بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسے جانور میں سے خود کھانا یا اغنیاء کو کھلانا جائز نہیں، بلکہ اُسے صرف فقراء کھا سکتے ہیں البتہ اگر وہ ہدی واجب تھی تو اس کے ذمہ ضروری ہے کہ اس کی جگہ دوسری ہدی قربان کرے اور یہ ہدی اس کی ملکیت ہوگئی، چنانچہ اُسے خود کھانے، اغنیاء وفقراء کو کھلانے اور ہر قسم کے تصرف کا اختیار ہے، حنفیہ کے علاوہ امام احمدؒ اور مالکیہ میں سے ابن القاسمؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے برعکس حکم یہ ہے کہ اگر وہ نفلی ہدی ہے تو اس کو اس میں ہر قسم کے تصرف کا اختیار ہے اور اگر وہ نذر کی ہدی ہے تو اس کی ملکیت اس سے زائل ہوگئی اب وہ صرف مسکینوں کا حق ہے لہذا نہ اس کو بیچنا جائز ہے اور نہ ہی دوسرے جانور کے ساتھ تبدیل کرنا۔

حنفیہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نفلی جانور خریدنے سے وہ ذبح کے لئے متعین ہوجاتا ہے لہذا اس کو قربت ہی میں خرچ کرنا ضروری ہے اور اس کا طریقہ یہی ہے کہ فقراء کو کھلایا جائے اغنیاء کو کھلانے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا بخلاف ہدیِ واجب کے کہ وہ خریدنے سے متعین نہیں ہوتی بلکہ اس کی جگہ دوسرا جانور بھی قربان کیا جاسکتا ہے، لہذا وہ جانور متعین طور سے قربت کے لئے خاص نہ رہا۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے سو چونکہ اس میں نفلی اور نذر کی کوئی وضاحت نہیں اور نہ ہی غنی وفقیر کا کوئی ذکر ہے اس لئے یہ کسی کے مذہب پر بھی صریح نہیں بلکہ اس میں دونوں مذاہب کی گنجائش ہے۔

اور ظاہر یہ ہے کہ یہ ہدی واجب تھی اور غنی وفقیر ہر ایک کے لئے اس کا کھانا درست تھا کما ہو مذہب الجمہور، چنانچہ حدیثِ باب میں "خل بین الناس وبینها فیأکلوها" کے عام الفاظ اس پر دال ہیں۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ مسلم کی روایت میں تو یہ الفاظ آئے ہیں "لا تأکل منها أنت ولا أحد من أهل رفقتك"[1]۔

شارحِ مسلم ابو عبداللہ اُبّی مالکیؒ نے "إکمال إکمال المعلم" میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ

---

[1] (ج ا ص۴۲۵) باب ما یفعل بالهدی إذا عطب فی الطریق ۱۲ م

آپ نے یہ حکم سدًّا للذرائع دیا تھا کہ کہیں لوگ اُسے (کھانے کی طمع میں) اندیشۂ ہلاکت سے پہلے ہی ذبح نہ کردیں[1] واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم[2]

باب ماجاء فی رکوب البدنة

عن[3] انس بن مالك ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم رأی رجلاً یسوق بدنة فقال له: ارکبها، فقال: یارسول اللہ! إنها بدنة فقال له فی الثالثة أو فی الرابعة: ارکبها ویحك أو ویلك" امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ کے نزدیک رکوبِ بدنہ عندالحاجۃ درست ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک رکوب درست نہیں الّا یہ کہ اضطرار ہو، سفیان ثوری، شعبی، حسن بصریؒ اور عطاءؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے[4]۔

---

[1] کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص۵۰۵) — وفی فتح الملهم: " قال الطیبی: سواء کان فقیراً أو غنیاً، وإنما منعوا ذلك قطعاً لإطماعهم لئلا ینحرها أحد ویتعلل بالعطب اهـ - قال المازری: نهاه عن ذلك حمایة أن یتساهل فینحره قبل أوانه، قال القرطبی: لأنه لولم یمنعهم أمکن أن یبادر فینحره قبل أوانه، وهو من المواضع التی وقعت فی الشرع وحملت مالكاً علی القول بسدّ الذرائع وهو أصل عظیم لم یظفر به إلا مالك رحمه اللہ لدقّة نظره اهـ قلتُ (القائل هو الشیخ العثمانی صاحب فتح الملهمؒ) : وقد استعمله أصحابنا أیضاً کثیراً فی مسائلهم. واللہ أعلم (ج ۳ ص۳۵۰) باب ما یفعل بالهدی إذا عطب فی الطریق ۱۲ مرتب

[2] مسئلۃ الباب سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص۵۰۱ تا ۵۰۵) اور اعلاء السنن (ج ۱۰ ص۲۷۳ تا ۲۷۹) باب ما یفعل بالهدی إذا خاف علیه العطب ۱۲ مرتب

[3] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص۲۲۹) باب رکوب البدن - ومسلم فی صحیحه (ج ۱ ص۴۲۶) باب جواز رکوب البدنة المهداة لمن احتاج إلیها ۱۲ م

[4] رکوبِ بدنہ کے بارے میں فقہاء کے تقریباً سات مذاہب ہیں:-

(۱) مطلقاً جواز عروۃ بن الزبیرؓ اور ظاہریہ کا یہی مسلک ہے، ونسبه ابن المنذر إلی أحمد وإسحٰق۔

(۲) رکوب مطلقاً تو نہیں البتہ عندالحاجۃ درست ہے (اس مسلک سے متعلقہ تفصیل اصل تقریر میں آگئی)

(۳) شدّتِ حاجت یعنی اضطرار کے وقت رکوب درست ہے (اس مسلک سے متعلقہ تفصیل بھی اصل تقریر میں آچکی ہے)

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حنفیہ کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت کے الفاظ سے ہے: "ارکبها بالمعروف إذا ألجئت إليها حتى تجد ظهرًا"[۱] واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب[۳] ماجاء بأي جانب الرأس يبدأ في الحلق

عن[۴] انس بن مالك قال: لما رمى رسول الله صلى الله عليه وسلم الجمرة نحر نسكه ثم ناول الحالق شقه الأيمن فحلقه فأعطاه أبا طلحة، ثم ناوله شقه الأيسر فحلقه، فقال: اقسمه بين الناس" بعض نے کہا کہ حجۃ الوداع کے موقعہ پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بال تراش

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

(۴) بغیر حاجت کے بھی جواز، البتہ مع الکراہۃ، نسبہ ابن عبد البر الی الشافعی ومالک

(۵) بقدرِ حاجت رکوب کا جواز، چنانچہ جب تھک جائے تو سوار ہو سکتا ہے اور کسی قدر آرام حاصل کر لینے کے بعد سواری سے اترنا ضروری ہے، یہ ابراہیم نخعی کا مسلک ہے، یہ مذہب اور تیسرا مذہب قریب قریب ایک ہیں۔

(۶) رکوب کی مطلقاً ممانعت، نقلہ ابن العربی عن ابی حنیفۃ وشنّع علیہ، لیکن علامہ عینیؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تردید کی ہے۔

(۷) رکوب واجب ہے۔ نقلہ ابن عبد البر عن اہل الظاہر۔

تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۲۹، و ۳۰) باب رکوب البدن ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ھذا)

[۱] (ج ۱ ص۴۲۶) باب جواز رکوب البدنۃ المهداۃ لمن احتاج إليها ۱۲ م

[۲] پھر قائلین جوازِ رکوب کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس پر سامان لادسکتا ہے یا نہیں؟ امام مالکؒ کے نزدیک سامان لادنا جائز نہیں اور جمہور کے نزدیک جائز ہے۔ اسی طرح اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ اس پر دوسرے کو سوار کر سکتا ہے یا نہیں؟ جمہور کے نزدیک یہاں بھی گنجائش ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک اس کی بھی اجازت نہیں۔ عمدہ (ج ۱۰ ص۳۰)

پھر قاضی عیاضؒ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ اس کو کرایہ پر نہیں دے سکتا۔ فتح الباری (ج ۳ ص۴۳۰) باب رکوب البدن ۱۲ مرتب

[۳] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[۴] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص۲۹) كتاب الوضوء، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان۔ ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص۴۲۱) باب بيان ان السنة يوم النحر أن يرمي ثم ينحر ثم يحلق والابتداء في الحلق بالجانب الأيمن من رأس المحلوق ۱۲ م

بن امیہؓ نے کاٹے تھے بعض نے کہا کہ معمر بن عبد اللہؓ آپ کے حالق تھے اور یہ دوسرا قول ہی صحیح ہے، دراصل خراش بن امیہؓ حدیبیہ کے موقعہ پر آپ کے حالق تھے[1]

حلق کا مسنون طریقہ کیا ہے؟ حدیثِ باب سے معلوم ہوا کہ حلق میں محلوق کے سر کی دائیں جانب سے ابتدا مستحب ہے گویا حلق میں حالق کی دائیں جانب کا نہیں محلوق کی دائیں جانب کا اعتبار ہے۔

علامہ نوویؒ لکھتے ہیں: "وهذا مذهبنا ومذهب الجمهور وقال أبو حنيفة: يبدأ بجانبه الأيسر[2]" جس کا مطلب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک محلوق کی بائیں جانب سے ابتدا کی جائیگی گویا ان کے نزدیک حالق کی دائیں جانب کا اعتبار ہے نہ کہ محلوق کی دائیں جانب کا، اور یہ مسلک حدیثِ باب کے بالکل خلاف ہے اس لئے کہ اس میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سر کے دائیں جانب کے بال پہلے کٹوائے، اسی لئے شیخ ابن ہمامؒ اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "وهذا يفيد أن السنة في الحلق البداءة بيمين المحلوق رأسه وهو خلاف ما ذكر في المذهب وهذا هو الصواب[3]"

لیکن راجح یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا اس قول سے رجوع ثابت ہے اور ان کا مسلک بھی جمہور کے مطابق ہے کما نقل الشيخ العلامة ابن عابدين في ردّ المحتار[4]۔

اختلاف کو ختم کرنے کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ حالق محلوق کی پشت پر کھڑے ہو کر بال کاٹے، اس صورت میں ابتداء بیمین الحالق اور ابتداء بیمین المحلوق دونوں پر عمل ہو جائیگا۔ واللہ اعلم

---

[1] عمدة القاري (ج ۳ ص۳۸) كتاب الوضوء باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۲۱) باب بیان أن السنة يوم النحر أن يرمي ثم ينحر ثم يحلق ۱۲ م

[3] دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص۱۶۱) باب الإحرام ۱۲ م

[4] چنانچہ وہ شیخ ابن ہمامؒ کے قول "وهذا هو الصواب" نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں، "وأقول: يوافقه ما في المنتقط عن الإمام: حلقت رأسي فخطأني الحلاق في ثلاثة أشياء، لما أن جلست قال: استقبل القبلة، وناولته الجانب الأيسر فقال: إبدأ بالأيمن، فلما أردت أن أذهب قال: ادفن شعرك، فرجعت فدفنته اهـ نهر أي فهذا يفيد رجوع الإمام إلى قول الحجام، ولذا قال في اللباب: هو المختار" وراجعه للتفصيل (ج ۲ ص۱۸۱) تنبيه تحت قوله: "وحلقه أكل أفضل ولو أزاله بنحو نورة جاز" ۱۲ مرتب

موئے مبارک کی تقسیم واعطاء کے بارے میں روایات کا اختلاف

حدیثِ باب سے متبادر یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شقِ ایمن اور شقِ ایسر دونوں جانبوں کے بال حضرت ابو طلحہ[1] انصاری رضی اللہ عنہ کو دیدیئے تھے، مسلم کی روایت میں بھی اسی کی تصریح ہے[2]، ابو عوانہ کی روایت[3] سے بھی متبادر یہی ہے، لیکن ابوبکر بن ابی شیبہؒ حفص بن غیاثؒ سے جو روایت نقل کرتے ہیں اس میں یہ الفاظ ہیں: "قال للحلاق : ها، وأشار بيده إلى جانب الأيمن هكذا فقسم شعره بين من يليه، قال: ثم أشار إلى الحلاق و إلى جانب الأيسر فحلقه فأعطاه أم سليم[4]"، اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ دائیں جانب کے بال آپؐ نے خود تقسیم کر دیئے تھے اور بائیں جانب کے بال حضرت ام سلیمؓ کو دیدیئے تھے، اس طرح یہ دونوں روایات متعارض ہو جاتی ہیں اسی طرح ابو کریبؒ عن حفص بن غیاث کے طریق میں یہ الفاظ مروی ہیں: "فبدأ بالشق الأيمن، فوزعه الشعرة والشعرتين بين الناس، ثم قال بالأيسر فصنع مثل ذلك، ثم قال: هاهنا أبو طلحة، فدفعه إلى أبي طلحة[5]"، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دائیں جانب کے بال آپؐ نے ایک ایک دو دو کر کے تقسیم کر دیئے تھے اور بائیں جانب کے بال حضرت ابو طلحہؓ کو دیدیئے تھے۔ اس طرح تمام روایات میں ایک طرح کا تعارض ہو جاتا ہے، لیکن علامہ عینیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ دراصل دونوں جانبوں کے بال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو طلحہؓ کو دیدیئے تھے پس دائیں جانب کے بال تو حضرت ابو طلحہؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے حکم سے (ایک ایک دو دو کر کے) لوگوں میں تقسیم کر دیئے اور بائیں جانب کے آپؐ ہی کے حکم سے اپنی اہلیہ حضرت ام سلیمؓ

---

[1] یہ حضرت انس بن مالک کی والدہ حضرت ام سلیمؓ کے شوہر ہیں، کما فی المعارف (ج ٦ ص ٥١٣) ۱۲ م

[2] چنانچہ مسلم کی روایت اس طرح ہے "عن انس بن مالك قال: لما رمى رسول الله صلى الله عليه وسلم الجمرة ونحر نسكه وحلق ناول الحالق شقه الأيمن فحلقه ثم دعا أبا طلحة الأنصاري فأعطاه إياه ثم ناوله الشق الأيسر فقال: احلق، فحلقه فأعطاه أبا طلحة فقال: اقسمه بين الناس" (ج ۱ ص ٤٢١) باب بيان أن السنة يوم النحر أن يرمي الخ ۱۲ مرتب

[3] ولفظه: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر الحلاق فحلق رأسه ودفع إلى أبي طلحة الشق الأيمن، ثم حلق الشق الآخر فأمره أن يقسمه بين الناس" كذا في العمدة (ج ۳ ص ۳۵) كتاب الوضوء، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان ۱۲ م

[4] صحيح مسلم (ج ۱ ص ٤٢١) باب بيان أن السنة يوم النحر أن يرمي الخ ۱۲ م

[5] حوالہ بالا ۱۲ م

کو دیدئے۔

لیکن ایک اشکال یہ باقی رہتا ہے کہ مسلم میں ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے:
"ناول الحالق شقه الأیمن فحلقه، ثم دعا أبا طلحة الأنصاری فأعطاه إیاه ثم ناوله الشق الأیسر، فقال: احلق، فحلقه، فأعطاه أبا طلحة، فقال: اقسمه بین الناس" اس روایت سے متبادر یہ ہے کہ بائیں جانب کے بال تقسیم کئے گئے جبکہ پچھلی روایات کا ظاہر یہ تھا کہ دائیں جانب کے بال تقسیم کئے گئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تطبیق کے لئے لفظ "اقسمه" کی ضمیرِ منصوب کو شقِ ایمن کی طرف لوٹایا جائیگا، اگرچہ اس صورت میں مرجع بعید اور خلافِ ظاہر ہے[۲]۔

فائدہ حدیثِ باب اور اس جیسی دوسری روایات سلفِ صالحین کے تبرکات کے بارے میں اصل کی حیثیت رکھتی ہیں، بخاری[۳] میں ابن سیرینؒ سے مروی ہے: "قال: قلتُ لعبیدۃ[۴]: عندنا من شعر النبی صلی اللہ علیہ وسلم أصبناه من قبل أنس أو من قبل أهل أنس، فقال: لأن تکون عندی شعرة منه أحب إلیّ من الدنیا وما فیها"۔

نیز حضرت خالد بن الولیدؓ کے بارے میں منقول ہے کہ جب حضرت ابوطلحہؓ موئے مبارکہ تقسیم فرمارہے تھے اس وقت انھوں نے ان سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشانی کے چند بال لے لئے تھے جو انہوں نے اپنی ٹوپی سے لگالئے تھے، اور اس ٹوپی کو پہن کر جنگوں میں شریک ہوتے اور فتحیاب ہوتے[۵]

---

[۱] عمدۃ القاری (ج ۳ ص۳۸) باب الماء الذی یغسل به شعر الإنسان

مذکورہ تطبیق کی روشنی میں یہ نسبت کرنا بھی درست ہے، کہ موئے مبارک حضرت ابوطلحہؓ نے تقسیم کئے، اور یہ نسبت بھی درست ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تقسیم فرمائے (اس لئے کہ تقسیم کا حکم آپؐ ہی نے دیا تھا) یہ نسبت بھی درست ہے کہ بائیں جانب کے بال آپؐ نے حضرت ابوطلحہؓ کو دیئے (اس لئے کہ براہِ راست ان ہی کو دئے) یہ نسبت بھی درست ہے کہ بائیں جانب کے بال حضرت ام سلیمؓ کو دئے تھے (اس لئے کہ ان ہی کو دینا مقصود تھا اگرچہ بیچ میں حضرت ابوطلحہؓ کا واسطہ استعمال کیا گیا تھا) ۱۲ م

[۲] دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص۳۴۰) باب بیان أن السنة یوم النحر أن یرمی الخ ۱۲ م

[۳] (ج ۱ ص۲۹) کتاب الوضوء، باب الماء الذی یغسل به شعر الإنسان ۱۲ م

[۴] علی وزن کریمة، ایک جلیل القدر مخضرم تابعی، دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۱ ص۵۴۷، رقم ۱۵۹۸) ذکر من اسمه عَبیدة بفتح اوله ۱۲ م

[۵] دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص۵۱۳) ۱۲ م

جنگِ یمامہ میں وہ ٹوپی گرگئی تو حضرت خالدؓ نے اس کو حاصل کرنے کے لئے اپنی جان کو خطرہ میں ڈال کر نہایت زوردار حملہ کیا، اپنی جان کو اس طرح خطرہ میں ڈالنے پر صحابہ کرامؓ نے ان پر اعتراض کیا تو انہوں نے جواب دیا "انی لم أفعل ذلك لقیمة القلنسوة، لكن كرهت أن تقع بأیدی المشركین وفیها من شعر النبی علیه الصلوٰة والسلام[1]" واللہ اعلم

باب[2] ما جاء فی الحلق والتقصیر

عن[3] ابن عمر قال: حلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وحلق طائفة من أصحابه وقصّر بعضهم" اس پر اتفاق ہے کہ حلق قصر سے افضل ہے پھر اس پر بھی امام شافعیؒ سمیت جمہور کا اتفاق ہے کہ حلق اور قصر ارکانِ حج وعمرہ اور ان کے مناسک میں سے ہیں، اور ان کے بغیر حج وعمرہ میں سے کوئی بھی مکمل نہیں ہوتا البتہ امام شافعیؒ کی ایک شاذ روایت یہ ہے کہ یہ دونوں محض محظورات کو حلال کرنے والی چیزیں ہیں عبادت اور نسک نہیں۔ کما فی شرح[4] النووی علی صحیح مسلم

پھر حلق اور قصر کی مقدارِ واجب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی ایک ایک روایت یہ ہے کہ پورے سر کا واجب ہے، امام مالکؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ اکثر رأس کا واجب ہے، امام احمدؒ کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نصف رأس کا واجب ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ربع رأس کا واجب ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک تین بالوں کا حلق یا قصر کافی ہے جبکہ امام شافعیؒ کے بعض اصحاب کے نزدیک مسحِ راس کی طرح صرف ایک بال کا حلق یا قصر کافی ہے[5]۔

---

[1] عمدة القاری (ج ۳ ص۳۷) باب الماء الذی یغسل به شعر الإنسان ۱۲ م

[2] شرحِ باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[3] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص۲۳۳) باب الحلق والتقصیر عند الإحلال - و مسلم فی صحیحه (ج ۱ ص۴۲۰) باب تفضیل الحلق علی التقصیر وجواز التقصیر ۱۲ م

[4] (ج ۱ ص۴۲۱) باب تفضیل الحلق علی التقصیر وجواز التقصیر ۱۲ م

[5] تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص۶۱) باب الحلق والتقصیر عند الإحلال - فتح الباری (ج ۳ ص۴۵۰) باب الحلق والتقصیر عند الإحلال - اور شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۲۱) باب تفضیل الحلق علی التقصیر وجواز التقصیر ۱۲ مرتب

اس اختلاف کی بنیاد دراصل ایک اور اصولی اختلاف پر ہے وہ یہ کہ شارع جب کسی ایسے فعل کا حکم دیں جو کسی محل سے متعلق ہو تو کتنی مقدار سے وہ امتثالِ امر کی ذمہ داری سے بری ہو جائیگا، امام مالکؒ کے نزدیک اس صورت میں پورے محل کا استیعاب ضروری ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قدرِ معتدبہ یعنی ربع کافی ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک بعضِ مطلق کافی ہے[۱]۔

پھر شوافع اور احناف کا اس پر اتفاق ہے کہ حلق اور قصر دونوں صورتوں میں استیعابِ راس افضل ہے[۲]۔

پھر قصر کی صورت میں حنفیہ کے نزدیک (گہرائی کے اعتبار سے) ایک پورے کے برابر یا اس سے کسی قدر زائد بالوں کا کاٹنا ضروری ہے جبکہ شافعیہ کے نزدیک ایک پورے کے برابر بال کاٹنا افضل و مستحب ہے اگر اس سے کم کاٹے تو بھی کافی ہے[۳]۔

پھر حلق (اور اسی طرح قصر) کا زمانہ ایام النحر ہیں اور مکان حرم ہے یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے گویا ان کے نزدیک حلق زمانِ معین اور مکانِ معین کے ساتھ خاص ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نہ کسی زمانہ کے ساتھ خاص ہے نہ کسی مکان کے ساتھ، امام محمدؒ کے نزدیک مکان کیساتھ تو خاص ہے زمانہ کے ساتھ نہیں اور امام زفرؒ کے نزدیک زمانہ کے ساتھ تو خاص ہے مکان کے ساتھ نہیں۔

ثمرۂ اختلاف اُس صورت میں ظاہر ہوگا جبکہ کسی شخص نے اگر ایام النحر کے بعد یا خارج حرم حلق کرایا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں دم واجب ہوگا جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کسی بھی صورت میں دم نہ ہوگا، امام محمدؒ کے نزدیک خارجِ حرم کی صورت میں تو دم ہوگا حلق کو ایام النحر سے مؤخر کرنے کی وجہ سے دم نہ ہوگا اور امام زفرؒ کے نزدیک ایام النحر کے بعد حلق کرانے کی صورت میں تو دم

---

[۱] واضح رہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اعتبارِ ربع ایک اصولی قاعدہ کی حیثیت رکھتا ہے اور متعدد مسائل میں ان کے نزدیک اس کا اعتبار ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے اصول کی تائید حدیثِ وصیت سے ہوتی ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثلثِ مال کی وصیت کی اجازت دی لیکن ساتھ ہی "والثلث کثیر" فرمایا (دیکھئے صحیح بخاری ج۱ ص۳۸۳-کتاب الوصایا، باب أن یترك ورثته أغنیاء خیر من أن یتکففوا الناس) معلوم ہوا کہ ثلث کثیر ہے اور مقدارِ معتدبہ ما دون الثلث ہے جو ربع ہے۔ ۱۲ م

[۲] شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۲۱) باب تفضیل الحلق علی التقصیر ۱۲ م

[۳] دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص۳۳۶) أواخر باب الإحرام۔ و شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۲۱) باب تفضیل الحلق علی التقصیر ۱۲ مرتب

ہوگا، خارجِ حرم حلق کرانے سے دَم نہ ہوگا۔[1]

پھر اگر کسی شخص کے سر پر بال نہ ہوں تو اس کو چاہئے اپنے سر پر استرا پھروالے[2] اس لئے کہ بقدرِ استطاعت حکم کی تعمیل واجب ہے۔

پھر عورتوں کے حق میں حلق نہیں بلکہ صرف قصر مشروع ہے اور حلق ان کے حق میں مکروہ تحریمی ہے اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حلق سے منع فرمایا چنانچہ اگلے باب میں حضرت علیؓ سے مروی ہے "قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تحلق المرأة رأسها" اگلے باب ہی میں حضرت عائشہؓ سے بھی اسی مضمون کی ایک روایت مروی ہے، اس کے علاوہ عورت کے حق میں حلق ایک طرح کا مثلہ ہے، اس لئے اس کے حق میں مشروع یہی ہے کہ ایک پورے کے برابر بال کٹوالے[3]۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فى الطّيب عند الإحلال قبل الزيارة

"وعن[4] عائشة قالت: طيّبت رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل أن يحرم"

جمہور کے نزدیک احرام سے متصل پہلے ہر قسم کی خوشبو کا استعمال بلا کراہت جائز ہے[5] حدیثِ باب جمہور کی دلیل ہے۔

---

[1] مذاہب و دلائل کی تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص ۱۴۱) فصل وأما بيان زمانه ومكانه ۱۲ مرتب

[2] لما روى عن ابن عمر أنه قال: من جاء يوم النحر ولم يكن على رأسه شعر، أجرى الموسى على رأسه والقدوري رواه مرفوعًا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولأنه إذا عجز عن تحقيق الحلق فلم يعجز عن التشبه بالحالقين وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: "من تشبه بقوم فهو منهم" بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۴۰) فصل وأما الحلق أو التقصير ۱۲ مرتب

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع (ج ۲ ص ۱۴۱) ۱۲ مرتب

[4] الحديث أخرجه البخاري فى صحيحه (ج ۱ ص ۲۰۸) باب الطيب عند الإحرام ـ ومسلم فى صحيحه (ج ۱ ص ۳۷۸) باب استحباب الطيب قبيل الإحرام فى البدن الخ ۱۲ م

[5] خواہ وہ خوشبو احرام کے بعد باقی رہے جیسے مشک یا اس کا اثر باقی رہے جیسے عود اور عرقِ گلاب وغیرہ، اور خواہ باقی نہ رہے کما فی العمدہ (ج ۹ ص ۱۵۰) باب الطيب عند الإحرام ۱۲ مرتب

امام مالکؒ کے نزدیک محرم کے لئے احرام سے پہلے ایسی خوشبو لگانا مکروہ ہے جس کا اثر احرام کے بعد بھی باقی رہے، امام محمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے، امام طحاویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے حضرات صحابۂ کرام میں سے حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن عمرؓ وغیرہم کا بھی یہی مسلک ہے[1]

" ویوم النحر قبل أن یطوف بالبیت بطیب فیه مسك " جمہور کے نزدیک حلق کے بعد طوافِ زیارت سے پہلے ہر قسم کی خوشبو کا استعمال بلا کراہت جائز ہے۔

جبکہ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ جس طرح طواف زیارت سے پہلے صحبت جائز نہیں اسی طرح خوشبو کا استعمال بھی جائز نہیں، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے[2]۔ ان حضرات کا استدلال اُس روایت سے ہے جو امام طحاویؒ نے نقل کی ہے "عن أم قیس بنت محصن قالت: دخل علی عکاشة بن محصن وآخر فی منی مساء یوم الأضحیٰ فنزعا ثیابهما وترکا الطیب، فقلت: ما لکما، فقالا: إن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال لنا: من لم یفض إلی البیت من عشیة هذه فلیدع الثیاب والطیب[3]"

جمہور کا استدلال حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب کے مذکورہ جملہ سے ہے[4] جہاں تک ام قیس بنت محصن کی روایت کا تعلق ہے وہ ابن لہیعہ کی وجہ سے حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب کا مقابلہ نہیں

---

[1] کذا فی معارف السنن (ج ٦ ص ٥٢٥)۔ نیز دیکھئے عمدہ (ج ٩ ص ١٥٦) ان حضرات کے دلائل کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ١ ص ٣٠٠ تا ص ٣٠٣) باب التطیب عند الإحرام ١٢ مرتب

[2] تفصیلِ مذاہب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ١٠ ص ٩٣) باب الطیب بعد رمی الجمار والحلق قبل الإفاضة ١٢ م

[3] شرح معانی الآثار (ج ١ ص ٣٥٦) باب اللباس والطیب متی یحلان للمحرم ١٢ م

[4] نیز حضرت عائشہؓ ہی کی ایک اور روایت سے بھی ان کا استدلال ہے "عن عائشة قالت: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: إذا رمیتم وحلقتم فقد أحل لکم الطیب والثیاب وکل شیئ إلا النساء" شرح معانی الآثار (ج ١ ص ٣٥٦) باب اللباس والطیب متی یحلون للمحرم اس روایت میں اگرچہ ایک راوی حجاج بن ارطاۃ ہیں جو متکلم فیہ ہیں لیکن چونکہ اکثر حضرات کے نزدیک وہ قابلِ قبول ہیں اس لئے کوئی حرج نہیں۔ دیکھئے عمدہ (ج ١٠ ص ٩٤) باب الطیب بعد رمی الجمار۔

نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے بھی جمہور کا استدلال ہے جو فرماتے ہیں " إذا رمیتم الجمرة فقد حل لکم کل شیئ إلا النساء، فقال له رجل: والطیب، فقال: أما أنا فقد رأیت رسول الله صلی الله علیه وسلم یضمخ رأسه بالمسك أفطیب هو" اس روایت سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ١٠ ص ٩٤) ١٢ مرتب

کرسکتی[1]۔

وقد روی عن عمر بن الخطاب أنه قال: حل له كل شئ إلا النساء والطيب[2]

وقد ذهب بعض أهل العلم إلى هذا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم" وهو قول أهل الكوفة" امام ترمذیؒ کی روایت میں اہل الکوفہ سے مراد امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نہیں بلکہ دوسرے اہل کوفہ ہیں[3] اس لئے کہ اس باب میں احناف کا مسلک جمہور کے مطابق ہے یعنی "حل له كل شئ إلا النساء"

طیب بعد الحلق کے عدم جواز کے بارے میں امام مالکؒ کی ایک قوی دلیل مستدرکِ حاکم[4] میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کی حدیث ہے جو فرماتے ہیں: "من سنة الحج أن يصلي الإمام الظهر والعصر

---

[1] كما قال العيني في العمدة (ج ۱۰ ص۹۱) ـ والطحاوی فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص۳۵۶) باب اللباس والطيب الخ ۱۲ مرتب

[2] حضرت عمرؓ کا یہ اثر مؤطا امام محمدؒ میں اس طرح مروی ہے "أخبرنا مالك أخبرنا نافع وعبد الله بن دينار عن عبد الله بن عمر أن عمر بن الخطاب خطب الناس بعرفة فعلمهم أمر الحج وقال لهم فيما قال: ثم جئتم منى فمن رمى الجمرة التي عند العقبة فقد حلّ له ما حرم عليه إلا النساء والطيب، لا يمس أحد نساء ولا طيبا حتى يطوف بالبيت" دیکھئے (ص۲۲۳،۲۲۲) باب ما يحرم على الحاج بعد رمي جمرة العقبة يوم النحر ۱۲ مرتب

[3] ان دوسرے اہل کوفہ کا مصداق احقر کو تحقیق کے باوجود معلوم نہ ہو سکا

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے اہل کوفہ کا مصداق امام محمد بن الحسن شیبانیؒ کو قرار دیا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں: "وما ذكره الترمذي من عدم الجواز قول أهل الكوفة فليس هو مذهب أهل الكوفة من الإمام أبي حنيفة وأصحابه بل هو مذهب محمد بن الحسن الشيباني من أصحابه كما صرح به في المؤطا بعد رواية أثر عمر الفاروق فقال "وبهذا نأخذ..... قال: وأما أبو حنيفة فإنه كان لا يرى به بأسا" اهـ

آگے علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: "هكذا عبارة الإمام محمد في مؤطه وما ذكره الشيخ المباركفوري في تحفته (ج ۲ ص۱۱۰ ـ مرتب) معزوا إلى المؤطا فقد غلط وأخطأ في نقل عبارته ولا أدري ماذا حدث له، والله أعلم" معارف السنن (ج ۶ ص۵۲۶ ـ وفی طبعة البنورية ج ۶ ص۴۹۱)۔

لیکن بظاہر یہاں حضرت بنوری قدس سرہٗ سے تسامح ہوا ہے اور صحیح یہ ہے کہ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

والمغرب العشاء الآخرة والصبح بمنى، ثم يغدو إلى عرفة " آگے فرماتے ہیں: " فإذا رمى الجمرة الكبرى حل له كل شيء حرم عليه إلا النساء والطيب حتى يزور البيت " امام حاکمؒ اس روایت کے بعد فرماتے ہیں: " هذا حديث على شرط الشيخين ولم يخرجاه " حافظ ذہبیؒ نے

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ

"أهل الكوفة" کا مصداق امام محمدؒ نہیں ہیں بلکہ وہ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ اور جمہور کے ساتھ ہیں۔

دراصل یہاں دو مسئلے ہیں (جیساکہ اصل تقریر میں بھی اس کی تفصیل آگئی ہے):۔

ایک "طیب قبل الاحرام" کا مسئلہ، امام ابو حنیفہؒ اور جمہور اس کے جواز کے قائل ہیں، جبکہ امام محمدؒ امام مالکؒ کے ساتھ ہیں اور اس کو مکروہ قرار دیتے ہیں (لیکن یہ مکروہ قرار دینا بھی صرف اس صورت میں ہے جبکہ خوشبو کا اثر بعد الاحرام بھی باقی رہے)

دوسرا مسئلہ "طیب بعد الحلق قبل طواف الزیارة" کا ہے اس مسئلہ میں بھی امام ابو حنیفہؒ اور جمہور جواز کے قائل ہیں بلکہ امام محمدؒ بھی جمہور کے ساتھ ہیں، البتہ امام مالکؒ اس مسئلہ میں بھی جواز کے قائل نہیں۔

پھر اس باب میں امام ترمذیؒ کی یہ عبارت: " وقد روي عن عمر بن الخطاب أنه قال: حل له كل شيء إلا النساء والطيب، وقد ذهب بعض أهل العلم إلى هذا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم وهو قول أهل الكوفة " ظاہر ہے کہ دوسرے مسئلہ یعنی "طیب بعد الحلق قبل طواف الزیارة" سے متعلق ہے، اور امام محمدؒ چونکہ اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں اس لئے ان کے "اہل الکوفہ" کا مصداق بننے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اس لئے کہ یہ جمہور کے مقابلہ میں بعض کے مسلک کا بیان ہے اور جمہور کا مسلک امام ترمذیؒ " والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم يرون أن المحرم إذا رمى جمرة العقبة يوم النحر وذبح وحلق أو قصر فقد حل له كل شيء حرم عليه إلا النساء. وهو قول الشافعي وأحمد وإسحاق " سے بیان کر چکے ہیں، یہی مسلک امام محمدؒ کا بھی ہے

معارف السنن (ج ۶ صفحہ ۲۶ء وفی طبعة البنوریة ج ۶ صفحہ ۲۹) میں مؤطا امام محمد کے حوالہ سے امام محمدؒ کی جو عبارت ذکر کی گئی ہے اس کا یہاں ذکر کرنا درست نہیں اس لئے کہ بحث چل رہی ہے "طیب بعد الحلق قبل طواف الزیارة" کے بارے میں، امام ترمذیؒ کا قول " وهو قول أهل الكوفة " بھی اسی مسئلہ سے متعلق ہے، جبکہ حضرت بنوری قدس سرہ نے مؤطا امام محمدؒ کی وہ عبارت نقل کی ہے جو "طیب قبل الاحرام" سے متعلق ہے۔

دراصل امام محمدؒ نے اپنی مؤطا میں "طیب قبل الاحرام" اور "طیب بعد الحلق قبل طواف الزیارة" دونوں مسئلوں پر

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بھی تلخیص المستدرک میں اس حدیث پر سکوت کیا ہے اسی بنا پر بعض حنفیہ نے امام مالکؒ کے قول کی تصحیح کی ہے[1]۔ واللہ اعلم تم شرح الباب بتغیر وزیادۃ من المرتب۔

باب[2] ماجاء متی تقطع التلبیۃ فی الحج

عن[3] ابن عباس عن الفضل بن عباس قال: أردفنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من جمع إلی منی فلم یزل یلبی حتی رمی جمرۃ العقبۃ" حدیث باب اس پر دال ہے کہ حج میں

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

علیحدہ علیحدہ دو مستقل باب قائم کئے ہیں، پہلے مسئلہ پر "باب من تطیب قبل أن یحرم"، (ص۲۰۳، ج۲)۔ اس باب میں امام محمدؒ کے الفاظ یہ ہیں: "قال محمد: وبھذا نأخذ، لا نری أن یتطیب المحرم حین یرید الإحرام إلا أن یتطیب ثم یغتسل بعد ذلک، وأما أبوحنیفۃ فإنہ کان لایری بہ بأسا" اور دوسرے مسئلہ پر امام محمدؒ نے یہ باب قائم کیا ہے "باب مایحرم علی الحاج بعد رمی جمرۃ العقبۃ یوم النحر (ص۲۳۱، ج۲) اس باب میں امام محمدؒ کے الفاظ یہ ہیں "قال محمد: وبھذا نأخذ فی الطیب قبل زیارۃ البیت وندع ماروی عمر و ابن عمر رضی اللہ عنھما، وھو قول أبی حنیفۃ والعامۃ من فقہائنا"

امام ترمذیؒ کے قول "وھو قول أھل الکوفۃ" کا تعلق دوسرے مسئلہ سے ہے جبکہ اس کے تحت معارف السنن میں امام محمدؒ کی پہلے مسئلہ سے متعلقہ عبارت نقل کی گئی ہے۔

غالباً حضرت بنوری قدس سرہٗ کی نظر سے موطا امام محمدؒ کا دوسرے مسئلہ سے متعلقہ باب اور اس کا "قال محمد" نہیں گذرا ورنہ وہ "وھو قول أھل الکوفۃ" کا مصداق امام محمدؒ کو نہ قرار دیتے۔ فتنبہ واللہ أعلم وعلمہ أتم و أحکم ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

[3] (ج ۱ ص۶۱) فضیلۃ الحج ماشیا ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ھذا)

[1] چنانچہ حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: "وذکر ابن فرشتہ فی "شرح المجمع" عن "الخانیۃ": الصحیح أن الطیب لایحل لہ، لأنہ من دواعی الجماع وھو مذھب مالک، ویمکن حمل قول الترمذی (یعنی قولہ: "وھو قول أھل الکوفۃ") علی ھذا القول" معارف السنن (ج۶ ص۵۲) ۱۲ مرتب

[2] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

[3] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص۲۰۸) باب الرکوب والارتداف فی الحج۔ ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص۴۱۵) باب استحباب إدامۃ الحاج التلبیۃ حتی یشرع فی رمی جمرۃ العقبۃ یوم النحر ۱۲ م

تلبیہ وقتِ احرام سے جمرۂ عقبہ کی رمی تک رہتا ہے۔ چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے بلکہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس پر صحابہؓ و تابعینؒ کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ جمرۂ عقبہ کی رمی تک حج میں تلبیہ جاری رہتا ہے[۱]۔

البتہ امام مالکؒ، حضرت سعید بن المسیبؒ اور حضرت حسن بصریؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ اس بات کے قائل تھے کہ حاجی جب عرفات روانہ ہو تو تلبیہ ختم کر دے[۲]۔ اور بعض سے منقول ہے کہ جب وقوف عرفہ کرے تو تلبیہ بند کر دے[۳]۔

ان حضرات کا استدلال طحاوی میں حضرت اسامہؓ بن زید کی روایت سے ہے «أنہ قال: کنت ردف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عشیۃ عرفۃ فکان لا یزید علی التکبیر والتہلیل[۴]»۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت تلبیہ کی نفی اور اس کے وقت کے ختم ہونے پر دلالت نہیں کرتی[۵]۔

بہر حال جمہور امت کے نزدیک حج میں جمرۂ عقبہ کی رمی تک تلبیہ مشروع ہے، پھر ان میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک جمرۂ عقبہ پر پہلی کنکری

---

۱ دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص۳۵۵) باب التلبیۃ متی یقطعہا الحاج۔

علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: "ودلیل الإجماع أن عمر بن الخطاب کان یلبی غداۃ المزدلفۃ بحضور ملأ من الصحابۃ وغیرہم فلم ینکر علیہ أحد منہم بذلک، وکذلک فعل عبد اللہ بن الزبیر ولم ینکر علیہ أحد ممن کانوا ھناک من أھل الآفاق من الشام والعراق والیمن ومصر وغیرھا، فصار ذلک إجماعاً لا یخالف فیہ" عمدہ (ج ۱۰ ص۲۵۲) باب التلبیۃ والتکبیر غداۃ النحر ۱۲ مرتب

۲ کذا فی العمدۃ (ج ۹ ص۱۶۵) باب الرکوب والارتداف فی الحج، وفیہ: وروی نحو ذلک من عثمان وعائشۃ وروی عنہما خلاف ذلک، فقال الزہری والسائب بن یزید وسلیمان بن یسار وابن المسیب فی روایۃ: "یقطعہا حین یقف بعرفات" وروی ذلک عن علی بن أبی طالب وسعد بن أبی وقاص ۱۲ م

۳ حوالہ بالا ۱۲ م

۴ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص۳۵۳) باب التلبیۃ متی یقطعہا الحاج ۱۲ مرتب

۵ جواب کی تفصیل کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص۳۵۴)۔

اس کے علاوہ امام طحاویؒ اس قسم کی روایات کا ایک اصولی جواب یہ دیتے ہیں کہ ہر وہ صحابی جن سے یوم عرفہ میں ترکِ تلبیہ مروی ہے ان کی روایات سے زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ انہوں نے دوسرے اذکار میں مشغول ہونے کی وجہ سے تلبیہ چھوڑ دیا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس وقت تلبیہ کی مشروعیت کے قائل نہیں تھے اس لئے کہ تلبیہ کی مشروعیت کے باوجود دوسرے اذکار پڑھنے کی گنجائش موجود ہے۔ دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص۳۵۵) باب التلبیۃ متی یقطعہا الحاج ۱۲ مرتب

مارنے کے ساتھ ہی تلبیہ ختم ہوجائے گا، جبکہ امام احمدؒ، امام اسحاق اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک جمرۂ عقبہ کی رمی مکمل کرنے تک تلبیہ جاری رہے گا[1]

حدیثِ باب اپنے ظاہر کے اعتبار سے امام احمدؒ وغیرہ کی دلیل ہے[2]، حنفیہؒ شافعیہ وغیرہ کی دلیل بیہقی کی روایت ہے "عن أبي وائل عن عبد اللہ رمقت النبي صلی اللہ علیہ وسلم فلم یزل یلبي حتی رمی جمرۃ العقبۃ بأول حصاۃ[3]" ان حضرات کے نزدیک حدیثِ باب بھی اسی پر محمول ہے۔

معتمر کے تلبیہ کا حکم جہاں تک معتمر کے تلبیہ کا تعلق ہے سو بعض کے نزدیک معتمر جب حدودِ حرم میں داخل ہوجائے تو تلبیہ بند کردے، بعض کے نزدیک جب مکہ کے مکانات نظر آنے لگیں تو اس وقت تلبیہ ختم کردے، بعض کے نزدیک جب ان مکانات میں داخل ہوجائے اسوقت تلبیہ روک دے، لیثؒ کے نزدیک بیت اللہ کے پاس پہنچنے تک تلبیہ جاری رہیگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک معتمر حجرِ اسود کے استلام تک تلبیہ پڑھتا رہے گا، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ افتتاحِ طواف تک تلبیہ جاری رکھے گا، گویا امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک ایک ہی ہے اس لئے کہ استلامِ حجر ہی سے افتتاحِ طواف ہوگا۔ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس نے میقات یا اس سے پہلے احرام باندھا ہے تو حدودِ حرم میں داخل ہوتے وقت تلبیہ بند کردے گا اور اگر اس نے جعرانہ یا تنعیم سے احرام باندھا ہے تو بیوتِ مکہ میں داخل ہونے کے وقت یا مسجدِ حرام میں داخل ہونے کے وقت تلبیہ ختم کردیگا اور ابن حزمؒ کے نزدیک عمرہ ختم ہونے تک تلبیہ جاری رہے گا[4]

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال اگلے باب کی روایت سے ہے "عن ابن عباس قال- یرفع الحدیث- أنه کان یمسك عن التلبیة في العمرۃ إذا استلم الحجر"۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

---

[1] دیکھئے عمدہ (ج ۹ ص۱۶۵) باب الرکوب والارتداف في الحج ۱۲ م

[2] اس لئے کہ اس میں " فلم یزل یلبي حتی رمی جمرۃ العقبۃ " فرمایا گیا ہے نہ کہ "حتی بدأ الرمي" یا "حتی رمی بعضها" ۱۲ م

[3] عمدہ (ج ۹ ص۱۶۶) باب الرکوب الخ ۱۲ مرتب

[4] تفصیلِ مذاہب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۲۳-۲۴) باب صلاۃ الفجر بالمزدلفۃ ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی طواف الزیارۃ باللیل

"عن ابن عباس وعائشۃ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أخر طواف الزیارۃ إلی اللیل" لہٰذا بظاہر حدیثِ باب سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے طوافِ زیارت رات کے وقت کیا لیکن دوسری تمام صحیح روایات[2] اس پر متفق ہیں کہ آپ نے طوافِ زیارت دن میں فرمایا تھا اس لئے حدیثِ باب میں شرّاح نے مختلف تاویلات کی ہیں۔

---

[1] الحدیث أخرجہ أبو داود فی سننہ (ج ۱ ص ۲۷۴) باب الإفاضۃ فی الحج ۔ وابن ماجۃ فی سننہ (ص ۲۱۶) باب زیارۃ البیت ۱۲ م

[2] مثلاً :۔

(۱) صحیح مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت "عن ابن عمر أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أفاض یوم النحر ثم رجع فصلی الظہر بمنی، قال نافع: فکان ابن عمر یفیض یوم النحر ثم یرجع فیصلی الظہر بمنی ویذکر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فعلہ" (ج ۱ ص ۴۲۲) باب استحباب طواف الإفاضۃ یوم النحر۔

وفی صحیح البخاری: "وقال لنا أبو نعیم: ثنا سفیان عن عبید اللہ عن نافع عن ابن عمر أنہ طاف طوافاً واحداً ثم یقیل ثم یأتی منیً یعنی یوم النحر، ورفعہ عبد الرزاق، قال: حدثنا عبید اللہ" (ج ۱ ص ۲۳۳) باب الزیارۃ یوم النحر۔

وفی سنن أبی داود: "عن ابن عمر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أفاض یوم النحر ثم صلی الظہر بمنی یعنی راجعاً" (ج ۱ ص ۲۷۴) باب الإفاضۃ فی الحج۔

(۲) صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی حدیثِ طویل کا یہ جملہ "ثم رکب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فأفاض إلی البیت فصلی بمکۃ الظہر" (ج ۱ ص ۳۹۹ و ۴۰۰) باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

نیز سنن ابی داودؒ میں حضرت جابرؓ کی حدیثِ طویل کا یہ جملہ "ثم رکب ثم أفاض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إلی البیت فصلی بمکۃ الظہر" (ج ۱ ص ۲۶۵) باب صفۃ حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۳) سنن ابی داودؒ میں حضرت عائشہؓ کی روایت: "قالت: أفاض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من آخر یومہ حین صلی الظہر ثم رجع إلی منیً" (ج ۱ ص ۲۷۱) باب فی رمی الجمار

امام حاکمؒ نے مستدرک میں بھی یہ روایت ذکر کی ہے اور کہا ہے: "ھذا حدیث صحیح علی شرط مسلم"

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بعض نے کہا کہ لیل سے مراد "بعد الزوال" ہے[1] لیکن اس تاویل کا بُعد ظاہر ہے۔

بعض نے کہا کہ "طوافِ زیارت" سے مراد نفلی طواف ہے[2] اور ابن حبانؒ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے دس تاریخ کو دن میں طوافِ زیارت فرمانے کے بعد اُسی رات میں نفلی طواف بھی کیا تھا[3]۔ اور بھی متعدد روایات سے ثابت ہے کہ آپؐ منیٰ کی راتوں میں بیت اللہ شریف تشریف لیجاتے اور نفلی طواف کرتے تھے[4]۔

لیکن اس توجیہ پر یہ اشکال ہے کہ نفلی طواف کو طوافِ زیارت سے تعبیر کرنا بعید معلوم ہوتا ہے[5]۔

احقر کی رائے میں بہتر توجیہ یہ ہے کہ یہاں "أخّر" کے معنیٰ "أذِن بالتاخیر" کے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ آپؐ نے طوافِ زیارت رات کے وقت کرنے کی اجازت دی، یہ مطلب نہیں ہے

ولم یخرجاہ" حافظ ذہبیؒ نے بھی اس پر سکوت کیا ہے (ج ۱ ص۴۷۵ و ۴۷۸) طواف الإفاضة ورمی الجمار۔

صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ ہی سے مروی ہے "حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فأفضنا یوم النحر" (ج ۱ ص۲۳۳) باب الزیارة یوم النحر۔ اس روایت سے بھی متبادر یہی ہے کہ نہار مراد ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[1] گویا "لیل" سے "عشی" مراد ہے اور مطلب یہ ہے "أخر طواف الزیارة إلی العشی"، اور عشی کا اطلاق اگرچہ راجح قول کے مطابق زوالِ شمس سے غروبِ شمس تک کے وقت پر ہوتا ہے لیکن ایک قول کے مطابق زوالِ شمس سے صبح تک کے وقت کو عشی کہا جاتا ہے (لسان العرب ج ۱۵ ص۶۰) گویا "لیل" "عشی" کے مفہوم کا جزء ہے اور "لیل" بول کر ما بعد الزوال مراد لینا جزء بول کر کل مراد لینے کے قبیل سے ہے واللہ أعلم ۱۲ مرتب

[2] گویا زیارت سے زیارتِ محضہ یعنی لغوی زیارت مراد ہے ۱۲ م

[3] چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: "الوجه الثالث ماذکرہ ابن حبان من أنه صلی اللہ علیه وسلم رمی جمرة العقبة ونحر ثم تطیب للزیارة ثم أفاض فطاف بالبیت طواف الزیارة ثم رجع إلی منی فصلی الظهر بها والعصر والمغرب والعشاء ورقد رقدة ثم رکب إلی البیت ثانیاً وطاف به طوافاً آخر باللیل" عمدہ (ج ۱۰ ص۶۱) باب الزیارة یوم النحر ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ بیہقی میں روایت ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم کان یزور البیت کل لیلة من لیالی منی" کذا نقل العینی فی العمدة (ج ۱۰ ص۶۱) باب الزیارة یوم النحر ۱۲ مرتب

[5] مذکورہ توجیہات اور ان سے متعلقہ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص۶۱) اور معارف السنن (ج ۶ ص۵۳۳ و ص۵۳۴) ۱۲م

کہ آپ نے خود رات کے وقت طوافِ زیارت کیا[1]، اس کی دلیل یہ ہے کہ حدیثِ باب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے اور سنن ابوداؤد میں خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہی کی ایک دوسری روایت[2] سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے طوافِ زیارت دن کے وقت فرمایا اور ظہر کی نماز مکہ مکرمہ میں ادا فرمائی[3]، ظاہر ہے کہ اس دوسری روایت کی موجودگی میں حدیثِ باب کا ظاہری مطلب مراد نہیں ہو سکتا کہ آپ نے طوافِ زیارت رات کو کیا ورنہ ایک ہی صحابی کی دو صحیح روایات میں تعارض لازم آئے گا۔ واللہ أعلم

باب[4] ما جاء فی نزول الأبطح

عن ابن[5] عمر قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر وعثمان ينزلون الأبطح[6]، حدیثِ باب اس بات پر دال ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم منیٰ سے واپسی کے موقعہ پر

---

[1] علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی توجیہ کی ہے فرماتے ہیں: "معناه جوّز تاخير الزيارة مطلقاً إلى الليل" فتح الملہم (ج ۳ ص۲۹۵) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

[2] یعنی "حججنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فأفضنا يوم النحر" سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۲۷۱) باب فی رمی الجمار ۱۲ م

[3] یوم النحر میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز مکہ میں ادا فرمائی یا منیٰ میں؟ اس بارے میں روایات مختلف اور متعارض ہیں بعض نے ان میں تطبیق کی کوشش کی ہے، بعض نے ترجیح کی صورت اختیار کی ہے اور بعض نے توقف کیا ہے، پھر جن حضرات نے ترجیح دی ہے ان میں سے بعض نے صلوٰۃ بمنیٰ کو راجح کہا ہے اور بعض نے صلوٰۃ بمکہ کو۔ مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص۶۱) باب الزيارة يوم النحر۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص۵۳۴ تا ص۵۳۸) ۱۲ م

[4] الحديث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص۴۲۲) باب استحباب نزول المحصب يوم النفر الخ

[4] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

[5] الحديث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص۴۲۲) باب استحباب نزول المحصب يوم النفر الخ۔ وابن ماجة في سننه (ص۲۲۱) باب نزول المحصب ۱۲ م

[6] الأبطح وكذا البطحاء والبطيحة: يقال لمسيل واسع فيه دقاق الحصا۔ كذا في معاجم اللغة۔ وأصبح كالعلم لبطحاء مكة، وهو مسيل واديها وهو المحصب، والتحصيب: النزول بالمحصب" معارف السنن (ج ۶ ص۵۳۹)

ثم إن المحصب هذا بين منى ومكة، وأقرب إلى منى، ويقول عياض: وإلى منى يضاف۔ معارف السنن (ج ۶ ص۵۴۲)

آج کل مکہ مکرمہ کے پھیلنے اور وسیع ہونے کے بعد نہ خیف بنی کنانہ باقی ہے نہ اس کی وادی، البتہ وہاں "مسجد الاجابہ" کے نام سے ایک مسجد ہے جس سے اس جگہ کی پہچان ہو سکتی ہے۔ معارف (ج ۶ ص۵۴۳) ۱۲ مرتب

بطحاء مکہ یعنی محصب میں نزول فرماتے تھے، حضراتِ شیخین اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کا بھی یہی عمل تھا اور بخاری[1] میں حضرت انس بن مالکؓ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں بیان فرماتے ہیں: "أنه صلی الظهر والعصر والمغرب والعشاء ورقد رقدة بالمحصب، ثم ركب إلى البيت فطاف به"

اس بات پر علماء کا اتفاق ہے کہ "تحصیب" یعنی محصب میں اترنا اور وہاں سونا یا رات گذارنا مناسکِ حج میں سے نہیں ہے، اسی باب میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت "ليس التحصيب بشيء إنما هو منزل نزله رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم" کا یہی مطلب ہے۔ یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہاں اترنا اتفاقاً اور استراحت کے لئے تھا کسی منسکِ حج کو بجالانے کے لئے نہ تھا، نیز اگلے باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "قالت: إنما نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم الأبطح لأنه كان أسمح لخروجه" یعنی ابطح یا محصب میں آپؐ کا ٹھہرنا اتفاقاً تو اگرچہ نہ تھا لیکن اس کا مقصود محض سفرِ مدینہ میں آسانی پیدا کرنا تھا اس لئے کہ وہ ایسی جگہ تھی کہ وہاں آرام بھی کیا جاسکتا تھا اور وہاں سے مدینہ روانہ ہونا بھی آسان تھا۔

پھر تحصیب اگرچہ منسکِ حج نہیں لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات شیخین وغیرہ رضی اللہ عنہم کے عمل کی وجہ سے بیشتر حضرات کے نزدیک وہ بہرحال مستحب ہے، اگرچہ بعض حضرات استحباب کے بھی قائل نہیں مثلاً حضرت عائشہؓ، حضرت اسماءؓ، عروۃ بن الزبیرؒ اور سعید بن جبیرؒ۔

حنفیہ کے نزدیک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہاں اُترنا قصداً تھا لیکن مقصود سفرِ مدینہ میں صرف آسانی پیدا کرنا ہی نہ تھا بلکہ اللہ لطیف وخبیر کی قدرت کا اظہار مقصود تھا کہ جس وادی میں کفر پر قسمیں کھائی گئی تھیں اور مؤمنین سے مقاطعہ کیا گیا تھا (یعنی شعب ابی طالب میں) آج ان سب علاقوں میں اللہ جل شانہ نے مؤمنین کو فاتح بنا کر مشرکین کو مغلوب کردیا، گویا آپؐ کا وہاں اترنے سے مقصود تذکیرِ نعمت اور تحدیثِ نعمت تھا۔ حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت اسامہ بن زیدؓ کی روایات[2] میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "نحن نازلون غداً بخيف بني كنانة" سے

---

[1] (ج ۱ ص ۲۳۷) باب من صلى العصر يوم النفر بالأبطح ۱۲ مرتب

[2] حضرت ابوہریرہؓ کی روایت اس طرح ہے "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أراد قدوم مكة (بعد رجوعه من منى): منزلنا غداً إن شاء الله بخيف بني كنانة" انہی کی دوسری روایت اس طرح ہے

(باقی حاشیہ ص پر)

بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وادئ محصّب (یعنی خیف بنی کنانہ) میں اترنا قصدًا تھا جس کا تقاضا یہ ہے کہ تحصیب کو سنّتِ مقصودہ قرار دیا جائے، فلو ترکہ أحد بلا عذر یصیر به مسیئًا، چنانچہ احناف کے نزدیک وہاں اترنا مسنون ہے، اگرچہ کچھ ہی دیر کے لئے ہو، یا کم از کم کچھ دیر کے لئے وہاں اپنی سواری ہی روک لے[۱]۔ واللہ أعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب[۲] ما جاء فی حجّ الصبی

"عن[۳] جابر بن عبد اللہ قال: رفعت امرأۃ صبیا لها إلی رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم فقالت: یا رسول اللہ، ألهذا حج؟ قال: نعم، ولك أجر" اس پر ائمہ کا اتفاق ہے کہ بچہ پر حج فرض نہیں پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ بچہ اگر حج کرے تو درست ہوجاتا ہے، البتہ علامہ نووی نے امام ابو حنیفہ کا یہ مسلک لکھا ہے کہ ان کے نزدیک بچہ کا حج درست نہیں اور اس کا حج کرنا صرف ایک طرح کی مشق ہے اس کے بعد علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: "وهذا الحدیث

(بقیہ صفحہ گذشتہ)

فرماتے ہیں: "قال النبی صلی اللہ علیه وسلم من الغد یوم النحر وهو بمنی: نحن نازلون غدًا بخیف بنی کنانة حیث تقاسموا علی الکفر یعنی بذلك المحصب" صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۱۶) — کتاب المناسك باب نزول النبی صلی اللہ علیه وسلم مکة۔

حضرت اسامہ بن زیدؓ کی روایت اس طرح ہے، فرماتے ہیں: "قلت: یا رسول اللہ، أین تنزل غدًا فی حجته، قال: وهل ترك لنا عقیل منزلًا ثم قال: نحن نازلون غدًا بخیف بنی کنانة المحصب حیث قاسمت قریش علی الکفر" صحیح بخاری (ج ۱ ص ۴۳۲) کتاب الجهاد، باب إذا أسلم قوم فی دار الحرب ولهم مال وأرضون فهی لهم ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ہٰذا)

[۱] مسئلۃ الباب کی تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۱۰۰ و ۱۰۱) باب المحصب ـ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳۸ تا ص ۵۴۵) نیز دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۸۶ و ۱۸۷) ۱۲ مرتب

[۲] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[۳] الحدیث أخرجه ابن ماجة فی سننه (ص ۲۰۹) باب حج الصبی ۱۲ م

یرد علیہم"[1]

لیکن صحیح یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کی طرف عدمِ صحتِ حج کی نسبت درست نہیں[2] اور ان کا مذہب بھی یہی ہے کہ صبی کا حج صحیح ہے اور اس کا احرام منعقد ہو جاتا ہے۔ البتہ اگر وہ محظوراتِ احرام میں سے کسی چیز کا ارتکاب کرلے تو صبی یا ولی کسی پر بھی دم یا فدیہ وغیرہ واجب نہیں۔

پھر اگر صبی ممیز ہے تو وہ خود مناسکِ حج ادا کرے گا اور اگر غیر ممیز ہے تو ولی نیت، تلبیہ اور دوسرے افعال میں اس کی نیابت کرے گا اور احرام کی ابتداء میں اس کے سِلے ہوئے کپڑے اتار کر ازار د ردار پہنائیگا۔

پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ بچہ کا یہ حج نفلی ہوگا جس کا ثواب اس کے ولی کو ملیگا اور بالغ ہونے کے بعد اس کو فریضۂ حج مستقلاً ادا کرنا ہوگا، البتہ داؤد ظاہریؒ کے نزدیک اسی حج سے اس کا فریضہ ادا ہو جائیگا اور بلوغ کے بعد مستقلاً اس کے ذمہ میں واجب نہ ہوگا[3]۔

پھر اگر صبی نے قبل البلوغ احرام باندھا، پھر طواف کرنے سے پہلے وقوفِ عرفہ سے پہلے وہ بالغ ہوگیا اور اس نے حج مکمل کرلیا تب بھی حنفیہ کے نزدیک اس کو فریضۂ حج مستقلاً ادا کرنا ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اُسی حج سے وہ فریضہ سے سبکدوش ہو جائیگا، پھر اگر وہ پچھلا احرام ختم کردے اور نئے سرے سے دوبارہ احرام باندھ کر وقوفِ عرفہ کرلے تو حنفیہ کے نزدیک بھی اس کا فریضۂ حج ادا ہو جائیگا[4]۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب[5] (بلا ترجمہ)

عن[6] جابر قال: کنا إذا حججنا مع النبي صلی اللہ علیہ وسلم فکنا نلبي عن النساء،

---

[1] دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۳۱) باب صحۃ حج الصبي وأجر من حج بہ ۱۲ م

[2] علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: "وھذہ النسبۃ غیر صحیحۃ فقد اتفقت کلمات المشائخ للحنفیۃ کلھم بل کلام الأئمۃ من محمد بن الحسن إلی الشرنبلالي وابن عابدین إلی أن حجۃ صحیح وإحرامہ منعقد" معارف السنن (ج ۶ ص۵۴۶) ۱۲ مرتب

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص۵۴۶ تا ص۵۴۸) اور عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۲۱۶ و ص۲۱۷) باب حجۃ الصبیان ۱۲ مرتب

[4] دیکھئے مبسوط سرخسی (ج ۴ ص۱۴۳ و ۱۴۴) باب المواقیت قبیل باب الذی یفوتہ الحج ۱۲ مرتب

[5] شرح باب از مرتب ۱۲

[6] ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت احقر کو صحاحِ ستہ میں سے کسی کتاب میں نہ مل سکی البتہ سننِ ابن ماجہ میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے "عن جابر قال: حججنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ومعنا النساء والصبیان فلبینا عن الصبیان ورمینا عنھم" (ص۲۱۶) باب الرمي عن الصبیان ۱۲ مرتب

وترمی عن الصبیان" بظاہر حدیثِ باب سے معلوم ہوتا ہے کہ مرد عورتوں کی جانب سے تلبیہ پڑھ سکتے ہیں حالانکہ اس پر اتفاق ہے کہ مردوں کا عورتوں کی جانب سے تلبیہ پڑھنا درست نہیں اور عورتوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ خود تلبیہ پڑھیں۔ البتہ ان کے لئے رفعِ صوت مکروہ ہے۔

اس لئے حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ اول تو وہ اشعث[1] بن سوار کی وجہ سے ضعیف ہے، دوسرے اگر یہ حدیث ثابت بھی ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عورتیں تلبیہ میں رفع صوت نہ کریں گی اس لئے کہ فتنہ کا خطرہ ہے، جہاں تک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "أفضل الحج العج والثج"[2] (یعنی افضل ترین حج وہ ہے جس میں زور زور سے تلبیہ پڑھا جائے اور خون بہایا جائے یعنی کثرت قربانی کی جائے) کا تعلق ہے سو رفعِ صوت بالتلبیہ کی فضیلت ان کو مردوں کے رفعِ صوت بالتلبیہ سے حاصل ہو جائے گی واللہ اعلم[3] (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب[4] ماجاء فی الحج عن الشیخ الکبیر والمیّت

عن[5] عبد اللہ بن عباس عن الفضل بن عباس أن امرأة من خثعم قالت: یا رسول اللہ إن أبی أدرکته فریضة اللہ فی الحج وھو شیخ کبیر لا یستطیع أن یستوی علی ظھر البعیر قال: حجی عنه" اس باب کے تحت مسئلة النیابة فی العبادة زیر بحث آتا ہے جس سے متعلق اصولی بحث پہلے گذر چکی ہے[5] کہ حنفیہ کے نزدیک جو عبادات محض مالی ہیں ان میں نیابت درست ہے جو محض بدنی ہیں ان میں نیابت درست نہیں اور جو عبادات مالی بھی ہوں اور بدنی بھی، جیسے حج، ان میں عند العجز[6] نیابت درست ہے۔

---

[1] حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں: "ضعیف، من السادسة" تقریب التھذیب (ج ۱ ص ۸۰، رقم ۵۳۰) ۱۲ م

[2] سنن ترمذیؒ (ج ۱ ص ۱۳۲) باب ماجاء فی فضل التلبیة والنحر۔ سنن ابن ماجہ (ص ۲۱۰) باب رفع الصوت بالتلبیة ۱۲ م

[3] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[4] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص ۲۵۰) أبواب العمرة، باب الحج عمن لا یستطیع الثبوت علی الراحلة ومسلم فی صحیحه (ج ۱ ص ۴۳۱) باب الحج عن العاجز لزمانة وھرم ونحوھما وللموت ۱۲ م

[5] دیکھئے درس ترمذی (ج ۲ ص ۱۹۰ تا ۱۹۲) مسئلة النیابة فی العبادة ۱۲ م

[6] عجز سے دائمی مستمر إلی وقت الموت مراد ہے کما فی الہدایہ (ج ۱ ص ۲۹۶) باب الحج عن الغیر ۱۲ م

لیکن حضرت ابن عمرؓ، قاسمؒ اور ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں "لا یحج عن أحد" یعنی حج میں نیابت درست نہیں۔

امام مالکؒ اور لیثؒ فرماتے ہیں کہ حج میں نیابت درست نہیں البتہ اگر کسی میت پر حج فرض تھا اور وہ اپنی زندگی میں اس فریضہ کو ادا نہ کرسکا تو اس کی طرف سے حج کرنا درست ہے لیکن وہ حج اس کے فریضہ کے قائم مقام نہ ہوگا، پھر امام مالکؒ کے نزدیک اگر میت نے اپنی جانب سے حج کرنے کی وصیت کی تھی تو اس کی وہ وصیت ثلثِ مال میں نافذ ہوگی[1]۔

امام شافعیؒ کے نزدیک عند العجز نیابت فی الحج درست ہے، اور اگر میت کے ذمہ میں حج فرض تھا یا نذر کی وجہ سے اس کے ذمہ میں لازم تھا اب اس کی حیثیت دَین کی سی ہے جس کی اس کی جانب سے ادائیگی ضروری ہے لہٰذا وہ وصیت کرے یا نہ کرے بہرصورت اُن کی جانب سے حج کرانا ورثہ کے ذمہ لازم ہے خواہ اس حج کرانے میں کلِ مال خرچ ہوجائے[2]۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی عند العجز نیابت فی الحج درست ہے جب کہ اس کے بارے میں ہم اصولی قاعدہ بیان کرچکے ہیں۔

پھر اس میں ان کے نزدیک تفصیل یہ ہے کہ اگر میت کے ذمہ میں حج لازم تھا اور اس نے اپنی جانب سے حج کرانے کی وصیت نہیں کی تو ورثہ کے ذمّہ اس کی جانب سے حج کرانا لازم نہ ہوگا اور میت تفویتِ فرض اور ترکِ وصیت کی وجہ سے گنہگار ہوگا، البتہ اگر وصیت کے بغیر ہی کسی وارث یا اجنبی آدمی نے اس کی جانب سے حج کردیا اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں:- "وأرجو أن یجزیه ذلك إن شاء الله تعالیٰ"۔

اور اگر میت نے اپنی جانب سے حج کرانے کی وصیت کی تھی تو اس کی وہ وصیت ثلثِ مال میں نافذ ہوگی، اگر ثلثِ مال میں سے اس کی جانب سے حج کرانا ممکن ہو تو ورثہ کے ذمہ میں اس وصیت کو پورا کرنا لازم ہوگا جس کی صورت یہ ہوگی کہ میّت کے وطن سے حج بدل کرنے کے لئے کسی کو بھیجا جائیگا، اگر ثلث مال میں وطن سے حج کرانا ممکن نہ ہو تو قیاس کے مطابق تو وصیت باطل ہوکر اس ثلث میں بھی میراث جاری ہوگی لیکن استحساناً میت کو اس فریضہ سے سبکدوش کرنے کے لئے اس علاقہ سے کسی کو حج بدل کیلئے

---

[1] دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ صفحہ ۲۱۳) باب الحج والنذور عن المیت والرجل یحج عن المرأۃ ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ صفحہ ۴۳۱) باب الحج عن العاجز الخ ۱۲ م

بھیجا جائے گا جہاں سے ثلث مال حج کے لئے کافی ہوجائے[1]۔ واللہ أعلم

(شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ)[2]

باب[3] ماجاء في العمرة أواجبة هي أم لا؟

• عن[3] جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم سُئل عن العمرة[4] أواجبة هي؟ قال: لا، وأن يعتمروا هو أفضل» امام شافعیؒ، امام احمدؒ، ابو ثورؒ، ابو عبیدؒ، سفیان ثوریؒ اور اوزاعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ عمرہ واجب ہے، صحابہؓ میں سے حضرت ابن عباسؓ اور تابعین کی ایک جماعت کا یہی مسلک ہے۔

زرقانیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ وہ سنتِ مؤکدہ ہے[5]۔

جہاں تک احناف کا تعلق ہے سو ان میں سے بعض کے نزدیک تو وہ فرضِ کفایہ ہے چنانچہ محمد بن الفضلؒ جو مشائخ بخارا میں سے ہیں ان کا یہی مسلک ہے[6]۔

صاحبِ بدائعؒ فرماتے ہیں کہ عمرہ ہمارے اصحاب کے نزدیک واجب ہے جیسے صدقۃ الفطر، اضحیہ اور وتر[7]۔

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص۲۲۱ و ص۲۲۲) فصل: وأما بيان حكم فوات الحج ۱۲ مرتب

[2] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[3] الحديث لم يخرجه أحد من أصحاب الكتب الستة غير الترمذي - قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي - سنن ترمذی (ج ۳ ص۲۷۰، رقم الحديث ۹۳۱) ۱۲ م

[4] والعمرة في اللغة: الزيارة، يقال: اعتمر، أي: زار، وقصد، وقيل: مشتقة من عمارة المسجد الحرام وشرعًا: زيارة البيت الحرام بشروط مخصوصة مذكورة في الفقه، قاله البدر والشهاب.

[4] والعمرة: بضم العين والميم، وبضم العين وسكون الميم، و بفتح العين وسكون الميم، كما في شرح المهذب (۷-۹) كذا في معارف السنن (ج ۶ ص۵۵۷) ۱۲ مرتب

[5] قال مالك: العمرة سنة لا أعلم أحدًا من المسلمين أرخص في تركها، وحمل قوله عامة المالكية على التأكد دون الوجوب كما سيأتي في محله، كذا في أوجز المسالك (ج ۳ ص۳۹۰) جامع ما جاء في العمرة ۱۲ م

[6] كذا في الأوجز (ج ۳ ص۳۹۰) ۱۲ م

[7] بدائع الصنائع (ج ۲ ص۲۲۶) فصل: وأما العمرة ۱۲ م

لیکن راجح یہ ہے کہ عمرہ واجب نہیں بلکہ سنتِ مؤکدہ ہے[1]، مسئلہ کی تفصیل کے لئے اوجز المسالک[2] کی طرف مراجعت کریں۔

پھر حنفیہ کے نزدیک عمرہ زندگی میں ایک مرتبہ سنتِ مؤکدہ ہے[3] اور تکثیرِ عمرہ مکروہ نہیں بلکہ مستحب ہے[4]، البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پانچ دنوں میں عمرہ مکروہ ہے، یوم عرفہ، یوم النحر اور ایام تشریق کے تین دن یعنی گیارہویں، بارہویں اور تیرھویں تاریخ میں۔ جبکہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک ان پانچ میں سے یوم النحر میں تو مکروہ نہیں البتہ بقیہ چار میں مکروہ ہے[5]۔

امام مالکؒ، حسن بصریؒ اور ابن سیرینؒ وغیرہ کے نزدیک سال میں ایک سے زائد عمرہ مکروہ ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ایک سال میں تکثیرِ عمرہ میں کوئی حرج نہیں بلکہ مستحب ہے، امام احمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے، البتہ اثرمؒ نے ان کی یہ روایت نقل کی ہے: "إن شاء اعتمر في كل شهر[6]" واللہ أعلم

باب منه

عن[7] ابن عباس عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم قال: "دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة" جمہور کے نزدیک حدیثِ باب کا مطلب یہ ہے کہ اشہرِ حج میں عمرہ درست ہے، گویا اہلِ

---

[1] قال ابن عابدين نقلاً عن البحر: "والظاهر من الرواية السنية، فإن محمداً نص على أن العمرة تطوع" رد المحتار على الدر المختار (ج ۲ ص۱۵۱) مطلب في أحكام العمرة ۱۲ م

[2] (ج ۳ ص۳۸۹ و۳۹۰) جامع ما جاء في العمرة۔

صاحب اوجزؒ نے اس بحث کے تحت لکھا ہے: "واختلفت نقلة المذاهب في بيان مسالك الأئمة في ذلك، ولعل ذلك لاختلاف الروايات عنهم" ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ علامہ شامی درمختار کی عبارت "والعمرة في العمر سنة مؤكدة" کے تحت لکھتے ہیں: "أي إذا أتى بها مرة فقد أقام السنة غير مقيد بوقت غير ما ثبت النهي عنها فيه" ردّ المحتار (ج۲ ص۱۵۱) مطلب في أحكام العمرة ۱۲ مرتب

[4] حوالۂ بالا ۱۲ م

[5] كذا في العمدة (ج ۱۰ ص۱۰۸) أبواب العمرة، وجوب العمرة وفضلها ۱۲ م (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جاہلیت کے عقیدہ کی تردید مقصود ہے جو یہ کہتے تھے کہ اشہرِ حج میں عمرہ جائز نہیں۔

اس کا دوسرا مطلب جوازِ قِران بیان کیا گیا ہے، گویا تقدیرِ کلام یہ ہے "دخلت أفعال العمرة فی أفعال الحج إلى يوم القيامة" یعنی عمرہ کے افعال کو حج کے افعال کے ساتھ ملا کر اس طرح ادا کیا جائے کہ حجِ قِران کی صورت پیدا ہو جائے[۱]۔

بعض حضرات نے اس کا یہ مطلب بیان کیا ہے "سقوط العمرة ودخولها فی الحج" یعنی عمرہ واجب نہیں ہے، لیکن علامہ نوویؒ نے اس تاویل کو ضعیف کہا ہے[۲]۔

حدیثِ باب کا ایک مطلب جوازِ فسخ الحج الی العمرة[۳] بیان کیا گیا ہے علامہ نوویؒ نے اس تاویل کو بھی ضعیف کہا ہے[۴] واللہ أعلم۔[۵] از مرتب عفا اللہ عنہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

لـه دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۳ ص۲۲۶) فصل: ولا بأس أن يعتمر فی السنة مرارًا - اور عمدة القاری (ج ۱۰ ص۱۰۸) وجوب العمرة وفضلها ۱۲ مرتب

ـه شرحِ باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

ـه الحديث أخرجه أبو داود فی سننه (ج ۱ ص۲۴۹) باب فی إفراد الحج ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ھٰذا)

[۱] علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں: "قال شیخنا: المراد به (أی الحدیث) دخول العمرة فی الحج، یعنی: أدارها مع الحج بصورة التمتع أو القران" معارف السنن (ج ۶ ص۵۶۱) ۱۲ مرتب

[۲] شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۹۳) باب بیان وجوہ الإحرام الخ (قبیل باب حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم)

صاحبِ فتح الملہم علامہ نوویؒ کے قول "وهذا ضعيف" کے تحت بطورِ دلیل لکھتے ہیں: "لأنه يقتضى النسخ بغير دليل" دیکھئے (ج ۳ ص۲۴۲) ۱۲ مرتب

[۳] فسخ الحج الی العمرة سے متعلق کسی قدر بحث پیچھے "باب ماجاء فی التمتع" کے تحت گذر چکی ہے فلیراجع ۱۲ م

[۴] شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۹۳)

صاحب فتح الملہم اس مقام پر علامہ نوویؒ کے قول "وهذا أيضًا ضعيف" کے تحت لکھتے ہیں: "وتعقب بأن سياق السؤال يقوى هذا التأويل، بل الظاهر أن السؤال وقع عن الفسخ والجواب وقع عما هو أعم من ذلك حتى يتناول التأويلات المذكورة إلا الثالث والله أعلم - كذا فى فتح البارى - دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص۲۴۲) ۱۲ مرتب

[۵] اس باب سے متعلق تمام تفصیل شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۹۳، باب بیان وجوہ الإحرام) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

باب[1] ماجاء فی العمرة من التنعیم

عن عبد الرحمٰن بن أبی بکر[2] أن النبی صلی الله علیه وسلم أمر عبد الرحمٰن بن أبی بکر أن یعمر عائشة من التنعیم[3]" اس حدیث سے استدلال کرکے ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ جو شخص مکہ میں ہو عمرہ کے لئے اس کی میقات تنعیم ہے۔ یعنی مکہ سے تنعیم آکر احرام باندھنا چاہیے۔

جبکہ ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ اہلِ مکہ کے لئے عمرہ کی میقات حل ہے خواہ وہ تنعیم ہو یا حل کا کوئی اور حصہ۔ ائمہ اربعہؒ کا یہی مذہب ہے،

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے سو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ کو یہ حکم دیا تھا کہ حضرت عائشہؓ کو تنعیم سے عمرہ کرا دے اس میں تنعیم کو مقرر کرنا اس لئے نہیں تھا کہ اہلِ مکہ کے لئے میقاتِ عمرہ تنعیم ہی متعین تھی بلکہ اصل مقصود تو حل ہی تھا لیکن چونکہ تنعیم دوسری حدودِ حل کے مقابلہ میں قریب تھی اس لئے آپؐ نے تنعیم سے عمرہ کرانے کے لئے کہا[4]، اس کی تائید خود حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہوتی ہے" قالت:

---

[1] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[2] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص ۲۳۹) أبواب العمرة، باب عمرة التنعیم ــ ومسلم فی صحیحه (ج ۱ ص ۳۹۱) باب بیان وجوه الإحرام الخ ۱۲ م

[3] التنعیم : بفتح المثناة وسکون النون وکسر المهملة : مکان معروف خارج مکة وهو علی أربعة أمیال من مکة الی جهة المدینة ، کما نقله الفاکهی ..... وروی الفاکهی من طریق عبید بن عمیر قال : إنما سمی التنعیم لأن الجبل الذی عن یمین الداخل یقال له ، ناعم ، والذی عن الیسار یقال له : منعم ، والوادی ، نعمان " فتح الباری (ج ۳ ص ۴۸۳ و ۴۸۴) باب عمرة التنعیم ۱۲ مرتب

[4] لیکن اس توجیہ پر اشکال ہوسکتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں ، قال المحب الطبری : التنعیم أبعد من أدنی الحل إلی مکة بقلیل ولیس بطرف الحل ، بل بینهما نحو من میل ، ومن أطلق علیه أدنی الحل فقد تجوز " (فتح الباری ج ۳ ص ۴۸۳ و ۴۸۴ ، باب عمرة التنعیم) جس سے معلوم ہوا کہ تنعیم "ادنی الحل" نہیں ہے بلکہ حدودِ حرم سے تقریباً ایک میل کے فاصلہ پر ہے لہٰذا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ادنی الحل کو چھوڑ کر تنعیم سے عمرہ کرانے کے لئے کہنا بظاہر اس بات کی دلیل ہے کہ مقصود تنعیم سے عمرہ کرانا ہے نہ کہ حل سے۔ جیسا کہ پہلی جماعت کا مسلک یہی ہے۔

لیکن اس کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ ادنی الحل کے قریب معروف جگہ تنعیم ہی تھی اس لیے آپؐ نے تنعیم کا ذکر فرمایا، اس کے علاوہ احوط بھی یہی تھا، اس لئے کہ تنعیم پہنچ کر حدودِ حرم سے باہر نکل آنے میں کوئی شک باقی نہیں رہتا بہرحال راجح یہی ہے کہ اہلِ مکہ کے لئے میقاتِ عمرہ حل ہی ہے اور تنعیم کو قرب کی وجہ سے اختیار کیا گیا ، پھر تنعیم بھی اگرچہ ادنی الحل کے مقابلہ میں دور ہے لیکن بقیہ جہاتِ حل کی نسبت سے وہ بہرحال قریب ہے۔ چنانچہ حافظؒ نے بھی یہی کہا ہے کہ تنعیم کو ادنی الحل قرار دینا یا تجوزاً ہے یا دوسری جہاتِ حل کی نسبت سے اس کو ادنی الحل کہا گیا ہے (دیکھئے فتح ج ۳ ص ۴۸۴) والله أعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بسرف وأنا أبکی، فقال: ما ذاك؟ قلت: حضت، قال: فلا تبکی، اصنعی ما یصنع الحاج، فقدمنا مکۃ ثم أتینا منی، ثم غدونا إلی عرفۃ، ثم رمینا الجمرۃ تلك الأیام، فلما کان یوم النفر نحل فنزل الحصبۃ، قالت: واللہ ما نزلها إلا من أجلی، فأما عبدالرحمن بن أبی بکر فقال: إحمل أختك، فأخرجها من الحرم، قالت: واللہ ما ذکر الجعرانۃ ولا التنعیم فلتهل بعمرۃ، فکان أدنانا من الحرم التنعیم، فأهللت بعمرۃ الخ"[1] اس روایت میں "فکان أدنانا من الحرم التنعیم" کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ تنعیم کو عمرہ کی خاص میقات ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس وجہ سے اختیار کیا گیا تھا کہ دوسری حدودِ حل کے مقابلہ میں حل کی یہ قریب ترین جگہ تھی[2]

امام بخاریؒ کے صنیع سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ مکی جس طرح حج کا احرام مکہ ہی سے باندھتا ہے وہ عمرہ کا احرام بھی مکہ ہی سے باندھیگا۔[3]

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ مسلک جمہور امت کے خلاف اور امام بخاری کا تفرد[4] ہے، اور جمہور امت

---

[1] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص۳۶۲) باب المکی یرید العمرۃ من أین ینبغی له أن یحرم بها ۱۲م

[2] تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۳ ص۲۵۸ تا ۲۶۰) باب ذکر المواقیت، مسألۃ: قال: وأهل مکۃ إذا أرادوا العمرۃ فمن الحل الخ۔ اور طحاوی (ج ۱ ص۳۶۱ و ۳۶۲) باب المکی یرید العمرۃ الخ۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص۵۶۸ تا ۵۶۹) ۱۲م

[3] اس لئے کہ امام بخاری نے اپنی صحیح میں ایک باب قائم کیا ہے "باب مهل أهل مکۃ للحج والعمرۃ" اور اس کے تحت حضرت ابن عباسؓ کی روایت ذکر کی ہے "قال: إن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقت لأهل المدینۃ ذا الحلیفۃ ولأهل الشام الجحفۃ ولأهل نجد قرن المنازل ولأهل الیمن یلملم هن لهن ولمن أتی علیهن من غیرهن ممن أراد الحج والعمرۃ ومن کان دون ذلك فمن حیث أنشأ حتی أهل مکۃ من مکۃ" (ج ۱ ص۲۰۶)

علامہ عینیؒ اس کے تحت لکھتے ہیں: "إنما غرضه بیان مهل أهل مکۃ، ولهذا ترجم بقوله باب مهل أهل مکۃ للحج والعمرۃ ومحل الشاهد هو قوله "حتی أهل مکۃ من مکۃ" کما ذکرنا، وهذا بظاهره یدل علی أن مهلهم هو مکۃ سواء کان للحج أو العمرۃ، ولکن مهل أهل مکۃ للعمرۃ الحل کما سیجیئ بیانه" عمدۃ القاری (ج ۹ ص۱۴۱) ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: "وبالجملۃ اتفقت الأئمۃ والأمۃ علی میقات إحرام المعتمر من أهل مکۃ الحل دون الحرم، وقد أفاض ابن قدامۃ فی التدلیل علیه فقهاً وروایۃً، فإذن البخاری تفرد به فی الأئمۃ بجواز إحرام أهل مکۃ من مکۃ ومن جملۃ ما استدل علی الخروج إلی الحل بأن یتحقق نوع سفر فی الخروج. واللہ أعلم" معارف السنن (ج ۶ ص۵۶۸ و ۵۶۹) ۱۲ مرتب

کا یہی مسلک ہے کہ مکی حج کا احرام اگرچہ مکہ سے باندھیگا لیکن عمرہ کا احرام اس کے لئے حل سے باندھنا ضروری ہے[1]۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما[2] جاء فی عمرة رجب

عن[3] عروة قال: سئل ابن عمر فی أی شهر اعتمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟

فقال: فی رجب، فقالت عائشة: ما اعتمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إلا وھو معه۔ تعنی ابن عمر۔ وما اعتمر فی شهر رجب[4] قط" اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے رجب میں عمرہ کرنے سے متعلق حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ کے بیان متعارض ہیں، حضرت عائشہؓ کی جانب سے عمرۂ رجب کا انکار ہے اور حضرت ابن عمرؓ کی جانب سے عمرۂ رجب کا اثبات، اسی باب میں حضرت ابن عمرؓ ہی کی اگلی روایت سے بھی عمرۂ رجب کا اثبات ہورہا ہے " عن مجاهد عن ابن عمر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اعتمر أربعاً إحداهن فی رجب"۔

لیکن یہ تعارض بخاری کی روایت سے دور ہوجاتا ہے " عن مجاهد قال: دخلت أنا وعروة بن الزبیر المسجد فإذا عبداللہ بن عمر جالس إلی حجرة عائشة وإذا أناس یصلون فی المسجد صلوٰة الضحی، قال: فسألناه عن صلوٰتهم، فقال: بدعة[5]، ثم قال له: کم اعتمر النبی صلی اللہ

---

[1] کما فی المغنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۲۵۸ و ۲۵۹) باب ذکر المواقیت ۱۲ م

[2] شرح باب از مرتب ۱۲

[3] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) أبواب العمرة، باب کم اعتمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومسلم فی صحیحه (ج ۱ ص ۴۰۹) باب بیان عدد عمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وزمانهن۔

[4] لفظ "رجب" کے منصرف اور غیر منصرف ہونے میں اختلاف ہے، دونوں ہی قول ہیں، خواہ کسی بھی قول کو ترجیح حاصل ہو، اس مقام پر بہرحال لفظ "رجب" منصرف ہے، اس لئے کہ اگر غیر منصرف ہونے کے قول کو ترجیح دیجائے تب بھی "إذا نکر صرف" کے قاعدہ سے یہاں منصرف ہوگا، البتہ ترجمۃ الباب میں غیر منصرف پڑھنے کی گنجائش ہے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۴۲ و ۵۴۳) ۱۲ مرتب

[5] الظاهر أنها لم تثبت عنده، فلذلك أطلق علیها البدعة، وقیل: أراد أنها من البدع المستحسنة کما قال عمر رضی اللہ تعالیٰ عنه فی صلاة التراویح: "نعمت البدعة هذه" وقیل: أراد أن إظهارها فی المسجد والاجتماع لها هو البدعة لا أن نفس تلك الصلاة بدعة وهذا هو الأوجه" کذا فی العمدة (ج ۱۰ ص ۱۱۱) باب کم اعتمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتب

علیہ وسلم ؟ قال : أربع، إحداهن فی رجب، فکرهنا أن نرد علیه، قال : وسمعنا استنان عائشة أم المؤمنین فی الحجرة فقال عروة : یا أماہ یا أم المؤمنین، ألا تسمعین ما یقول أبو عبدالرحمٰن؟ قالت : ما یقول ؟ قال : یقول : إن رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم اعتمر أربع عمرات إحداهن فی رجب، قالت : یرحم اللّٰه أبا عبدالرحمٰن، ما اعتمر عمرة إلا وهو[1] شاهده، وما اعتمر فی رجب قط[2] " اور مسلم کی روایت میں اس قصہ میں یہ الفاظ بھی مروی ہیں : " وابن عمر یسمع فما قال لا ولا نعم، سکت[3] " اس کے تحت شرح میں علامہ نووی لکھتے ہیں : " قال العلماء : هذا یدل علی أنه اشتبه علیه أو نسی أو شك و لهذا سکت عن الإنکار علی عائشة ومراجعتها بالکلام " لہٰذا یہ بات متعین ہوجاتی ہے کہ اس بارے میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہی کا بیان صحیح ہے یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رجب میں کوئی عمرہ نہیں کیا۔ واللّٰہ أعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب[4] ما جاء فی عمرة رمضان

عن[5] أم[6] معقل عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم قال : عمرة فی رمضان تعدل حجة " حدیثِ باب سے یہ وہم نہ کیا جائے کہ آدمی جب رمضان میں عمرہ کرلے تو چونکہ وہ عمرہ

[1] أی ابن عمر رضی اللّٰه عنه ۱۲ م

[2] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۳۸) أبواب العمرة، باب کم اعتمر النبی صلی اللّٰه علیه وسلم ۱۲ م

[3] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۰۹) باب بیان عدد عمر النبی صلی اللّٰه علیه وسلم وزمانهن ۱۲ م

[4] شرحِ باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[5] الحدیث أخرجه أبو داؤد فی سننه (ج ۱ ص ۲۷۲، ۲۷۳) باب العمرة

سنن ابی داؤد ہی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں " أنها تعدل حجة معی یعنی عمرة فی رمضان " (ج ۱ ص ۲۷۳) اور مسلم میں حضرت ابن عباسؓ ہی کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں " فعمرة فی رمضان تقضی حجة أو حجة معی " (ج ۱ ص ۴۰۹) باب فضل العمرة فی رمضان ۔ نیز معجم طبرانی کبیر میں حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے " أنه سمع رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم یقول، عمرة فی رمضان کحجة معی (قال الهیثمی) رواه الطبرانی فی الکبیر وفیه هلال مولی أنس وهو ضعیف " مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۸۰) باب العمرة فی رمضان ۱۲ مرتب

[6] بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عمرۂ رمضان سے متعلقہ فرمان حضرت ام معقلؓ کے (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حج کے برابر ہوگا اس لئے اس پر حج فرض نہ ہوگا اور وہ اس فریضہ سے سبکدوش ہوجائے گا کیونکہ اس پر اجماع ہے کہ وہ عمرہ اس کے حجۃ الاسلام کے قائم مقام نہ ہوگا اگرچہ اسے حج کی فضیلت حاصل ہوجائیگی[1]

واللہ أعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ماجاء فی الذی یھل بالحج فیکسر أو یعرج

یہ اور اگلا باب دونوں مسئلۂ احصار سے متعلق ہیں۔

احصار حنفیہ کے نزدیک ہر اس حابس سے متحقق ہو جاتا ہے جو مضی الی بیت اللہ سے مانع ہو، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ابن عباسؓ، عطاء بن ابی رباح، ابراہیم نخعیؒ اور سفیان ثوریؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ بہر حال مرض وغیرہ سے حنفیہ کے نزدیک احصار متحقق ہو جاتا ہے، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ کے نزدیک احصار صرف عدو سے متحقق ہوتا ہے مرض سے نہیں، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور لیث بن سعدؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے[2]۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

سوال کے جواب میں ارشاد فرمایا، بعض سے معلوم ہوتا ہے ام سُلیم کے سوال کے جواب میں، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ام ہیثم یا ام طلق یا ام سنان انصاریہ کے جواب میں ارشاد فرمایا، بعض میں امرأۃ مبہمہ کا ذکر ہے۔ بہر حال یہ کم سے کم چار مستقل واقعات ہیں جن کے جواب میں آپ نے یہ ارشاد فرمایا کما حققہ المحب الطبری۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص۵۰۰) ۱۲ مرتب

(حاشیۂ صفحۂ ھذا)

[1] چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: "الإجماع علی عدم قیامہا مقامہا، وقال ابن خزیمۃ: إن الشیٔ یشبہ بالشیٔ ویجعل عدلہ إذا أشبہہ فی بعض المعانی لا جمیعہا لأن العمرۃ لا یقضی بہا فرض الحج ولا النذر. وقال ابن الجوزی: فیہ أن ثواب العمل یزید بزیادۃ شرف الوقت کما یزید بحضور القلب وبخلوص القصد"

واضح رہے کہ بعض حضرات نے اس فضیلت کو ان عورتوں کے ساتھ مخصوص قرار دیا۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۱۱۷) باب عمرۃ فی رمضان ۱۲ مرتب

[2] تفصیلِ مذاہب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۱۴۰) أبواب المحصر وجزاء الصید ۱۲ مرتب

مالکیہ وشافعیہ وغیرہ کا استدلال ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾[1] سے ہے کہ یہ آیت سنہ ۶ھ میں صلح حدیبیہ کے موقعہ پر نازل ہوئی تھی[2] جس وقت کہ احصار بالعدو پیش آیا تھا، معلوم ہوا کہ احصار عدو کے ساتھ خاص ہے۔

جہاں تک حنفیہ کے مذہب کا تعلق ہے وہ لغۃً، روایۃً اور درایۃً ہر اعتبار سے راجح ہے۔

لغۃً اس لئے کہ بیشتر علمائے لغت کے نزدیک لفظ "احصار" حقیقۃً حبس بالمرض کیلئے استعمال ہوتا ہے اور حبس بالعدو کے لئے "حصر" کا لفظ استعمال ہوتا ہے، چنانچہ علمائے لغت میں سے ابو عبیدہ، ابن قتیبہ اور ثعلب وزجاج وغیرہ نے اس کی تصریح کی ہے[3]۔

---

[1] اور (جب حج وعمرہ کرنا ہو تو اس) حج وعمرہ کو اللہ کے واسطے پورا پورا ادا کرو، پھر اگر (کسی دشمن یا مرض کی وجہ سے) روک دئے جاؤ تو قربانی کا جانور جو کچھ میسر ہو (ذبح کرو) سورۂ بقرہ آیت ۱۹۶ پ ۲ — ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۲۳۱) الأمر بالحج والعمرة تحت قوله تعالیٰ : فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۱۲ م

[3] امام رازیؒ نے لفظِ "احصار" پر تفصیر کلام کیا ہے وہ فرماتے ہیں : "أما لفظ الإحصار فقد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال:

الأوّل : وهو اختيار أبي عبيدة وابن السكيت والزجاج وابن قتيبة وأكثر أهل اللغة أنه مختص بالمرض قال ابن السكيت : يقال : أحصره المرض إذا منعه من السفر، وقال ثعلب في فصيح الكلام : أحصر بالمرض وحصر بالعدو.

والقول الثاني : أن لفظ الإحصار يفيد الحبس والمنع، سواء كان بسبب العدو أو بسبب المرض، وهو قول الفراء.

والقول الثالث : أنه مختص بالمنع الحاصل من جهة العدو، وهو قول الشافعي رضي الله عنه وهو المروي عن ابن عباس وابن عمر، فإنهما قالا : لا حصر إلا حصر العدو، وأكثر أهل اللغة يردون هذا القول على الشافعي رضي الله عنه، وفائدة هذا البحث تظهر في مسئلة فقهية، وهي أنهم اتفقوا على أن حكم الإحصار عند حبس العدو ثابت وهل يثبت بسبب المرض وسائر الموانع؟ قال أبو حنيفة رضي الله عنه : يثبت، وقال الشافعي لا يثبت، وحجة أبي حنيفة ظاهرة على مذهب أهل اللغة، وذلك لأن أهل اللغة رجلان، أحدهم : الذين قالوا : الإحصار مختص بالحبس الحاصل بسبب المرض فقط، وعلى هذا المذهب تكون هذه الآية نصاً صريحاً في أن إحصار المرض يفيد هذا الحكم. والثاني : الذين قالوا : الإحصار لمطلق الحبس سواء كان حاصلاً بسبب المرض أو بسبب العدو، وعلى هذا القول حجة أبي حنيفة تكون ظاهرة أيضاً، لأن الله تعالى علق الحكم على مسمى الإحصار فوجب أن يكون الحكم ثابتاً عند حصول الإحصار، سواء حصل بالعدو أو بالمرض. وأما على القول الثالث : وهو أن الإحصار اسم للمنع الحاصل بالعدو، فهذا القول باطل باتفاق أهل اللغة، وبتقدير ثبوته فنحن نقيس المرض على العدو بجامع دفع الحرج، وهذا قياس جلي ظاهر، فهذا تقرير قول أبي حنيفة رضي الله عنه وهو ظاهر قوي".

دیکھئے التفسیر الکبیر للرازی (ج ۵ ص ۱۵۹ و ص ۱۶۰) تحت قوله تعالیٰ : فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

روایۃً حدیثِ باب کی وجہ سے راجح ہے " عن عکرمۃ قال: حدثنی الحجاج بن عمرو قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من کسر أو عرج فقد حل، وعلیہ حجۃ أخری فذکرت ذلک لأبی ہریرۃ وابن عباس، فقالا صدق[1]" یہ روایت صراحۃً اس پر دلالت کر رہی ہے کہ اِحصار عدوّ کے ساتھ خاص نہیں اور کسر وعرج (اسی طرح مرض سے) بھی ثابت ہوجاتا ہے۔

اور درایۃً اس لئے راجح ہے کہ جو علت اِحصار بالعدوّ میں پائی جاتی ہے وہی احصار بالمرض میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے کہ دونوں ہی مانع عن الحج ہیں، فینبغی أن یکون حکمھما سواء۔

جہاں تک آیت " فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ " کا تعلق ہے سو وہ اگرچہ غزوۂ حدیبیہ ہی کے موقع پر نازل ہوئی تھی لیکن اول تو " العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص السبب " کے قاعدہ سے اس کے حکم کو عدوّ کے ساتھ مخصوص نہیں کیا جاسکتا، دوسرے باری تعالیٰ نے یہاں لفظ " احصار " استعمال کرکے اس طرف اشارہ فرمادیا ہے کہ آیت کا سببِ نزول اگرچہ احصار بالعدوّ کا واقعہ ہے لیکن احصار بالمرض کا بھی یہی حکم ہے۔

پھر حنفیہ کے نزدیک احصار کا حکم یہ ہے کہ محصر ایک ہدی حرم بھیجے اور ایک وقت طے کرلے کہ اس وقت وہ ہدی حرم میں ذبح کردی جائے پھر جب وہ وقت آجائے تو حلال ہوجائے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔ اگر وہ حرم میں ہدی کے ذبح کرانے کا انتظام نہ کرسکے تو اب اس کے لئے حلال ہونا نہیں۔ پھر حلال ہونے کی صورت میں اس پر حلق وغیرہ نہیں لأنہ قد ذھب عنہ النسک کلہ، البتہ امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں وہ حلق کرائیگا۔ اور اگر نہ کرائے تو اس پر کچھ واجب نہیں۔ پھر چونکہ حنفیہ کے نزدیک محصر کا مفہوم عام ہے خواہ محصر بالعدوّ ہو یا بالمرض اس لئے ہدی کے حرم میں ذبح کئے جانے کی صورت میں حلال ہونے کی رخصت دونوں ہی کے لئے ہوگی۔

لیکن مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک چونکہ صرف حصر بالعدو کا اعتبار ہے اس لئے حلال ہونے کی رخصت صرف اسی کو حاصل ہوگی، محصَر بالمرض کو حاصل نہ ہوگی اور حلال ہونے کی صورت میں ان حضرات کے نزدیک ہدی کو حرم بھیجنا ضروری نہیں بلکہ ہدی کا اُسی جگہ ذبح کیا جانا کافی ہے جہاں احصار متحقق ہوا ہے، پھر ان حضرات کے نزدیک حلال ہونے کی صورت میں حلق یا قصر بھی کرائیگا[2]۔

---

[1] یہ روایت امام ترمذیؒ کے علاوہ امام ابوداودؒ اور امام ابن ماجہؒ نے بھی ذکر کی ہے، دیکھئے سنن ابی داود (ج ۱ ص۲۵۸) باب الإحصار اور سنن ابن ماجہ (ص۲۲۳) باب المحصر ۱۲ م

[2] حلق یا قصر کے بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں، ایک مالکیہ اور حنابلہ کے مطابق کیا ذکرنا، دوسرا امام ابوحنیفہؒ کے مطابق، یعنی حلق یا قصر ضروری نہیں۔ کذا فی الجامع لأحکام القرآن (المعروف بالقرطبی) (ج ۲ ص۳۸۰) المسئلۃ الثالثۃ تحت قولہ تعالیٰ: وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ ۱۲ مرتب

جہاں تک محصر بالمرض کا تعلق ہے سو وہ ان حضرات کے نزدیک طوافِ بیت اللہ کے بغیر حلال نہیں ہو سکتا البتہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وہ اشتراط کی صورت میں حلال ہو سکتا ہے[۱]، اشتراط کی تفصیل اگلے باب کے تحت آ رہی ہے۔

قولہ: "وعلیہ حجۃ أخریٰ" محصر کے حق میں اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ اس کے ذمہ اس حج اور عمرہ کی قضا واجب ہے یا نہیں[۲]؟

حنفیہ کے نزدیک محصر اگر دم ذبح کرا کے حلال ہو جائے تو اس پر اس کی قضا واجب ہے[۳]، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے[۴]۔

لیکن شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک قضا واجب نہیں، امام احمدؒ کی دوسری روایت اسی کے مطابق ہے[۵]۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ قرآن کریم نے وجوبِ قضا کا ذکر نہیں فرمایا[۶]۔

ہماری دلیل حدیثِ باب کا مذکورہ جملہ ہے "وعلیہ حجۃ أخریٰ" اس کے علاوہ حنفیہ کی ایک اور دلیل یہ بھی ہے کہ آپؐ نے حدیبیہ والے عمرہ کی قضا آئندہ سال فرمائی تھی[۷]۔

جہاں تک قرآن کریم میں عدمِ ذکرِ قضاء کا تعلق ہے سو عدمِ ذکر عدمِ وجوب کو مستلزم نہیں کما ہو ظاہر
واللہ اعلم

۱؎ احصار کے حکم سے متعلقہ مذکورہ تمام تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۵۸۳) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

۲؎ تفصیل کے لئے دیکھئے الجامع لأحکام القرآن للقرطبی (ج ۲ ص ۳۷۶) المسئلۃ السابعۃ تحت قولہ تعالیٰ: فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۱۲ م

۳؎ ابراہیم نخعیؒ، مجاہدؒ، شعبیؒ اور عکرمہؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ معالم السنن للخطابی فی ذیل المختصر للمنذری (ج ۲ ص ۴۳۱) باب الإحصار ۱۲ م

۴؎ چنانچہ مرداویؒ "الإنصاف" میں لکھتے ہیں: "وعنہ: علیہ القضاء کالفرض وھو المذھب، قال فی الفروع: والمذھب لزوم قضاء النفل، وجزم بہ الخرقی وصاحب الوجیز، وقال الزرکشی: ھذہ الروایۃ أصحھا عند الأصحاب" — (ج ۴ ص ۷۱) باب الفوات والإحصار إن کان فرضا وجب علیہ القضاء ۱۲ مرتب

۵؎ حوالۂ بالا۔ واضح رہے کہ مذکورہ اختلاف نفلی حج یا عمرہ کے بارے میں ہے جہاں تک حج فرض کا تعلق ہے احصار کی وجہ سے وہ کسی کے نزدیک ساقط نہیں ہوگا، چنانچہ اسی مقام پر علامہ مرداویؒ لکھتے ہیں "إن کان فرضا وجب علیہ القضاء بلا نزاع" ۱۲ م

۶؎ بلکہ مطلقاً ارشاد ہے "فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" ۱۲ م

۷؎ تفسیر قرطبی (ج ۲ ص ۳۷۶) ۱۲ م

باب ماجاء فی الاشتراط فی الحج

عن[1] ابن عباس أن ضباعة بنت الزبير أتت النبی صلی الله علیہ وسلم فقالت : یا رسول الله ! إنی أرید الحج أفأشترط ؟ قال : نعم ، قالت : کیف أقول ؟ قال : قولی : لبیك اللّٰھم لبیك ، لبیك مَحِلّی من الأرض حیث تحبسنی " جیسا کہ ہم پچھلے باب میں ذکر کر چکے ہیں کہ شافعیہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک محصر بالمرض طوافِ بیت اللہ کے بغیر حلال نہیں ہو سکتا۔

پھر ان حضرات میں سے شافعیہ، حنابلہ اور امام اسحٰقؒ کے نزدیک اگر اس آدمی نے تلبیہ عندالاحرام کے وقت اشتراط کر لیا تھا تو وہ حلال ہو سکتا ہے[2]، اشتراط کا مطلب یہ ہے کہ تلبیہ کے ساتھ یوں کہے "لبیك اللّٰھم لبیك، محلی من الارض تحبسنی " یعنی جس مقام پر مجھے کوئی مرض یا عذر پیش آجائے تو احرام سے نکلنے کا مجھے اختیار ہوگا[3]۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ کے نزدیک اشتراط کا اعتبار نہیں[4]، امام شافعیؒ کا قولِ جدید بھی یہی ہے[5]۔

پھر چونکہ امام مالکؒ کے نزدیک نہ تو اشتراط معتبر ہے اور نہ احصار بالمرض کا اعتبار ہے اس لئے حلال ہونے کی صورت صرف طوافِ بیت اللہ ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ احصار بالمرض کا اعتبار

---

[1] الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحه (ج ۱ ص۳۸۵) باب جواز اشتراط المحرم التحلل بعذر المرض ونحوه — والنسائی فی سننه (ج ۲ ص۱۹) باب الاشتراط فی الحج، وباب کیف یقول إذا اشترط — وأبو داؤد فی سننه (ج ۱ ص۲۴۲) باب الاشتراط فی الحج — وابن ماجة فی سننه (ص۲۱۱) باب الشرط فی الحج ۱۲ م

[2] دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۱۴۲) باب الإحصار فی الحج، وفیه : "قیل هو قول جمهور الصحابة والتابعین ومن بعدهم، قال به عمر بن الخطاب وعلی بن أبی طالب وعبد الله بن مسعود وعمار بن یاسر وعائشة وأم سلمة وجماعة من التابعین" ۱۲

مرتب عفا اللہ عنہ

[3] پھر یہ اشتراط ظاہریہ کے نزدیک واجب، امام احمدؒ اور شافعیہ کے نزدیک جائز ہے۔ حوالہ بالا ۱۲ مرتب

[4] دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص۸۵) کتاب النکاح، باب الأکفاء فی الدین۔ وفیه : "روی ذلك عن ابن عمر وعائشة وهو قول النخعی والحکم وطاؤس وسعید بن جبیر " — علامہ ابن قدامہؒ نے امام زہریؒ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے۔ دیکھئے المغنی (ج ۳ ص۲۸۳) مسألة : قال : ویشترط فیقول : إن حبسنی حابس فمحلی حیث حبستنی الخ ۱۲ مرتب

[5] چنانچہ علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۶ ص۵۸۵) میں لکھتے ہیں :
"ویذکر النووی فی شرح المهذب (۸ : ۳۱۰) ما یظهر منه أن الشافعی فی کتاب المناسك نصه الجدید عدم القول بصحة الاشتراط وأنه لا یتحلل، ولکن البیهقی ومن بعده یلزمون إما مهم قولهم بالاشتراط" ۱۲ مرتب

نہ ہے اور اگر کوئی شخص راستہ میں بیمار ہو جائے تو بھی ہدی بھیج کر حلال ہو سکتا ہے، اس لئے ان کے نزدیک اشتراط بلا فائدہ ہے غیر معتبر ہے۔

قائلین اشتراط کا استدلال حضرت ضباعہ بنت الزبیرؓ کی حدیثِ باب سے ہے جبکہ حنفیہ وغیرہ کا استدلال اگلے باب میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ہے "أنه کان ینکر الاشتراط فی الحج، و یقول: أ لیس حسبکم سنة نبیکم صلی اللہ علیہ وسلم" اور بخاری میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "کان ابن عمر یقول: ألیس حسبکم سنة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إن حبس أحدکم عن الحج فطاف بالبیت و بالصفا والمروة ثم حل من کل شیٔ حتی یحج عاماً قابلاً فیهدی أو یصوم إن لم یجد هدیاً"[1]

جہاں تک حضرت ضباعہؓ بنت الزبیرؓ کی حدیثِ باب کا تعلق ہے سو اس کا جواب حنفیہ کی جانب سے یہ دیا جاتا ہے کہ یہ ان کی خصوصیت تھی[2]، یا نبی کریم صلی اللہ علیہ کا مقصود اشتراط کو معتبر قرار دینا نہ تھا بلکہ حضرت ضباعہؓ کا اطمینانِ خاطر مقصود تھا۔ یعنی حضرت ضباعہؓ کو یہ وہم ہو رہا تھا کہ بیماری کی صورت میں میرے لئے حلال ہونا کیسے جائز ہوگا[3]، آپؐ نے ان کی تشفی خاطر کے لئے طریقہ بتا دیا، حنفیہ کے نزدیک بھی اطمینانِ قلب کے لئے اشتراط کی گنجائش ہے اور وہ بالکل بلا فائدہ اور عبث نہیں اگرچہ

---

[1] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۴۳) باب الإحصار فی الحج۔ سنن دار قطنی میں بھی حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت مروی ہے جس کے ابتدائی الفاظ یہ ہیں "حسبکم سنة نبیکم صلی اللہ علیہ وسلم أنه لم یکن یشترط" (ج ۲ ص ۲۳۴) — کتاب الحج رقم الحدیث ۸۱ - ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ علامہ عینی لکھتے ہیں: "و ذهب بعض التابعین و مالك وأبو حنیفة إلی أنه لا یصح الاشتراط وحملوا الحدیث علی أنه قضیة عین وأن ذلك مخصوص بضباعة ..... قلت: حکی الخطابی ثم الرویانی من الشافعیة الخصوص بضباعة" عمدہ (ج ۱۰ ص ۱۴۱) باب الإحصار فی الحج ۱۲ مرتب

[3] حضرت ضباعہ بنت الزبیرؓ کی بیماری کا ذکر اگرچہ ترمذی کی حدیثِ باب میں نہیں ہے لیکن اسی واقعہ کے دوسرے طرق میں ان کے بیمار ہونے کا ذکر ہے مثلاً صحیح مسلم میں حضرت ابن عباسؓ ہی کی روایت میں حضرت ضباعہؓ کا یہ جملہ مذکور ہے "إنی امرأة ثقیلة" (ج ۱ ص ۳۸۵، باب جواز اشتراط المحرم التحلل بعذر المرض ونحوه) اور صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت میں حضرت ضباعہؓ کے یہ الفاظ مروی ہیں "واللہ لا أجدنی إلا وجعة" (ج ۲ ص ۷۶۲، کتاب النکاح، باب الأکفاء فی الدین) ۱۲ مرتب

اصولی طور پر وہ اس لئے غیر معتبر ہے کہ اس سے کوئی فائدہ مستقلہ حاصل نہیں ہوتا[1]۔ اگرچہ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اشتراط سے ایک فائدہ جدیدہ بھی حاصل ہو جاتا ہے وہ یہ کہ عدمِ اشتراط کی صورت میں اگر بیمار ہو جائے تو حلال ہونے کے لئے ہدی بھیجنا لازم ہے اور اشتراط کی صورت میں ہدی ذبح کئے بغیر بھی حلال ہو سکتا ہے[2]۔

فائدہ حضرت ضباعہؓ کی حدیثِ باب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں کتاب الحج کے بجائے کتاب النکاح "باب الأکفاء فی الدین" میں ذکر کی ہے اس مناسبت سے کہ وہاں حدیث کے آخر میں یہ جملہ بھی ہے "وکانت تحت المقداد بن الأسود"[3] اس بنا پر بعض حضرات کو اس روایت کے صحیح بخاری میں ہونے کا علم نہیں

---

[1] علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فتح الملہم (ج ۳ ص۲۲۶، باب جواز اشتراط المحرم التحلل بعذر المرض ونحوہ) میں لکھتے ہیں:

"وقال شیخنا المحمود قدس اللہ روحہ: معنی إنکار الاشتراط عند الحنفیة أنہ لا تأثیر لہ فی جواز التحلل، فإن الإحصار عندھم یتحقق بالمرض أیضاً، ولو لم یشترط، ومع ذلک لا نسلّم أن الاشتراط عبث، فإن العبث مالا فائدة فیہ أصلاً، والفائدة لا تنحصر فی تغیر الأحکام، فیحتمل أن یکون الإرشاد إلی الاشتراط لتسلیة نفسھا وتسکین قلبھا وإزالة ما کان یختلج فی صدرھا من عروض أحوال تمنعھا عن إتمام ما أحرمت بہ، فإن المؤمن المنیب إذا عزم علی عمل من الأعمال الحسنة عزماً جازماً متحتماً وشرع فیہ من غیر تردد وتلعثم، ثم یعرض لہ فی خلالہ من الموانع التی تعوقہ عن إکمالہ شق علیہ فسخہ والخروج منہ بالغایة ولو لعذر بل لأمر شرعی کما لا یخفی علی من تأمل فی قصة الحدیبیة وأحادیث فسخ الحج إلی العمرة بخلاف ما إذا شرع الإنسان فی عمل وصرح بتعلیق إتمامہ علی شرط واستحضر من الابتداء أنہ فی خیرة من فعلہ وترکہ حسب ما یتفق لہ فکأنہ لم یلتزمہ، فھذا لا شبھة أنہ لا یتضیق بترکہ ولا یتحرج برفضہ إن ألجیٔ إلیہ لعارض یمنعہ من إتمامہ، فالاشتراط فی الإحرام من أول الأمر یھون علیہ شأنہ ویسھل علیہ أمرہ، وھذہ فائدة عظیمة للاشتراط لا سیما فی حق من یتوھم لحوق العوائق وحصول الإحصار فکیف یصح القول بکون الاشتراط باطلاً لا فائدة فیہ علی تقدیر جواز التحلل من الإحرام من غیر اشتراط؟ واللہ سبحانہ وتعالی أعلم بالصواب وھو الموفق لإصابة الحق فی کل باب" ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ لکھتے ہیں: "وعن أبی حنیفة أن الاشتراط یفید سقوط الدم، فأما التحلل فھو ثابت عندہ بکل إحصار" المغنی (ج ۳ ص۲۸۳) مسألة: قال: ویشترط الخ۔

علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: "وعلی ھذہ الروایة: الاشتراط نافع عند أبی حنیفة، ولم یکن لغواً مع ما فیہ من تطییب خاطرھا الخ" معارف السنن (ج ۶ ص۵۸) ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ ص۷۶۲) ۱۲ م

ہوسکا، حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن میں لکھا ہے کہ علامہ عثمانیؒ صاحب اعلاء السنن کو بھی یہ حدیث صحیح بخاری میں نہیں ملی[۱]

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس میں حضرت مولانا بنوری قدس سرہ سے تسامح ہوا ہے در حقیقت علامہ عثمانیؒ نے اعلاء السنن میں صراحۃً لکھا ہے "أخرجہا البخاری فی کتاب النکاح لا فی الحج"[۲] غالباً حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ کی نظر سے ان کا یہ جملہ نہیں گذرسکا۔ واللہ أعلم

باب ماجاء فی المرأۃ تحیض بعد الإفاضۃ

عن[۳] عائشۃ أنہا قالت ذکرتُ لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن صفیۃ بنت حُیَیّ حاضت فی أیام منًی. فقال: أحابستنا ھی؟ قالوا: إنہا قد أفاضت. فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلا إذاً" اس پر اتفاق ہے کہ اگر عورت کو حیض آنے لگے تو اس سے طوافِ وداع ساقط ہوجاتا ہے، البتہ صحابہ کرامؓ میں سے حضرت عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا مسلک یہ تھا کہ اگر عورت حائضہ ہوجائے تو جسطرح اس سے طوافِ زیارت ساقط نہیں ہوتا اسی طرح طوافِ وداع بھی ساقط نہیں ہوتا، لیکن حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا اس مسلک سے رجوع ثابت ہے، گویا حائضہ عورت سے طوافِ وداع کا ساقط نہ ہونا صرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مسلک ہے اور ان کے نزدیک حائضہ جس طرح طوافِ زیارت کے لئے پاک ہونے کا انتظار کرے گی، اسی طرح طوافِ وداع کے لئے بھی انتظار کریگی[۴]

---

[۱] چنانچہ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: "وقد خفی علی کثیر محلہ فی الصحیح لإخراجہ فی غیر محلہ المعروف عند القوم، فأنکروہ وادعوا أنہ لیس متفقاً علیہ کالشیخ أحمد شاکر والشیخ العثمانی صاحب إعلاء السنن وغیرھما" دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص۵۸۴) ۱۲ مرتب

[۲] إعلاء السنن (ج ۱۰ ص۳۴۰) باب الاشتراط فی الحج والعمرۃ ۱۲ م

[۳] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص۲۳۷) باب إذا حاضت المرأۃ بعد ما أفاضت - و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص۳۹۰) باب بیان وجوہ الإحرام الخ و (ج ۱ ص۴۲۷) باب وجوب طواف الوداع وسقوطہ عن الحائض ۱۲ م

[۴] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۹۶) باب إذا حاضت المرأۃ بعد ما أفاضت ۱۲ مرتب

سنن ابی داؤد میں حارث بن عبد اللہ بن اوسؓ کی روایت سے حضرت عمرؓ کا مسلک ثابت ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں: «أتيتُ عمر بن الخطاب فسألته عن المرأة تطوف بالبيت يوم النحر ثم تحيض قال: ليكن آخر عهدها بالبيت، قال: فقال الحارث: كذلك أفتاني رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فقال عمر: أربت عن يديك سألتني عن شيء سألت عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم لكيما أخالف[1]»

لیکن امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب سے منسوخ ہے[2]۔

علامہ خطابیؒ نے حضرت عمرؓ کے مسلک کا یہ محمل بیان کیا ہے کہ ان کے نزدیک حائضہ سے طوافِ وداع اس وقت ساقط نہیں ہوتا جب وقت میں وسعت اور گنجائش ہو، یعنی اگر اس کے لئے ٹھہرنا ممکن ہوگا تو ٹھہرنا ضروری ہوگا لیکن اگر وقت میں تنگی اور سفر کی جلدی ہو تو اس صورت میں ان کے نزدیک بھی حضرت عائشہؓ کی روایت کے مطابق عمل ہوگا[3]۔

بہرحال حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب اس پر دال ہے کہ حائضہ کے ذمہ سے طوافِ وداع ساقط ہوجاتا ہے اگرچہ طوافِ زیارت ساقط نہیں ہوتا اس لئے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت صفیہؓ کے حائضہ ہونے کا علم ہوا تو آپؐ نے فرمایا: "أحابستنا هي[4]؟" لیکن جب آپؐ کو بتلایا گیا کہ وہ حیض آنے سے قبل طوافِ افاضہ کرچکی ہیں تو آپؐ نے فرمایا "فلا إذاً" یعنی "فلا تحبسنا حينئذ لأنها أدت الفرض الذي هو ركن الحج" اگر طوافِ وداع حائضہ کے ذمہ سے ساقط نہ ہوتا تو آپؐ "فلا إذاً" نہ فرماتے۔

واللہ أعلم

حدیثِ باب سے جہاں حائضہ سے طوافِ وداع کا سقوط معلوم ہوتا ہے وہیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ طوافِ زیارت اس سے ساقط نہ ہوگا، چنانچہ اگر کسی عورت کو طوافِ زیارت کرنے سے پہلے حیض آنے لگا تو

---

[1] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۴) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

[2] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۵۹) باب المرأة تحيض بعد ما طافت للزيارة قبل أن تطوف للصدر۔ امام طحاویؒ نے اس مقام پر حضرت عائشہؓ کے علاوہ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ام سلیمؓ وغیرہ کی روایات کو بھی ناسخ قرار دیا ہے ۱۲ م

[3] معالم السنن للخطابی فی ذیل المختصر للمنذری (ج ۲ ص ۴۲۲) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ مرتب

[4] الهمزة فيه للاستفهام، أي: أما نعتنا من التوجه من مكة في الوقت الذي أردنا التوجه فيه ظناً منه صلى الله عليه وسلم أنها ما طافت طواف الإفاضة۔ عمدہ (ج ۱۰ ص ۱۰۵) باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت ۱۲ مرتب

اب اس کو رک کر اپنے پاک ہونے کا انتظار کرنا ہوگا اور پاکی کے بعد طوافِ زیارت لازم ہوگا، اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے [1]

ایک مشکل اور اس کا حل ہمارے زمانہ میں جبکہ حجاج کے آنے جانے، ٹھہرنے کی تاریخیں اور اوقات مقرر ہوتے ہیں اور ویزے کی محدود تاریخیں ہوتی ہیں، کسی حاجی کو ان تاریخوں اور اوقات کے بدلنے کا اختیار نہیں ہوتا، ان حالات میں حیض و نفاس والی عورتیں اپنے زمانۂ طہر میں طوافِ زیارت نہ کر سکی ہوں اور قانونی لحاظ سے ان کے لئے انتظار بھی ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں وہ کیا کریں گی؟ یہ مشکل عورتوں کو بسا اوقات پیش آتی ہے۔

کتبِ حنفیہ میں اس اشکال کا کوئی صریح حل احقر کی نظر سے نہیں گزرا، البتہ علامہ ابن تیمیہؒ نے اس کا یہ حل بیان کیا ہے کہ ایسی عورت ناپاکی ہی کی حالت میں طواف کرلے اور امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق دم دیکر اس کی تلافی کرے [2]۔

---

[1] دیکھئے المغنی (ج ۳ ص ۴۴۲) مسألۃ: قال: ثم یزور البیت فیطوف بہ سبعاً الخ ۱۲ م

[2] دیکھئے فتاوی ابن تیمیہؒ (ج ۲۶ ص ۲۲۲ تا ۲۴۲) سئل عن امرأۃ حاضت قبل طواف الإفاضۃ ولم یمکنھا المقام بعد الحاج ھل تطوف أو ملیز مھادم الخ

چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

" الحمد للہ، العلماء لھم فی الطھارۃ ھل ھی شرط فی صحۃ الطواف؟ قولان مشھوران:

أحدھما: أنھا شرط وھو مذھب مالک والشافعی و أحمد فی إحدی الروایتین.

والثانی: لیست بشرط وھو مذھب أبی حنیفۃ وأحمد فی الروایۃ الأخری.

فعند ھؤلاء لو طاف جنباً أو محدثاً أو حاملاً للنجاسۃ أجزأہ الطواف وعلیہ دم، لکن اختلف أصحاب أحمد ھل ھذا مطلق فی حق المعذور والذی نسی الجنابۃ؟ وأبو حنیفۃ یجعل الدم بدنۃ إذا کانت حائضاً أو جنباً، فھذہ التی لم یمکنھا أن تطوف إلا حائضاً أولی بالعذر، فإن الحج واجب علیھا، ولم یقل أحد من العلماء: إن الحائض یسقط عنھا الحج، ولیس من أقوال الشریعۃ ان تسقط الفرائض للعجز عن بعض ما یجب فیھا کما لو عجز عن الطھارۃ فی الصلاۃ.

فلو أمکنھا أن تقیم بمکۃ حتی تطھر وتطوف وجب ذلک بلا ریب، فأما إذا لم یمکن فإن أوجب علیھا الرجوع مرۃ ثانیۃ کان أوجب علیھا سفران للحج بلا ذنب لھا وھذا بخلاف الشریعۃ.

ثم ھی أیضاً لا یمکنھا أن تذھب إلا مع الرکب، وحیضھا فی الشھر کالعادۃ، فھذہ لا یمکنھا أن تطوف طاھرۃ البتۃ. (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب من حج أو اعتمر فليكن آخر عهده بالبيت

عن[1] الحارث بن عبد الله بن أوس قال: سمعتُ النبيّ صلى الله عليه وسلم يقول: من حج هٰذا البيت أو اعتمر فليكن آخر عهده بالبيت" طوافِ وداع امام مالکؒ، داوٗدِ ظاہریؒ اور ابن المنذرؒ کے نزدیک سنّت ہے اور اس کے ترک پر کچھ واجب نہیں، شوافع کے نزدیک طوافِ وداع واجب ہے جس کے ترک پر دم لازم ہوتا ہے[2] احناف کے نزدیک وہ آفاقی پر واجب ہے، مکّی اور میقاتی وغیرہ پر نہیں، البتہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں " أحبّ إليّ أن يطوف المكي لأنه يختم المناسك[3]"

قوله أو اعتمر" معتمر پر طوافِ وداع واجب نہیں[4] لیکن حدیثِ باب میں" من حج هٰذا البيت أو اعتمر" کے الفاظ بظاہر اس پر دال ہیں کہ طوافِ وداع معتمر پر بھی واجب ہے لیکن واقعہ یہ

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

وأصول الشريعة مبنية على أنّ ما عجز عنه العبد من شروط العبادات يسقط عنه كما لو عجز المصلي عن ستر العورة واستقبال القبلة أو تجنب النجاسة وكما لو عجز الطائف أن يطوف بنفسه راكباً أو راجلاً فإنه يحمل ويطاف به.

ومن قال: إنه يجزئها الطواف بلا طهارة إن كانت غير معذورة مع الدم كما يقوله من يقوله من أصحاب أبي حنيفة وأحمد، فقولهم لذلك مع العذر أولى وأحرى، وأما الاغتسال فإن فعلته فحسن كما تغتسل الحائض والنفساء للإحرام. والله أعلم". ۱۲ مرتب عفا الله عنه

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[1] الحديث أخرجه أبو داؤد في سننه (ج ۱ ص۲۷۵) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

[2] كذا نقل النووي مذهب الشافعية، أنظر شرحه على صحيح مسلم (ج ۱ ص۴۲۷) باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض. وقال ابن قدامة في المغني (ج ۳ ص۴۵۸، مسألة؛ قال: فإذا أتى مكة لم يخرج حتى يودع البيت): وقال الشافعي في قولٍ له: لا يجب بتركه شئ لأنه يسقط عن الحائض فلم يكن واجباً كطواف القدوم ولأنه كتحية البيت أشبه طواف القدوم" ۱۲ مرتب

[3] مذاہب کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص۹۵) باب طواف الوداع ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ مؤطا امام محمدؒ میں حضرت عمر فاروقؓ کے اثر" لا يصدرنّ أحد من الحاج حتى يطوف بالبيت، فإن آخر النسك الطواف بالبيت" (ص۲۳۹، باب الصدر) سے معلوم ہوتا ہے کہ طوافِ صدر یعنی طوافِ وداع صرف حاجی پر واجب ہے، چنانچہ صاحبِ اعلاء السنن لکھتے ہیں" قلتُ: قوله،" لا يصدرنّ أحد من الحاج" دليل على اختصاصه بهذا الطواف ولا يجب على المعتمر" اعلاء السنن (ج ۱۰ ص۱۹۶) باب وجوب طواف الوداع على أهل الآفاق ۱۲ مرتب

ہے کہ حدیثِ باب میں "أو اعتمر" کے الفاظ کی زیادتی حجاج بن ارطاہ[1] کا تفرّد ہے، ورنہ سنن ابی داؤد میں بھی یہ روایت آئی ہے اور اس میں عمرہ کا کوئی ذکر نہیں[2]۔

قولہ: فلیکن آخر عهده بالبیت" اس سے امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ نے اس پر استدلال کیا ہے کہ طوافِ وداع کے لئے ضروری ہے کہ وہ سفر کے بالکل آخری مرحلہ پر ہو، لہٰذا اگر کسی نے وداع کی نیت سے طواف کیا پھر وہ مکہ میں ٹھہر گیا یا تجارت اور دوسرے کاموں میں مشغول ہوگیا تو اس کے ذمہ میں لازم ہے کہ طوافِ وداع کا اعادہ کرے[3] جبکہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس پر اعادہ واجب نہیں[4] البتہ مستحب ہے[5]۔ واللہ اعلم۔

---

[1] حجاج بن ارطاة -بفتح الهمزة- ابن ثور بن هبيرة النخعي أبو أرطاة الكوفي القاضي أحد الفقهاء، صدوق كثير الخطأ والتدليس، من السابعة" تقريب التهذيب (ج ۱ ص۱۵۲، رقم ۱۱۲۵) ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۲۷۲) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

[3] دیکھئے المغنی (ج ۳ ص۴۵۹) مسألة قال: فإن ودع واشتغل في تجارة عاد فودع

علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: "واختلفوا فيمن ودع ثم بدا له في شراء حوائجه، فقال عطاءؒ: يعيد حتى يكون آخر عهده الطواف بالبيت ونحوه قال الثوري والشافعي وأحمد وأبو ثور، وقال مالك لا بأس أن يشتري بعض حوائجه وطعامه في السوق ولا شئ عليه وإن أقام يوما أو نحوه أعاد، وقال أبو حنيفة: لو ودع وأقام شهرا أو أكثر أجزأه ولا إعادة عليه" عمدة القاری (ج ۱۰ ص۹۵) باب طواف الوداع ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ فتح القدیر (ج ۲ ص۱۸۱، وهذه فروع تتعلق بالطواف) میں لکھتے ہیں: "نعم روي عن أبي حنيفة رضي الله عنه إذا طاف للصدر ثم أقام إلى العشاء قال: أحب إلي أن يطوف طوافا آخر كي لا يكون بين طوافه ونفره حائل، لكن هذا على وجه الاستحباب تحصيلا لمفهوم الاسم عقيب ما أضيف إليه، وليس ذلك بحتم، إذ لا يستغرب في العرف تأخير السفر عن الوداع بل قد يكون ذلك، والحاصل أن المستحب فيه أن يوقع عند إرادة السفر" ۱۲ مرتب

[5] علامہ عینیؒ عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۹۵، باب طواف الوداع) میں لکھتے ہیں:

"قال (مالك) ومن أخر طواف الوداع وخرج ولم يطف، إن كان قريبا رجع فطاف، وإن لم يرجع فلا شئ عليه، وقال عطاء والثوري وأبو حنيفة والشافعي في أظهر قوليه وأحمد وإسحق وأبو ثور: إن كان قريبا رجع فطاف وإن تباعد مضى وأهراق دما۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

فقال له عمر : خررت[1] من يديك ، سمعت هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم

ولم تخبر نا به » «خررت من يديك» کا مطلب ہے «سقطت بسبب فعل يديك» یعنی تو اپنے فعل کی وجہ سے ہلاک ہو جائے اور گر جائے۔ یا متکلم کے صیغہ کے ساتھ یہ مطلب ہے کہ میں تو تیری حرکت کی وجہ سے ہلاک وشرمسار ہی ہو جاتا۔ یہ روایت یہاں مختصراً آئی ہے۔ اس کی تفصیل سنن ابی داؤد کی اس روایت میں ہے جو ہم پیچھے بھی ذکر کر چکے ہیں یعنی «عن الحارث بن عبد الله بن أوس قال : أتيت عمر بن الخطاب فسألته عن المرأة تطوف بالبيت يوم النحر ثم تحيض، قال : ليكن آخر عهدها بالبيت، قال : فقال الحارث : كذلك أفتاني رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : فقال عمر : أربت عن يديك، سألتني عن شيء سألت عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم لكيما أخالف[2]»

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ حضرت حارث بن عبد اللہ بن اوس رضی اللہ عنہ پر اس لئے ناراض ہوئے کہ انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے پہلے مسئلہ دریافت کیا پھر اسی مسئلہ کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فتویٰ ذکر کر دیا، اس میں اس بات کا امکان تھا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا بیان کردہ مسئلہ حدیث کے خلاف ہو جاتا جس سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کی مخالفت لازم آتی، اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا منشا یہ تھا کہ جب تم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مسئلہ دریافت کر چکے تو اب میرے سے فتویٰ پوچھنے کے بجائے روایت میرے سامنے ذکر کر دینی چاہئے تھی تاکہ حدیث کی مخالفت کا ادنیٰ امکان باقی نہ رہتا۔ واللہ اعلم

باب ماجاء أن القارن يطوف طوافا واحدا

عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرن الحج والعمرة، فطاف لهما طوافا واحدا « یہ

گذشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ

واختلفوا في حد القرب فروى أن عمر رضي الله عنه رد رجلاً من مر الظهران لم يكن ودع وبين مر الظهران ومكة ثمانية عشر ميلاً، وعند أبي حنيفة يرجع مالم يبلغ المواقيت، وعند الشافعي يرجع من مسافة لا تقصر فيها الصلاة، وعند الثوري يرجع مالم يخرج من الحرم ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ہذا)

[1] قوله «خررت من يديك» أي سقطت من أجل مكروه يصيبب يديك من قطع أو وجع. وقيل، كناية عن الخجل، يقال : خررت عن يدي : أي خجلت، وسياق الحديث يدل عليه، وقيل : أي سقطت إلى الأرض من سبب يديك، أي من جنايتهما» كذا في مجمع بحار الأنوار (ج ۲ ص ۲۶-۲۷) مادة «خرر» ۱۲ مرتب

[2] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۳) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

[3] الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۳۱) طواف القارن ۱۲ م

مسئلہ بھی معرکۃ الآراء مسائل میں سے ہے کہ قارن کے ذمہ کتنے طواف ہیں؟

حنفیہ کے نزدیک قارن پر چار طواف ہوتے ہیں[1]، سب سے پہلے طوافِ عمرہ جس کے بعد سعی بھی ہوتی ہے[2]، دوسرے طوافِ قدوم جو سنّت ہے[3]، تیسرے طوافِ افاضہ یا طوافِ زیارت جو رُکنِ حج ہے اس کے بعد حج کی سعی بھی ہوتی ہے بشرطیکہ طوافِ قدوم کے ساتھ نہ کی ہو[4]، چوتھے طوافِ وداع جو واجب ہے[5] البتہ حائضہ وغیرہ سے ساقط ہو سکتا ہے کما بینّا[6]۔

ان چار طوافوں میں سے حنفیہ کے نزدیک ایک طواف کم کرنے کی گنجائش ہے اور وہ اس طرح کہ طوافِ عمرہ ہی میں طوافِ قدوم کی نیت کرلے تو الگ طوافِ قدوم کرنے کی ضرورت نہ ہوگی[7] اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ مسجد میں داخل ہونے کے بعد سنتوں یا فرائض میں تحیۃ المسجد کی نیت کرلیجائے[8]

اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک قارن پر کُل تین طواف واجب ہیں طوافِ قدوم، طوافِ زیارت اور طوافِ وداع، طوافِ عمرہ قارن کو مستقلاً نہیں کرنا پڑتا بلکہ طوافِ افاضہ میں اس کا تداخل ہوجاتا ہے[9]۔

---

[1] ان چاروں طوافوں کی تفصیل کے لئے دیکھئے کتاب المبسوط لشمس الدین السرخسی (ج ۴ ص ۳۴ و ۳۵) باب الطواف ۱۲ م

[2] کما فی الہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۸) باب القران ۱۲ م

[3] کما فی المبسوط للسرخسی (ج ۴ ص ۳۴) وفیہ: وقال مالک رحمہ اللہ تعالیٰ: ھو واجب" وراجعہ للدلائل ۱۲ م

[4] کما فی الہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۱) باب الاحرام ۱۲ م

[5] اس سے متعلق تفصیل ہم پچھلے باب میں ذکر کرچکے ہیں ۱۲ م

[6] فی شرح " باب ما جاء فی المرأۃ تحیض بعد الافاضۃ" ۱۲ م

[7] چنانچہ قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ اپنی تفسیرِ مظہری میں لکھتے ہیں " قلت: وذلک الطواف والسعی کان لعمرتہ وکفاہ عن طواف القدوم لحجتہ" دیکھئے (ج ۱ ص ۲۳۰) بعد تمام آیۃ " وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ الخ"
امام طحاویؒ کے کلام سے بھی اس طرف اشارہ ملتا ہے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۴۲) باب القارن کم علیہ من الطواف لعمرتہ ولحجتہ ۱۲ مرتب

[8] جیسا کہ یہ مسئلہ مختلف کتبِ فقہ میں بیان کیا گیا ہے مثلاً دیکھئے ردّ المحتار علی الدرّ المختار (ج ۱ ص ۴۵۶) مطلب فی تحیۃ المسجد ۱۲ مرتب

[9] دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۶۰۳) المغنی (ج ۳ ص ۴۶۵ و ۴۶۶) مسألۃ قال: ولیس فی عمل القارن زیادۃ علی عمل المفرد الخ نیز دیکھئے ہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۸) باب القران ۱۲ مرتب

فقہاء کے اس اختلاف کو ان الفاظ میں تعبیر کیا جاتا ہے "عند الأئمة الثلاثة يطوف القارن طوافاً واحداً يعني طواف الزيارة فقط ويجزئ ذلك الطواف عن طواف العمرة[1] وعند الحنفية يطوف طوافين يعني طوافاً واحداً للعمرة وآخر للحج وهو طواف الزيارة"

حنفیہ کا مسلک حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، امام شعبیؒ، ابن شبرمہؒ اور ابن ابی لیلیؒ سے منقول ہے[2]۔

دلائل احناف

حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:

① مسند ابی حنیفہ میں حضرت صُبَی بن معبدؒ کے بارے میں مروی ہے کہ ان سے حضرت عمرؓ نے پوچھا "فصنعت ماذا؟" اس پر انہوں نے جواب دیا: "مضيتُ فطفتُ طوافاً لعمرتي وسعيتُ سعياً لعمرتي، ثم عدتُ مثل ذلك ثم بقيت حراماً أصنع كما يصنع الحاج حتى إذا قضيتُ آخر نسكي" اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: "هُدِيتَ لسنة نبيك محمد صلى الله عليه وسلم" وبمثله أخرج ابن حزم في المحلى[3]

---

[1] علامہ ابن قدامہؒ المغنی (ج ۳ ص ۴۶۵ و ۴۶۶) میں لکھتے ہیں: "المشهور عن أحمد أن القارن بين الحج والعمرة لا يلزمه من العمل إلا ما يلزم المفرد، وأنه يجزئه طواف واحد وسعي واحد لحجته وعمرته، نص عليه في رواية جماعة من أصحابه، وهذا قول ابن عمر وجابر بن عبد الله، وبه قال عطاء وطاؤس ومجاهد ومالك والشافعي وإسحاق وأبو ثور وابن المنذر۔

علامہ عینیؒ نے حضرت حسن بصریؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے، عمدہ (ج ۹ ص ۲۷۱) باب کیف تهل الحائض والنفساء۔

معارف السنن (ج ۶ ص ۲۰۲) میں حضرت عائشہؓ کا بھی یہی مسلک نقل کیا گیا ہے ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: "وقال مجاهد (مجاہدؒ کا مسلک بعض حضرات نے ائمہ ثلاثہؒ کے مطابق اور بعض نے حنفیہ کے مطابق لکھا ہے) وجابر بن زيد وشريح القاضي والشعبي ومحمد بن علي بن حسين والنخعي والأوزاعي والثوري والأسود بن يزيد والحسن بن حي وحماد بن سلمة وحماد بن سليمان والحكم بن عيينة وزياد بن مالك وابن شبرمة وابن أبي ليلى وأبو حنيفة وأصحابه: لا بد للقارن من طوافين وسعيين وحكى ذلك عن عمر وعلي وابنيه الحسن والحسين وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم، وهو رواية عن أحمد" عمدة القاري (ج ۹ ص ۲۷۱) باب كيف تهل الحائض والنفساء ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] دیکھئے مسند ابی حنیفہ مع شرحہ لعلی القاری (ص ۱۱۱ و ۱۱۲، طبع دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۴۰۵ھ) حدیث الحج۔

حضرت صُبَیؒ ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں "صنعت ماذا يا صبي؟ قال: هللت (لعل الصحيح: أهللت) يا أمير المؤمنين بالحج والعمرة فلما قدمت مكة وطفت بالبيت وطفت بين الصفا والمروة لعمرتي ثم رجعت حراماً ثم طفت بالبيت وبين الصفا والمروة لحجتي، ثم أقمت حراماً حتى كان يوم النحر فأهرقت دماً لمتعتي ثم أحللت، قال: فضرب عمر على ظهري وقال: هُدِيتَ لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم"

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس حدیث کی اصل نسائی میں بھی موجود ہے[1] البتہ اس میں دو طوافوں اور دو سعی کا ذکر نہیں ہے۔
اس پر زیادہ سے زیادہ یہی اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ ابراہیم نخعیؒ کا صُبی بن معبدؓ اور حضرت عمرؓ کسی سے بھی سماع ثابت نہیں[2] لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ ابراہیم نخعیؒ کے مراسیل محدثین کے نزدیک مقبول ہیں، چنانچہ حافظ ابن عبدالبرؒ "تمہید[3]" میں امام اعمشؒ سے نقل کرتے ہیں: "قال: قلت لإبراهيم: إذا حدثتني حديثاً فأسنده، فقال: إذا قلت عن عبد الله يعني ابن مسعود فاعلم أنه عن غير واحد وإذا سميت لك أحداً فهو الذي سميت" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیم نخعیؒ کی مراسیل ان کی مسانید سے بھی زیادہ قوی ہیں، چنانچہ خود حافظ ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں "في هذا الخبر ما يدل أن مراسيل إبراهيم النخعي أقوى من مسانيده[4]" بلکہ انہوں نے ایک ضابطہ بھی بیان فرمایا ہے "كل

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں "ثم صنعت ماذا؟ قال: لما قدمت مكة طفت طوافاً لعمرتي، ثم سعيت بين الصفا والمروة لعمرتي، ثم عدت فطفت بالبيت لحجتي ثم سعيت بين الصفا والمروة لحجتي، قال: ثم صنعت ماذا؟ قال: أقمت حراماً يحل لي شيء حرم علي من محظورات حتى إذا كان يوم النحر ذبحت ما استيسر من الهدي شاة، قال: فضرب عمر على كتفه ثم قال: هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم" دیکھئے مسند ابی حنیفہ (ص۱۱۵ تا ۱۱۸) ۱۲ مرتب

[5] (ج ۱، ص۱۴۵) الدليل على أن القارن بين الحج والعمرة يجزيه طواف واحد الخ طبع مصر ۱۳۷۹ھ ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ھذا)

[1] دیکھئے (ج ۲ ص۲۱، ۲۲) القران۔ ملکہ سنن ابی داؤد میں بھی موجود ہے (ج ۱ ص۲۵۰) باب في الإقران۔ نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص۲۱۳) باب من قرن الحج والعمرة ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ ابن ابی حاتمؒ اپنے والد سے نقل کرتے ہیں "لم يلق إبراهيم النخعي أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم إلا عائشة ولم يسمع منها شيئاً، فإنه دخل عليها وهو صغير، وأدرك أنساً ولم يسمع منه" کتاب المراسيل لابن أبي حاتم (ص۹) باب الألف ۱۲ مرتب

[3] (ج ۱ ص۳۷، ۳۸) باب بيان التدليس الخ ۱۲ م

[4] حوالۂ بالا۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ یحییٰ بن معینؒ فرماتے ہیں "مراسيل إبراهيم أحب إلي من مراسيل الشعبي، وهذا أي عن يحيى بن معين أيضاً: أعجب إلي من مرسلات سالم بن عبد الله والقاسم وسعيد بن المسيب" اور امام احمدؒ، ابراہیم نخعیؒ کی مراسیل کے بارے میں فرماتے ہیں "لا بأس بها" دیکھئے تدریب الراوی (ج ۱ ص۱۹۸ و ص۲۰۵) النوع التاسع المرسل ۱۲ مرتب

من عُرف أنه لا يأخذ إلا عن ثقة فتدليسه ومرسله مقبول، فمراسيل سعيد بن المسيب ومحمد بن سيرين وإبراهيم النخعي عندهم صحاح[1] "

(۲) امام نسائیؒ نے اپنی سننِ کبریٰ میں مسندِ علیؓ کے تحت روایت ذکر کی ہے "عن حماد بن عبدالرحمٰن الأنصاری عن إبراهيم بن محمد ابن الحنفية قال: طفت مع أبي - وقد جمع بين الحج والعمرة - فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين، وحدثني أن علياً فعل ذلك وقد حدثه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك[2] "

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس میں ایک راوی حماد بن عبدالرحمٰن انصاری ہیں جو ضعیف ہیں[3]۔
اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مختلف فیہ راوی ہیں اور بہت سے محدثین نے ان کی توثیق کی ہے، چنانچہ ابن حبانؒ نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے[4]، اور حافظ ابن حجرؒ درایہ[5] میں اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں "أخرجه النسائی فی مسند علی، ورواته موثقون" لہٰذا ان کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں، اس کے علاوہ حضرت علیؓ کی اس روایت میں یہ متفرد بھی نہیں چنانچہ امام دارقطنیؒ نے اس کے اور بھی طرق ذکر کیے ہیں[6] جو اس کے لئے مؤید ہیں۔

(۳) حنفیہ کی تیسری دلیل سنن دارقطنی[7] میں حضرت علیؓ ہی کی ایک اور روایت ہے "حدثنا يوسف بن يعقوب بن اسحق بن بهلول حدثنا جدی حدثنا إسحاق الأزرق عن الحسن بن عمارة عن الحكم عن ابن أبي ليلى عن علي عليه السلام أنه طاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين وقال هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صنع "

---

[1] التمهید لما فی المؤطأ من المعانی والأسانید (ج ۱ ص۳۰) باب بیان التدلیس الخ ۱۲ مرتب
[2] نصب الرایہ (ج ۳ ص۱۱۱) باب القران ۱۲ م
[3] قال صاحب التنقیح: وحماد هذا ضعفه الأزدی ..... قال بعض الحفاظ: هو مجهول، والحدیث من أجله لا یصح " نصب الرایہ (ج ۳ ص۱۱۱) ۱۲ مرتب
[4] نصب الرایہ (ج ۳ ص۱۱۱) ۱۲ م
[5] (ج ۲ ص۳۵ رقم ۴۹۰) باب وجوه الإحرام ۱۲ م
[6] دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص۲۶۳، رقم ۱۳۰ و ۱۳۱) باب المواقیت ۱۲ مرتب
[7] دارقطنی (ج ۲ ص۲۶۳، رقم ۱۳۰) باب المواقیت ۱۲ م

لیکن اس روایت پر حسن بن عمارہؒ کے ضعف کا اعتراض کیا گیا ہے[1]۔
لیکن حقیقت یہ ہے کہ حسن بن عمارہؒ ایک مختلف فیہ راوی ہیں[2]، ان کی روایت مقبول ورنہ کم از کم متابعت کے لئے تو ضرور پیش کی جا سکتی ہے۔

(۴) حنفیہ کی چوتھی دلیل سنن دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے "قال: طاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما لعمرته وحجته طوافین، وسعی سعیین، وأبوبکر وعمر وعلی وابن مسعود"[3]

---

[1] چنانچہ امام دارقطنی اسی روایت کے تحت لکھتے ہیں "الحسن بن عمارة متروك الحديث"، حوالہ بالا ۱۲ م

[2] چنانچہ جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں علامہ ذہبیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں "وكان من كبار الفقهاء في زمانه وولي قضاء بغداد" نیز وہ ان کے بارے میں ابن عیینہؒ کا قول نقل کرتے ہیں "كان له فضل، وغيره أحفظ منه"

میزان الاعتدال فی نقد الرجال (ج ۱ ص۵۱۳ و ص۵۱۵، رقم ۱۹۱۸)۔

محمد بن داود حدانیؒ فرماتے ہیں "سمعت عيسى بن يونس - وسئل عن الحسن بن عمارة - فقال: شيخ صالح"

تہذیب الکمال (ج ۶ ص۲۶۹) بتحقیق الدکتور بشار عواد معروف۔

نیز ایوب بن سویدؒ فرماتے ہیں "كنت عند سفيان الثوري فذكر الحسن بن عمارة فغمزه، فقلت له: يا أبا عبد الله هو عندي خير منك، قال: وكيف ذاك؟ قلت: جلست معه غير مرّة، فيجري ذكرك، فما يذكرك إلا بخير، قال أيوب: فما سمعت سفيان ذاكراً الحسن بن عمارة بعد ذلك إلا بخير حتى فارقته"

تہذیب الکمال (ج ۶ ص۲۶۹ و ۲۷۰)

نیز حافظ مزیؒ نقل کرتے ہیں "وكان مسعر والحسن يجلسان في موضع واحد، فكان مسعر إذا سئل عن الحديث - والحسن ابن عمارة حاضر - لم يحدث، وقال: سل أبا محمد" (أي سل الحسن بن عمارة)۔

تہذیب الکمال (ج ۶ ص۲۷۳)

"عن معمر قال: لما ولي الحسن بن عمارة مظالم الكوفة بلغ الأعمش، فقال: ظالم ولي مظالمنا، فبلغ الحسن فبعث إليه بأثواب ونفقة، فقال الأعمش: مثل هذا يولى علينا، يرحم صغيرنا، ويوقر كبيرنا، ويعود على فقيرنا، فقال رجل: يا أبا محمد، ما هذا قولك فيه أمس! فقال: حدثني خيثمة عن ابن مسعود قال: "جبلت القلوب على حب من أحسن إليها وبغض من أساء إليها" تہذیب الکمال (ج ۶ ص۲۷۵) رقم ۱۲۵۲۔

نیز قاضی ابو محمد حسن بن عبدالرحمٰن رامہرمزیؒ نے "المحدث الفاصل بين الراوي والواعي" میں حسن بن عمارہ کے بارے میں مفصل اور محققانہ کلام کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا میلان بھی ان کی توثیق کی طرف ہے۔ دیکھئے (ص۳۲۲ تا ص۳۲۸) طبع دارالفکر بیروت ۱۳۹۱ھ بتحقیق الدکتور محمد عجاج الخطیب ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[3] سنن دارقطنی (ج ۲ ص۲۶۳) باب المواقیت رقم ۱۳۲ - ۱۲ م

اس روایت میں ابوبردہ ہیں جو بقولِ امام دارقطنیؒ ضعیف ہیں[1]۔ لیکن ابن عدیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں "هو ممن يكتب حديثه من الضعفاء[2]" نیز ابن حبانؒ نے ان کو ثقات میں شمار کیا ہے[3]۔

⑤ حنفیہ کی پانچویں دلیل سنن دارقطنی[4] میں حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت ہے: "أن النبي صلى الله عليه وسلم طاف طوافين وسعى سعيين"

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس روایت میں محمد بن یحییٰ ازدیؒ کو وہم ہوا ہے ورنہ اصل روایت اس طرح تھی "أن النبي صلى الله عليه وسلم قرن الحج والعمرة[5]"

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ محمد بن یحییٰ ازدیؒ ایک ثقہ راوی ہیں[6] اور ان کی طرف وہم کی نسبت بلا کسی قوی دلیل کے درست نہیں۔ چنانچہ حافظ ماردینیؒ نے امام دارقطنیؒ کے اعتراض کا مدلل رد کیا ہے، فلیراجع[7]۔

⑥ چھٹی دلیل سنن دارقطنی ہی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے[8]، چنانچہ مجاہدؒ ان کے بارے

---

[1] چنانچہ وہ فرماتے ہیں "وأبو بردة هذا هو عمرو بن يزيد، ضعيف" سنن دارقطنی (ج ۲ ص۲۶۱) باب المواقیت۔ ۱۲م

[2] الكامل في ضعفاء الرجال (ج ۵ ص۱۷۸۹) عمرو بن يزيد، أبو بردة كوفي تميمي ۱۲م

[3] كما في معارف السنن (ج ۶ ص۱۷) ۱۲م

[4] (ج ۲ ص۲۶۴) رقم ۱۳۳ - ۱۲م

[5] چنانچہ امام دارقطنی لکھتے ہیں "قال الشيخ أبو الحسن (أي الدارقطني): يقال: إن محمد بن يحيى الأزدي حدث بهذا من حفظه، فوهم في متنه، والصواب بهذا الإسناد: "أن النبي صلى الله عليه وسلم قرن الحج والعمرة" وليس فيه ذكر الطواف ولا السعي، وقد حدث به محمد بن يحيى الأزدي على الصواب مرارا، ويقال: إنه رجع من ذكر الطواف والسعي إلى الصواب، والله أعلم" سنن دارقطنی (ج ۲ ص۲۶۴، رقم ۱۳۳) ۱۲ مرتب

[6] چنانچہ حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں "تقريب التهذيب" میں لکھتے ہیں "محمد بن يحيى بن عبد الكريم بن نافع الأزدي البصري، نزيل بغداد، ثقة، من كبار الحادية عشرة، مات سنة اثنتين وخمسين، أخرج له أبو داؤد في القدر، والترمذي وابن ماجه في سننهما" (ج ۲ ص۲۱۶، رقم ۸۱۱) ۱۲ مرتب

[7] چنانچہ وہ الجوهر النقي في ذيل السنن الكبرى للبيهقي (ج ۵ ص۱۰۸، باب المفرد والقارن يكفيهما طواف واحد وسعي واحد الخ) میں لکھتے ہیں: "قلت: قوله (أي الدارقطني): "حدث به من حفظه فوهم" لم ينسبه إلى أحد ممن يعتمد عليه، وكذا قوله (أي الدار قطني): "ويقال: إنه قد رجع عنه" والظاهر أن المراد أنه سكت عنه وإذا ذكر هذه الزيادة مرة وسكت عنها مرة لعذر، لا تترك الزيادة، ولو كان في الحديث علة أخرى غير هذا الذكرها الدارقطني ظاهرا" ۱۲ مرتب

[8] (ج ۲ ص۲۵۸) رقم ۹۹، باب المواقیت ۱۲م

میں نقل کرتے ہیں «أنه جمع بين حجته وعمرته معًا، وقال، سبيلهما واحد، قال: فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين، وقال: هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صنع كما صنعت»

اس روایت میں حسن بن عمارہؒ کے سوا کوئی راوی متہم نہیں[۱] اور ان کے بارے میں بھی ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں کہ ان کی روایت کو کم از کم متابعت اور تائید کے لئے تو ضرور ہی پیش کیا جا سکتا ہے۔

ان روایات کے علاوہ حنفیہ کا استدلال صحابۂ کرام کے متعدد آثار سے بھی ہے:-

(۱) کتاب الآثار میں امام محمدؒ نے روایت ذکر کی ہے «أخبرنا أبو حنيفة قال: حدثنا منصور بن المعتمر عن إبراهيم النخعي عن أبي نصر السلمي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: إذا أهللت بالحج والعمرة فطف لهما طوافين واسع لهما سعيين بالصفا والمروة، قال منصور: فلقيت مجاهدًا وهو يفتي بطواف واحد لمن قرن، فحدثته بهذا الحديث، فقال لو كنت سمعت لم أفت إلا بطوافين، وأما بعد اليوم فلا أفتي إلا بهما[۲]»

اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ اس کے بارے میں فرماتے ہیں «وفي إسناده راوٍ مجهول[۳]» لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ راوی مجہول سے ان کی مراد ابو نصر سلمیؒ ہیں[۴]، لیکن خود حافظ ابن حجرؒ نے تعجیل المنفعۃ اور علامہ ہیثمیؒ نے کشف الاستار میں نقل کیا ہے کہ ابن خلفونؒ نے ابو نصر سلمیؒ کو ثقات میں ذکر کیا ہے، نیز ان سے ابراہیم نخعیؒ، مالک بن الحارثؒ اور خود ان کے بیٹے روایت کرتے ہیں، لہٰذا ان کو مجہول کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے جبکہ ان سے تین افراد روایت کر رہے ہیں، نیز

---

[۱] چنانچہ علامہ بنوریؒ اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں «وليس فيه من يتهم غير الحسن بن عمارة عندهم ولم يمكن للدارقطني الكلام فيه بغير جرحه بالحسن بن عمارة وغير إثبات معارضته بحديث الحسن بن عمارة نفسه من حديث ابن عباس مرفوعًا، ولا ريب أن المحدث يروي روايتين عن صحابيين متعارضتين، والفقيه يختار منهما اجتهادًا وفقهًا واحدًا منهما» معارف السنن (ج ۶ ص ۶۰) ۱۲ م

[۲] کتاب الآثار (ص ۶۶ و ۶۷) رقم ۳۲۵ کتاب المناسك، باب القران وفضل الإحرام ۱۲ م

[۳] الدراية (ج ۲ ص ۳۵، تحت رقم ۴۹۰) باب وجوه الإحرام ۱۲ م

[۴] اس لئے کہ ان کے علاوہ تمام رُوات بلاشبہ معروف ہیں ۱۲ م

ابن خلفونؒ کا ان کی توثیق کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ مجہول نہیں، اس کے علاوہ منصور بن المعتمرؒ کا ان کی حدیث سے استدلال کرنا اور مجاہدؒ کا ان کی روایت کی وجہ سے اپنے مسلک کو ترک کر دینا اس کی دلیل ہے کہ یہ مجہول ہیں نہ ضعیف[1]، پھر عبدالرحمٰن بن اُذینہؒ نے ان کی متابعت بھی کی ہے اور اس کی سند بھی جید ہے کما مرّ فی شرح معانی الآثار[2]۔

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے "حدثنا هشيم بن بشر عن منصور بن زاذان عن الحكم عن زياد بن مالك أنّ عليًّا وابن مسعود قالا في القارن: يطوف طوافين[3]"۔

(۳) مصنف ابن ابی شیبہؒ ہی میں حضرت حسن بن علیؓ کا اثر مروی ہے "قال: إذا قرنت بين الحج والعمرة فطف طوافين واسع سعيين[4]"

(۴) محلّٰی میں ابن حزمؒ نے حضرت حسین بن علیؓ کا اثر بھی ذکر کیا ہے "قال: إذا قرنت بين الحج و

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے اعلاء السنن (ج ۱۰ ص۲۰۵ و۲۰۶) باب يطوف القارن طوافين ويسعى سعيين ۱۲ م

[2] (ج ۱ ص۳۲۵) باب القارن كم عليه من الطواف لعمرته ولحجته۔ نیز دیکھئے "التمهيد لما في الموطا من المعاني والأسانيد" (ج ۸ ص۲۳۳) ۱۲ مرتب

[3] (ج ۴ ص۳۳۴ و۳۳۵) في القارن من قال يطوف طوافين ۔ رقم ۲۱۸۷

علامہ ماردینیؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "ورجال هذا السند ثقات، وزياد بن مالك ذكره ابن حبّان في الثقات" الجوہر النقی فی ذیل السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۵ ص۱۰۸) باب المفرد والقارن يكفيهما طواف واحد وسعي واحد۔

واضح رہے کہ نصب الرایہ میں یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ ہی کے حوالہ سے "ويسعى سعيين" کے الفاظ کی زیادتی کے ساتھ نقل کی گئی ہے۔ دیکھئے (ج ۳ ص۱۱۲) قبیل باب التمتع

حافظ ابن حجرؒ کی "درایہ" میں بھی یہ روایت "ويسعى سعيين" کی زیادتی کے ساتھ منقول ہے، حافظؒ نے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد سکوت کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ روایت ان کے نزدیک کم از کم حسن ہے۔ دیکھئے (ج ۲ ص۳۵) باب وجوه الإحرام، تحت رقم ۴۹۰۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] (ج ۴ ص۳۳۵، رقم ۲۱۸۸) في القارن من قال: يطوف طوافين۔

حافظؒ نے درایہ میں اس اثر کو بھی ذکر کرنے کے بعد سکوت کیا ہے، دیکھئے (ج ۲ ص۳۵) ۱۲ م

العمرة فطف طوافين واسع سعيين[1] "

جہاں تک حضرت جابرؓ کی حدیثِ باب کا تعلق ہے سو یہ مضمون حضرت عائشہؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی مروی ہے[2] لیکن ظاہر ہے کہ اس مضمون کی تمام احادیث مؤوّل ہیں اور ان کا ظاہری مفہوم کسی کے نزدیک بھی مراد نہیں، کیونکہ اس پر اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک طواف نہیں کیا بلکہ تین طواف کئے، اب ائمۂ ثلاثہ تو حدیثِ باب اور اس جیسے مضمون والی روایات کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ طوافِ واحد سے مراد طوافِ زیارت ہے جس میں طوافِ عمرہ کا تداخل ہوگیا ہے۔

جبکہ حنفیہ اس کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ اس قسم کی احادیث میں طوافِ واحد سے مراد طوافِ عمرہ ہے جس میں طوافِ قدوم کا تداخل ہوگیا ہے حنفیہ کی توجیہ اس لئے راجح ہے کہ اس سے روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

حدیثِ باب کی ایک توجیہ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے فرمائی ہے وہ یہ کہ یہاں طواف سے مراد طوافِ تحلّل ہے اور مطلب یہ ہے کہ ایسا طواف آپؐ نے ایک ہی کیا جو تحلّل کا سبب بنا ہو اور وہ طوافِ زیارت تھا کیونکہ طوافِ عمرہ کے بعد آپؐ قارن ہونے کی وجہ سے

---

[1] محلّی میں یہ اثر "حجاج بن أرطاۃ عن الحکم بن عمرو بن الأسود عن الحسین بن علی" کے طریق سے ذکر کیا گیا ہے۔ دیکھئے (ج ۷، ص۱۷۵) الدلیل علیٰ أن القارن بین الحج والعمرۃ یجزیہ طواف واحد۔

علامہ ابن حزمؒ نے حسین بن علیؓ سے یہ مضمون مرفوعاً بھی نقل کیا ہے، لیکن اس میں بعض رواۃ متکلم فیہ ہیں جبکہ اثر کی سند بھی قابلِ تحقیق ہے ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی ایک طویل حدیث میں یہ جملہ بھی مروی ہے "وأما الذین جمعوا بین الحج والعمرۃ فإنما طافوا طوافاً واحداً" دیکھئے (ج ۱ ص۲۲۳) باب طواف القارن، کتاب المناسک۔ نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۸۵) باب بیان وجوہ الإحرام۔

نیز حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں بخاری میں یہ الفاظ آئے ہیں "فطاف لهما طوافاً واحداً" اور بخاری ہی کی ایک روایت کے دوسرے طریق میں حضرت ابن عمرؓ کا یہ قول بھی مروی ہے "کذلک فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" (ج ۱ ص۲۲۳) باب طواف القارن۔ مسلم کی روایت میں بھی اسی قسم کے الفاظ آئے ہیں، دیکھئے (ج ۱ ص۴۰۳) باب جواز التحلل بالإحصار الخ ۱۲ مرتب

حلال نہیں ہوئے[1] کما یدل علیہ سیاق بعض روایات عائشۃ وابن عمر رضی اللہ عنہما۔

پھر سعی کے بارے میں بھی اختلاف ہے حنفیہؒ کے نزدیک طواف کی طرح حج اور عمرہ کے لیے سعی بھی علیحدہ کرنی ہوگی، جبکہ ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک طواف کی طرح ایک ہی سعی حج اور عمرہ دونوں کے لئے کافی ہے[2]۔

---

[1] حدیثِ باب اور اس جیسی روایات کا جواب دیتے ہوئے حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن رحمہ اللہ نے بڑی نفیس بحث فرمائی ہے چنانچہ ان کے شاگردِ رشید علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فتح الملہم (ج ۳ ص۲۵۱و۲۵۲)، باب بیان وجوہ الإحرام، اختلاف العلماء فی أن القارن یکفیه طواف واحد وسعی واحد أو یلزمه طوافان وسعیان الخ) میں نقل فرماتے ہیں: "وقال شیخنا المحمود قدس اللہ روحه: اعلم أن النبی صلی اللہ علیه وسلم ومن معه قد طافوا بالبیت فی حجة الوداع ثلاثة أطوفة، الأول یوم دخول مکة لرابع من ذی الحجة، والثانی طواف الإفاضة لعاشر ذی الحجة، والثالث طواف الوداع للرابع عشر من ذی الحجة، فهذا قد ثبت ثبوتاً لا مرد له ولا مریة فیه، ولا یستطیع أحد ممن له أدنی مساس بالعلم أن ینکره أو یشك فیه فلو ذهبنا إلی ظاهر حدیث عائشة - أی من قولها: إنما طافوا طوافاً واحداً - للزمنا القول بأنهم لم یطوفوا من الابتداء إلی الانتهاء إلا طوافاً واحداً، وهذا صریح البطلان عند الكل، لكونه خلاف الواقع، فلا بد لكل فریق من العدول عن ظاهره وتأویله بما یوافق الواقع، ولهذا أوّله الجمهور بأن معناه إنما طافوا طوافاً واحداً، أی طواف الركن للحج والعمرة، فلما اضطروا إلی التأویل وتعدید القیود ولم یبق فی أیدیهم ظاهر الحدیث، فأی مزیة لهم؟ وأی لوم وتعییر علی الحنفیة إن أوّلوه بما لا یعارض الأحادیث الدالة علی تعدد الطواف للقارن، بل یلائم سیاق بعض روایات عائشة وابن عمر رضی اللہ عنهم، قال شیخنا: وظنی أن مقصود عائشة بهذا الحدیث لیس بیان وحدة الطواف وتعدده بل الغرض الأصلی إثبات الفصل بین الطوافین للمتمتعین ونفیه عن القارنین، فمعنی قولها: "فإنما طافوا طوافاً واحداً" أی إنما طافوا للإحلال منهما طوافاً واحداً، وهو طواف الإفاضة، بخلاف المتمتعین، فإنهم حلّوا أولاً من العمرة بالطواف الأول ثم حلّوا من الحج بالطواف الثانی، ویؤید ما ذكرناه قولها فی طریق أبی الأسود عن عروة عنها: "فأما من أهلّ بعمرة فحلّ، وأما من أهلّ بحج، أو جمع الحج والعمرة فلم یحلوا حتی كان یوم النحر" وكذا ما فی حدیث ابن عمر القولی من طریق الدراوردی عن عبید اللہ عند الترمذی وغیره "من أحرم بالحج والعمرة أجزأه طواف واحد وسعی واحد منهما حتی یحل منهما جمیعاً" یشعر بما قلناه إن ثبت صحته، ولكن قد أعلّه الطحاوی بأن الدراوردی أخطأ فیه، وأن الصواب موقوف" ١٢ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] مذاہب کی تفصیل کے لیے دیکھئے المغنی (ج ۳ ص۳۶۵و۳۶۶) مسألة: ولیس فی عمل القارن زیادة علی عمل المفرد، اور عمدۃ القاری (ج ۹ ص۱۸۳) باب کیف تہل الحائض والنفساء ١٢ مرتب

ائمہ ثلاثہؒ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں طواف واحد کے ساتھ سعی واحد کا بھی ذکر ہے[1] حنفیہ کا استدلال ان دلائل سے بھی ہے جو پیچھے گذر چکی ہیں[2]۔ نیز ان کی ایک قوی دلیل قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتیؒ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ احادیث صحیحہ اس کے بارے میں متعارض ہیں کہ آپؐ نے سعی پیدل کی یا سوار ہو کر، بعض روایات میں ماشیاً اور بعض میں راکباً وارد ہوا ہے[3]۔ اس تعارض کو رفع کرنے کی کوئی معقول توجیہ بجز اس کے نہیں کہ آپؐ نے دو مرتبہ سعی فرمائی ایک ماشیاً اور ایک راکباً[4]۔

---

[1] مثلاً اسی باب میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں "من أحرم بالحج والعمرة أجزأه طواف واحد وسعي واحد عنهما، حتى يحل منهما جميعاً" ترمذی (ج ۱ ص۱۷۱)

اور مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت مروی ہے "لم يطف النبي صلى الله عليه وسلم ولا أصحابه بين الصفا والمروة إلا طوافاً واحداً (ج ۱ ص۴۱۳) باب بيان أن السعي لا يتكرر ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ حنفیہ کے دلائل کے تحت پیچھے جتنی روایات ہم نے ذکر کی ہیں تقریباً سب ہی میں سعیین کا ذکر ہے ۱۲ م

[3] سعی ماشیاً کے لئے دیکھئے صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کے یہ الفاظ "ثم نزل إلى المروة حتى انصبّت قدماه في بطن الوادي، حتى إذا صعدتا مشى حتى أتى المروة" الحدیث (ج ۱ ص۳۹۶) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم اور سنن نسائی میں دیکھئے کثیر بن جمہانؒ کی روایت "قال: رأيت ابن عمر يمشي بين الصفا والمروة، فقال: إن أمش فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي، وإن أسع فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسعى" (ج ۲ ص۴۲) المشي بينهما۔ نیز مجمع الزوائد میں دیکھئے حبیبہ بنت ابی تجراةؓ کی روایت "قالت: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يطوف بين الصفا والمروة، والناس بين يديه وهو وراءهم وهو يسعى حتى أرى ركبتيه من شدة السعي يدور به إزاره" (ج ۳ ص۲۴۷) باب ماجاء في السعي۔

سعی راکباً کے لئے دیکھئے سنن نسائی میں حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت، فرماتے ہیں "طاف النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع على راحلته بالبيت وبين الصفا والمروة ليراه الناس" الخ (ج ۲ ص۴۲) الطواف بين الصفا والمروة على الراحلة۔

نیز سعیین اور سعی ماشیاً و راکباً سے متعلق مزید بحث کے لئے دیکھئے البدایۃ والنہایۃ (ج ۵ ص۱۵۹ تا ۱۶۵) ذکر طوافه عليه السلام بين الصفا والمروة ۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] دیکھئے التفسیر المظہری (ج ۱ ص۲۳۳) صح أنه صلى الله عليه وسلم طاف القدوم والزيارة وسعى سعيين ۱۲ مرتب عفی عنہ

جہاں تک ان روایات کا تعلق ہے جن میں ایک سعی کا ذکر ہے سو ان کا مجموعی جواب یہ ہے کہ تعارض کے وقت مثبتِ زیادت کو ترجیح ہوتی ہے۔

نیز سعی والی روایات میں سے ایک روایت حضرت ابن عمرؓ کی بھی ہے کما أخرجہا الترمذی فی الباب مرفوعاً۔ اس کا تفصیلی جواب یہ بھی ہے کہ یہ روایت مرفوعاً صرف عبدالعزیز دراوردیؒ کے طریق سے آئی ہے، وھو سیئ الحفظ کما صرح بہ المحدثون[1]، لہٰذا صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث موقوف ہے جو مرفوع کے مقابلہ میں حجت نہیں، اور اگر بالفرض مرفوع بھی ہو تب بھی اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک طواف اور ایک سعی عمرہ اور حج دونوں کے احرام سے حلال ہونے کے لئے کافی ہے اور حلال ہونے کے لئے مزید کسی طواف اور سعی کی ضرورت نہیں، اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ عمرہ کے لئے نہ کوئی طواف ہے نہ کوئی سعی[2] واللہ أعلم بالصواب۔

---

[1] چنانچہ ابو زرعہؒ ان کے بارے میں کہتے ہیں "سیئ الحفظ" ابو حاتمؒ کہتے ہیں "لا یحتج بہ" امام احمد بن حنبلؒ کہتے ہیں "إذا حدث من حفظہ جاء ببواطیل" ۔ علامہ ذہبیؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں: "صدوق من علماء المدینۃ" تفصیل کے لئے دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۶۳۳ و ۶۳۴، رقم ۵۱۲۵)۔

حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں "صدوق کان یحدث من کتب غیرہ فیخطئ، قال النسائی: حدیثہ عن عبید اللہ العمری منکر" تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۵۱۲، رقم ۱۲۴۸)

واضح رہے کہ عبدالعزیز دراوردی کی حدیثِ باب عبید اللہ عمری ہی سے مروی ہے ۱۲ مرتب

[2] جہاں تک حضرت جابرؓ کی روایت کا تعلق ہے سو اس کے متعدد طُرق ہیں:۔

پہلا طریق مسلم میں اس طرح مروی ہے "لم یطف النبي صلی اللہ علیہ وسلم ولا أصحابہ بین الصفا والمروۃ إلا طوافاً واحداً" (ج ۱ ص ۴۱۴) باب بیان أن السعی لا یتکرر۔

مسلم کے دوسرے طریق میں اس روایت کے آخر باب یہ الفاظ آئے ہیں "إلا طوافاً واحداً طوافہ الأول" (ج ۱ ص ۴۱۴) سنن ابی داؤد کے ایک طریق میں بھی یہ روایت اسی طرح آئی ہے، دیکھئے (ج ۱ ص ۲۶۱) باب طواف القارن۔

حضرت جابرؓ کی روایت کا ایک اور طریق سنن ابی داؤد میں اس طرح مروی ہے "حدثنا موسی بن إسماعیل ثنا حماد، عن قیس بن سعد، عن عطاء بن أبي رباح، عن جابر قال: قدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و أصحابہ لأربع لیال خلون من ذي الحجۃ، فلما طافوا بالبیت وبالصفا والمروۃ: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجعلوھا عمرۃ إلا من کان معہ الھدی، فلما کان یوم الترویۃ: أھلوا بالحج، فلما کان یوم النحر: قدموا فطافوا بالبیت، ولم یطوفوا بین الصفا والمروۃ"۔

صاحبِ فتح الملہم علامہ عثمانی قدس اللہ سرہٗ نے ان طرق میں سے مسلم کی "ابو الزبیر عن جابر" والی (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

روایت یعنی "لم یطف النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا أصحابہ بین الصفا والمروۃ إلا طوافاً واحداً طوافہ الأول" کو ترجیح دی ہے دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص۲۵۳) الدلیل علی تعدد السعی علی القارن۔

لیکن مسلم کی مذکورہ روایت پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ بخاری شریف میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے معارض ہے جس میں وہ فرماتے ہیں: "أهل المهاجرون والأنصار وأزواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی حجۃ الوداع وأهللنا، لما قدمنا مکۃ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اجعلوا إهلالکم بالحج عمرۃ إلا من قلد الهدی، طفنا بالبیت وبین الصفا والمروۃ وأتینا النساء، ولبسنا الثیاب، وقال: من قلد الهدی فإنہ لا یحل لہ حتی یبلغ الهدی محلہ، ثم أمرنا عشیۃ الترویۃ أن نهل بالحج، فإذا فرغنا من المناسک جئنا فطفنا بالبیت وبالصفا والمروۃ، فقد تم حجنا وعلینا الهدی الخ" (ج ۱ ص۲۱۳ و ص۲۱۴) باب قول اللہ عز وجل: ذٰلِكَ لِمَنْ لَّمْ يَكُنْ اَهْلُهٗ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ

دونوں روایتوں میں تعارض اس طرح ہے کہ حضرت جابرؓ کی روایت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابۂ کرامؓ نے صرف ایک سعی کی، اور صحابۂ کرامؓ میں سے بیشتر حضرات متمتع تھے، جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ متمتعین نے بھی صرف ایک مرتبہ سعی کی، جبکہ حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بیشتر صحابہؓ نے دو مرتبہ طواف اور دو مرتبہ سعی کی، جیسا کہ ائمۂ اربعہؒ کا یہی مسلک ہے إلا عند أحمد فی روایۃ (فتح الملہم ج ۳ ص۲۵۳) اس طرح دونوں روایات میں تعارض ہو جاتا ہے، اور حضرت جابرؓ کی روایت سب ہی کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے اس کے تسلی بخش جواب کی ضرورت ہے۔

علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم (ج ۳ ص۲۵۳ و ۲۵۴) میں اس کی یہ توجیہ کی ہے:

أما روایۃ أبی الزبیر فمقصودها عندی بیان وحدۃ السعی حین قدوم مکۃ أولاً وأن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأصحابہ کلهم فیها سواء، ولعل الغرض من هٰذا الکلام دفع ما عسی أن یتوهم من سیاق حدیثہ الطویل: "إن الذین فسخوا الحج بعد ما طافوا وسعوا بإحرام الحج وتلبیتہ ونیتہ خالصاً لا یخالطہ شیء کیف جعلوہ عمرۃ؟ وهل کانوا مأمورین فی ذلک بالطواف والسعی بنیۃ العمرۃ ثانیاً؟" فأخبر رضی اللہ عنہ بأنہ ما احتاج أحد من أصحابہ صلی اللہ علیہ وسلم إلی تکرار السعی إذ ذاک بل کلهم طافوا بین الصفا والمروۃ طوافاً واحداً حتی الفاسخین المذکورین، فسعیهم وطوافهم بنیۃ الحج قد عدہ الشارع من قبیل العمرۃ مع فقدان نیتها علی خلاف القیاس، وهٰذا کلہ کان مختصاً بذلک العام کما دل علیہ أحادیث أبی ذر وعثمان وبلال بن الحارث رضی اللہ عنهم۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت جابرؓ کا مقصود متمتع یا قارن کے لئے ایک طواف یا ایک سعی کو ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ وہ ایک وہم کو دور کرنا چاہتے ہیں، وہ یہ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابۂ کرامؓ کو جب فسخ الحج إلی العمرۃ کا حکم دیا تو کسی کو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ پہلا طواف اور پہلی سعی تو حج کی نیت سے تھی، اب عمرہ کے لئے مستقل طواف اور مستقل سعی کی گئی ہوگی، حضرت جابرؓ نے اپنی روایت سے یہ وہم دور کر دیا اور بتلا دیا کہ وہ پہلا والا طواف اور سعی عمرہ کے لئے کافی ہو گئی اور کسی کو بھی یہ دونوں کام عمرہ کے لئے دوبارہ نہیں کرنے پڑے، اگرچہ حج کے لئے بعد میں مستقلاً طواف اور سعی کی گئی۔ واللہ أعلم ۱۲ رشید اشرف

باب ماجاء فی المحرم یموت فی إحرامه

عن[1] ابن عباس قال : کنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فرأی رجلاً سقط من بعیرہ، فوُقِصَ[2] فمات وھو محرم، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : اغسلوہ بماء وسدر، وکفنوہ فی ثوبیہ، ولا تخمروا رأسه، فإنه یبعث یوم القیامة یہلّ أو یلبّی " اس حدیث کی بنا پر امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور ظاہریہؒ اس بات کے قائل ہیں کہ مرنے کے بعد بھی محرِم کا احرام باقی رہتا ہے، چنانچہ جو شخص حالتِ احرام میں مرجائے تو اس کا سر ڈھکنا اور اس کو خوشبو لگانا جائز نہیں[3]، کیونکہ حدیثِ باب میں آپؐ نے سر ڈھکنے سے منع فرمایا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کے نزدیک موت سے احرام منقطع ہوجاتا ہے لہٰذا محرِم اگر حالتِ احرام میں مرجائے تو اس کے ساتھ وہ معاملہ کیا جائیگا جو حلال کے ساتھ کیا جاتا ہے، چنانچہ اُسے خوشبو لگانا اور اس کا سر ڈھکنا جائز ہے[4]۔

---

[1] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص۱۶۹) کتاب الجنائز، باب الکفن فی ثوبین، وباب الحنوط للمیت، وباب کیف یکفن المحرم۔ و(ج ۱ ص۲۴۸) أبواب العمرة، باب المحرم یموت بعرفة، وباب سنة المحرم إذا مات۔ ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص۳۸۴) کتاب الحج، باب ما یفعل بالمحرم إذا مات۔ والنسائی فی سننہ (ج ۱ ص۲۶۹) کتاب الجنائز، باب کیف یکفن المحرم إذا مات، و(ج ۲ ص۲۷) کتاب الحج، "غسل المحرم بالسدر إذا مات" و"فی کم یکفن المحرم إذا مات" و"النھی عن أن یحنط المحرم إذا مات" و"النھی أن یخمر وجہ المحرم ورأسه إذا مات" و"النھی عن تخمیر رأس المحرم إذا مات" ۔ وابن ماجة فی سننہ (ص۲۲۳) کتاب المناسك، باب المحرم یموت - ۱۲ مرتب

[2] وُقِصَ الرجلُ: آدمی کی گردن کا ٹوٹ جانا - ۱۲ م

[3] وھو قول عثمان وعلی وابن عباس وعطاء والثوری ۔ کما فی العمدة (ج ۸ ص۵۰) کتاب الجنائز باب الکفن فی ثوبین - ۱۲ م

[4] وھو مروی عن عائشة وابن عمر وطاؤس ۔ عمدہ (ج ۸ ص۵۰) ۱۲ م

ان حضرات کا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے ہے: "أنّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: إذا مات الإنسان انقطع عملہ إلا من ثلاثۃ إلا من صدقۃ جاریۃ أو علم ینتفع بہ، أو ولد صالح یدعو لہ"[1]

نیز ان کا استدلال مؤطا امام مالکؒ میں نافعؒ کی روایت سے ہے "أن عبد اللہ بن عمر کفن ابنہ واقد بن عبد اللہ ومات بالجحفۃ محرمًا، وقال: لولا أنا حرم لطیبناہ، وخمّر رأسہ ووجہہ"[2]

ان حضرات کا ایک اور استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے "قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: خمّروا وجوہ موتاکم ولا تشبّہوا بالیہود" أخرجہ الدارقطنی فی سننہ[3] بسندٍ صالح[4]۔ اس روایت میں "وجوہ موتاکم" کے الفاظ عام ہیں جو محرم

---

[1] دیکھئے صحیح مسلم (ج ۲ ص۴۱) کتاب الوصیۃ، باب ما یلحق الإنسان من الثواب بعد وفاتہ ــ سنن أبی داؤد (ج ۲ ص۳۹) کتاب الوصایا، باب ما جاء فی الصدقۃ عن المیّت۔ سنن نسائی (ج ۲ ص۱۳۲) کتاب الوصایا، فضل الصدقۃ عن المیّت ــ اور سنن ترمذی (ج ۱ ص۱۶۵) أبواب الأحکام، باب ما جاء فی الوقف۔ ۱۲ م

[2] مؤطا امام مالکؒ (ص۳۳۳) کتاب الحج، باب تخمیر المحرم وجہہ۔ مؤطا امام محمدؒ میں یہ روایت اس طرح مروی ہے: "أخبرنا مالک، أخبرنا نافع أن ابن عمر کفّن ابنہ واقد بن عبد اللہ وقد مات محرمًا بالجحفۃ، وخمّر رأسہ" (ص۲۳۶) کتاب الحج، باب تکفین المحرم ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے (ج ۲ ص۲۹۷، رقم ۲۷۳) کتاب الحج، باب المواقیت ۱۲ م

[4] چنانچہ اس روایت کی سند اس طرح ہے "حدثنا عبد اللہ بن محمد نا عبد الرحمن بن صالح الأزدی نا حفص بن غیاث عن ابن جریج عن عطاء عن ابن عباس" اس میں عبد الرحمن بن صالح ازدی صدوق ہیں، کما فی التقریب (ج ۱ ص۴۸۲، رقم ۹۶۸) وبقیۃ الإسناد لا یسأل عنہ کما نقل عن ابن القطان۔ انظر التعلیق المغنی علی الدارقطنی (ج ۲ ص۲۹۷)۔

زیر بحث روایت سنن دارقطنی (ج ۲ ص۲۹۶، رقم ۲۷۱ و ۲۷۲) میں دو مزید طرق سے مروی ہے، دونوں میں محرم کی تصریح ہے چنانچہ متن کے الفاظ یہ ہیں: "عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی المحرم یموت قال: خمّروہم ولا تشبّہوا بالیہود"، لیکن یہ دونوں طریق علی بن عاصم کی وجہ سے ضعیف ہیں، لیکن تائید کے لئے ان کو بہرحال پیش کیا جاسکتا ہے ۱۲ مرتب

وغیر محرم سب کو شامل ہیں۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے، سواس کی توجیہ حنفیہ ومالکیہ نے یہ کی ہے کہ یہ اس شخص کی خصوصیت تھی، اس کا قرینہ یہ ہے کہ آپؐ نے حدیثِ باب میں فرمایا "فإنه يبعث يوم القيامة يهل أو يلبّي" واللّٰہ أعلم

باب ما جاء فی المحرم یحلق رأسه فی إحرامه، ما علیه؟

عن[2] كعب بن عجرة أن النبي صلى الله عليه وسلم مرّ به وهو بالحديبية قبل أن يدخل مكة، وهو محرم، وهو يوقد تحت قدر، والقمل يتهافت على وجهه، فقال: أتؤذيك هوامك هذه؟ فقال: نعم فقال: احلق" اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا گذر حضرت کعب بن عجرہؓ پر ہوا اور ان کی یہ حالت دیکھ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی مشکل آسان فرمائی۔ لیکن صحیح بخاری کی ایک روایت میں حضرت کعب بن عجرہؓ سے مروی ہے "حُملتُ إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ"[3] جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت

---

[1] حنفیہ نے خصوصیتِ "رجل" کی ایک دلیل یہ بھی بیان کی ہے کہ حدیثِ باب میں "غسل بماءٍ وسدرٍ" کا ذکر ہے باوجودیکہ محرم حیّ غسل بالماء والسدر نہیں کرتا کما فی معارف السنن (ج ۶ ص۶۳۵) ۱۲ مرتب

[2] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص۲۴۳) أبواب العمرة، باب قول الله تعالى: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ، وباب قول الله: أَوْ صَدَقَةٍ وهي إطعام ستة مساكين، باب الإطعام في الفدية نصف صاع، وباب النسك شاة، و(ج ۲ ص۵۹۸ و ص۵۹۹ و ص۶۰۲) كتاب المغازي باب غزوة الحديبية، و(ج ۲ ص۶۴۸) كتاب التفسير، باب قوله فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ - و(ج ۲ ص۸۴۵) كتاب المرضى، باب قول المريض: إني وجع، أو وارأساه أو اشتد بي الوجع الخ - و(ج ۲ ص۸۵۵) كتاب الطب باب الحلق من الأذى - و(ج ۲ ص۹۹۲) كتاب الأيمان والنذور، باب كفارات الأيمان وقول الله تعالى: فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ - ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص۳۸۲) كتاب الحج، باب جواز حلق الرأس للمحرم إذا كان به أذى الخ - والنسائي في سننه (ج ۲ ص۲۰) كتاب مناسك الحج، باب في المحرم يؤذيه القمل - وأبو داؤد في سننه (ج۱ ص۲۵۶ و۲۵۷) كتاب المناسك، باب في الفدية - وابن ماجه في سننه (ص۲۲۲ و۲۲۳) أبواب المناسك، باب فدية المحصر ۱۲ م

[3] صحیح بخاری (ج ۱ ص۲۴۴) کتاب الحج، باب الإطعام في الفدية صاع ۱۲ م

کعب بن عجرہؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس حال میں پیش کیا گیا تھا کہ جوئیں ان پر رینگ رہی تھیں جس سے بظاہر ایک طرح کا تعارض ہو جاتا ہے :

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس قسم کے جزئی اختلافات معمولی حیثیت رکھتے ہیں ، دراصل واقعہ کی حیثیت پر اثر انداز نہیں ہوتے ، اس قسم کے غیر مقصود جزئی واقعات میں بعض اوقات ثقات کو بھی وہم ہو جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ بعض اوقات ثقات کی توجہ اصل مضمون کی طرف ہوتی ہے چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وجمهور الرواة كانوا يعتنون برؤس المعاني لا بحواشيها"[1] بہرحال اس قسم کی جزئیات میں تعددِ واقعات پر حمل کرنے کی ضرورت نہیں ۔ تم شرح الباب بزيادة وترضيح من المرتب ۔

باب ماجاء في الرخصة للرعاة أن يرموا يوماً ويدعوا يوماً

عن[2] أبي البداح بن عدي عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم أرخص للرعاء أن يرموا يوماً ويدعوا يوماً" یہاں دو مسئلے زیر بحث آتے ہیں "مسئلة المبيت بمنى في ليالي منى" اور "مسئلة تأخير رمي الجمار عن وقته المسنون"

المبيت بمنى في ليالي منى ایامِ منیٰ میں رات گزارنا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سنت موکدہ ہے امام احمدؒ کی اصح روایت بھی یہی ہے جبکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مبیت واجب ہے ۔

پھر اگر حاجی مبیت کو ترک کردے تو حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے اور اس پر کوئی کفارہ نہیں[3] امام مالکؒ کے نزدیک اگر ایک رات بھی مبیت کو ترک کر دیا تو دم واجب ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک "ليلة واحدة" کے مبیت کے ترک کی صورت میں ایک درہم واجب ہے اور دو راتوں کے مبیت کے ترک کی صورت میں دو درہم واجب ہیں ۔ البتہ تینوں راتوں کے مبیت کے ترک کی صورت میں امام مالکؒ کی طرح ان کے نزدیک بھی

---

[1] حجة الله البالغة (ج ۱ ص ۱۴۱) المبحث السابع مبحث استنباط الشرائع من حديث النبي صلى الله عليه وسلم ، باب القضاء في الأحاديث المختلفة ۱۲ م

[2] الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۴۹) كتاب مناسك الحج ، رمي الرعاء ـ وأبو داؤد في سننه (ج ۱ ص ۲۷۱) كتاب المناسك ، باب في رمي الجمار ـ وابن ماجة في سننه (ص ۲۱۸) باب تأخير رمي الجمار من عذر ۱۲ م

[3] دیکھئے مؤطا امام محمد (ص ۲۳۲) باب البيتوتة وراء عقبة منى وما يكره من ذلك ۱۲ م

دم واجب ہے[1] واللہ أعلم

تاخیر رمی الجمار عن وقتہ المسنون | اس مسئلہ سے پہلے چند باتیں سمجھنا ضروری ہیں

(۱) ایامِ رمی چار ہیں، دس ذی الحجہ سے لیکر تیرہ ذی الحجہ تک

(۲) دس تاریخ کو صرف جمرۂ عقبہ کی رمی ہے، گیارہ اور بارہ کو جمرات ثلاثہ کی ہے اور ضروری ہے، تیرہ تاریخ کو جمرات ثلاثہ کی رمی ہے لیکن اختیاری ہے۔

(۳) دس تاریخ کو یوم النحر، گیارہ کو یوم القر، بارہ کو یوم النفر الاول اور تیرہ کو یوم النفر الثانی کہاجاتا ہے۔

امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک رُعاۃ کو اس کی اجازت ہے کہ وہ دو دن کی رمی کو اکٹھا کر کے ایک دن کرلیں، اس صورت میں ان حضراتؒ کے نزدیک کسی قسم کی جزاء اور ندیہ بھی واجب نہیں جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تاخیر کی صورت میں جزاء واجب ہے۔

حدیثِ باب بظاہر امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے کہ اس سے تاخیر کا جواز معلوم ہوتا ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی گنجائش نہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ کتبِ حنفیہ میں اس مسئلہ میں انتشار پایاجاتا ہے اور امام صاحبؒ کا واضح مسلک سمجھ میں نہیں آتا کیونکہ بعض کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جزاء واجب ہوگی اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ ہوگی، پھر فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ جن کتابوں میں امام صاحبؒ کا یہ مسلک نقل کیا گیا ہے کہ رِعاء کو جمع کا حق نہیں ہے اس سے مقصود یہ ہے کہ رخصت کا مدار صرف رعیِ ابل پر نہیں مطلب یہ ہے کہ صرف رعی کی بناء پر ان کو جمع کی اجازت نہیں البتہ اگر ضیاعِ مال کا بھی خطرہ ہو تو اجازت ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اجازت دی تھی وہ صرف رعی کی بنا پر نہ تھی بلکہ اس کے ساتھ ضیاعِ مال کے اندیشہ کی بنا پر بھی اور ضیاعِ مال کا اندیشہ ہونے کی صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک بھی جمع کی اجازت ہے اس لئے حدیثِ باب ان کے مسلک کے خلاف نہیں[2]۔

---

[1] دیکھئے معالم السنن للخطابی بہامش مختصر أبی داؤد للمنذری (ج ۲ ص ۴۲۱) باب بیت بمکۃ لیالی منی۔ والمغنی لابن قدامۃ (ج ۳ ص ۴۴۹ و ۴۵۰) ومعارف السنن (ج ۶ ص ۴۲۳) ۱۲ مرتب

[2] مذکورہ بالا تمام تفصیل کے لئے دیکھئے العرف الشذی بہامش الجامع للترمذی (ج ۱ ص ۱۸۹، طبع ایچ ایم سعید کراچی) ومعارف السنن (ج ۶ ص ۴۲۲)، وإعلاء السنن (ج ۱۰ ص ۱۱۱) باب أن المبیت بمنیٰ فی لیالی أیام التشریق سنۃ ۱۲ م

امام ابو حنیفہؒ کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ حدیثِ باب جمع تاخیر صوری پر محمول ہے جس کی صورت یہ ہے کہ یوم النحر میں جمرہ عقبہ کی رمی کر کے وہ چلا جائے اور یوم القر میں رات کے آخری حصہ میں آئے، طلوع صبح سے پہلے یوم القر کی رمی کرلے، اور طلوع صبح کے بعد بارہویں تاریخ یعنی یوم النفر الاول کی رمی کرلے امام ابو حنیفہؒ کی حسنؒ بن زیاد والی روایت[1] کے مطابق اس کا وقت شروع ہو چکا اور یوم النفر الثانی کی رمی چونکہ اختیاری ہے اس لئے اسے ترک کر سکتا ہے۔ جمع رمیین فی یوم واحد کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ گیارہویں تاریخ کی رمی یوم القر گذرنے کے بعد رات کے آخر حصہ میں کرے اور بارہویں تاریخ یعنی یوم النفر الاول کی رمی زوال کے بعد کرے، اس طرح گیارہویں اور بارہویں کی رمی اس اعتبار سے تو جمع ہو جائیں گی کہ دونوں رمی گیارہویں تاریخ کے غروبِ آفتاب کے بعد اور بارہویں تاریخ کے غروبِ آفتاب سے پہلے ہیں، یہ صورت بھی ایک طرح سے جمع صوری ہی ہے «لأن الليلة تابعة للنهار في أيام الحج»[2]۔ بہرحال امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ روایت جمع صوری پر محمول ہو سکتی ہے جبکہ جمہور کے نزدیک جمع تاخیر حقیقی پر محمول ہے کیونکہ اس سے ان کے نزدیک کوئی فدیہ یا دم وغیرہ واجب نہیں ہوتا، لہٰذا رعاء یوم النفر الاول میں آکر زوال کے بعد دونوں دن کی رمی کر سکتا ہے۔

پھر ایک دن میں دوسرے ایام کی رمی جمع کرنے کی صورت میں جمہور کے نزدیک جمع تاخیر کو اختیار کیا جائیگا نہ کہ جمع تقدیم کو[3]۔

حدیثِ باب امام ترمذیؒ نے دو طرق سے ذکر کی ہے، ایک سفیان بن عیینہؒ کے طریق سے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں «أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص للرعاء أن يرموا يوماً ويدعوا يوماً» اس روایت میں اس قسم کی کوئی تصریح نہیں کہ پہلے دن میں جمع کرے یا دوسرے دن میں، بلکہ جمع ہی کا ذکر نہیں ہے دوسرے امام مالک بن انسؒ کے طریق سے جس کے الفاظ یہ ہیں «رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم

[1] کما فی فتح القدیر والعنایۃ (ج ۲ ص ۱۸۱) باب الإحرام ۱۲ م

[2] مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے «المسک الذکی» تقریر ترمذی حضرت تھانوی قدس سرہ مخطوطہ (ج ۱ ص ۲۵۳) ۱۲ م

[3] معارف السنن (ج ۶ ص ۴۴۲)

البتہ بعض حضرات کے نزدیک رعاء کو جمع تقدیم اور جمع تاخیر دونوں کا اختیار ہے چنانچہ علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں «وقال بعضهم: هم بالخيار إن شاءوا قدموا وإن شاءوا أخروا» معالم السنن للخطابي في ذيل مختصر ابی داؤد للمنذری (ج ۲ ص ۴۳۲) باب فی رمی الجمار ۱۲ مرتب

لرعاء الإبل فی البیتوتة أن یرموا یوم النحر ثم یجمعوا رمی یومین بعد النحر فیرمونه فی أحدهما»
اس روایت میں دو دن کی رمی کو لاعلی التعیین کسی ایک دن میں جمع کرنے کا ذکر ہے جس سے جمع تقدیم یا جمع تاخیر کوئی ایک متعین نہیں ہوتی بلکہ دونوں کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اس دوسرے طریق کو ذکر کرنے کے بعد امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: "قال مالك: ظننت أنه قال[1]: "فی الأول منهما[2]" ثم یرمون یوم النفر[3]" اور یوم النحر کے بعد پہلا دن یوم القرّ ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جمع تقدیم بھی جائز ہے حالانکہ یہ کسی کا مسلک نہیں۔

اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں[4] کہ امام ترمذیؒ نے جو امام مالکؒ کا مقولہ "ظننت أنه قال: "فی الأول منهما" نقل کیا ہے اس میں کسی راوی سے سہو ہوا ہے، ورنہ اصل الفاظ یہ ہیں "ظننت أنه (أی الرمی) فی الآخر منهما[5]" کما فی روایة مسند أحمد[6]

---

[1] "قال" اور "أنہ" کی ضمیر کا مرجع عبداللہ بن ابی بکرؒ ہیں جو امام مالکؒ کے شیخ ہیں ۱۲ م

[2] قوله: "فی الأول منهما" ای فی الیوم الأول من الیومین، یعنی الیوم الحادی عشر من ذی الحجة ۱۲ م

[3] أی فی یوم النفر الثانی وهو الیوم الثالث عشر من ذی الحجة ۱۲ م

[4] معارف السنن (ج ۶ ص۳۴۵) ۱۲ م

[5] اس صورت میں روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ رُعاۃ پہلے یوم النحر میں رمی کریں پھر یوم النحر کے بعد دو دن کی رمی کو جمع کریں پس ان دونوں میں سے آخری دن رمی کریں یعنی بارہویں تاریخ کو گیارہویں کی بھی اور بارہویں کی بھی، پھر اگر منیٰ میں قیام کریں تو یوم النفر الثانی یعنی تیرہ تاریخ کو بھی رمی کریں۔

اس جواب کی تائید مؤطا امام مالک میں خود امام مالکؒ کی توضیح سے ہوتی ہے: "قال مالك، وتفسیر الحدیث الذی أرخص فیه رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم لرعاء الابل فی رمی الجمار فیما نری۔ واللہ أعلم۔ أنهم یرمون یوم النحر، فإذا مضی الیوم الذی یلی یوم النحر رموا من الغد، وذلك یوم النفر الأول، یرمون للیوم الذی مضی، ثم یرمون لیومهم ذلك، لأنه لا یقضی أحد شیئا حتی یجب علیه فإذا وجب علیه و مضی کان القضاء بعد ذلك، فإن بدا لهم النفر فقد فرغوا، و إن أقاموا إلی الغد رموا مع الناس یوم النفر الآخر ونفروا» دیکھئے (ص۳۳۲) الرخصة فی رمی الجمار ۱۲ مرتب

[6] انظر الفتح الربانی لترتیب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشیبانی (ج ۱۲ ص۲۲۴) باب الرخصة لرعاء الإبل الخ، رقم الحدیث ۲۲۲ ـــ ۱۲ م

اس کے علاوہ ترمذی کی روایت میں تاویل بھی ممکن ہے فلیراجع إلی کتب الحدیث المطولة[1]۔

"وهذا حدیث حسن صحیح وهو أصح من حدیث ابن عیینة" جیساکہ پیچھے ہم نے ذکر کیا کہ امام ترمذیؒ نے حدیثِ باب دو طرق سے ذکر کی ہے ایک سفیان بن عیینہؒ کے طریق سے جس کی سند یہ ہے "حدثنا ابن ابی عمر، نا سفیان، عن عبد اللہ بن أبی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبیه عن أبی البداح بن عدی عن أبیه" دوسرے "حدثنا الحسن بن علی الخلال، نا عبد الرزاق، نا مالك بن أنس، قال: حدثنی عبد اللہ بن أبی بکر عن أبیه عن أبی البداح بن عاصم بن عدی عن أبیه"

یہاں امام ترمذیؒ دونوں طرق میں سے امام مالک بن انسؒ کے طریق کو راجح قرار دے رہے ہیں، پیچھے بھی وہ ذکر کر چکے ہیں "ورواية مالك أصح"

سوال پیدا ہوتا ہے کہ مالک بن انسؒ والے طریق کی وجہ ترجیح کیا ہے؟

ایک وجہِ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ امام مالکؒ والے طریق میں ابو البداح کے والد عاصم بن عدی کا بھی ذکر ہے، لہٰذا "عن أبی البداح بن عدی عن أبیه" کہنا مناسب نہیں، اس لئے کہ اس سے ایک تو یہ ایہام پیدا ہوتا ہے کہ "عدی" "ابو البداح" کے والد ہیں حالانکہ ایسا نہیں بلکہ وہ

---

[1] حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے "فی الأوّل منهما" کی دو توجیہیں بیان کی ہیں، ایک یہ کہ اس میں "الأوّل" اسم تفضیل کا صیغہ ہے اور "من" تبعیضیہ نہیں بلکہ اس کا صلہ ہے لہٰذا اس روایت میں "الأوّل" سے مراد یوم النحر ہے اور "ثم یرمون یوم النفر" سے "یوم النفر الأول" یعنی بارہویں تاریخ مراد ہے، لہٰذا روایت کا مطلب یہ ہے کہ رعاء کے لئے اس کی گنجائش ہے کہ وہ سب سے پہلے یوم النحر میں رمی کریں، پھر بارہویں تاریخ کو جمع تاخیر کرتے ہوئے گیارہویں اور بارہویں تاریخ کی رمی کو جمع کریں۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ "فی الأوّل منهما" میں "من" کو تبعیضیہ مانا جائے، اس صورت میں "الأوّل" میں معنیٔ تفضیل کا اعتبار نہ ہوگا، اور "الأوّل" سے یوم القر یعنی گیارہویں تاریخ مراد ہوگی اور "ثم یرمون یوم النفر" میں "یوم النفر الثانی" یعنی تیرھویں تاریخ مراد ہوگی، گویا اس روایت میں یوم النحر کی رمی کا کوئی ذکر نہیں اس لئے کہ وہ تو لامحالہ اپنے وقت پر ہی ہوگی۔ لہٰذا روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ رعاء دسویں تاریخ کی رمی یوم النحر میں کرنے کے بعد گیارہویں تاریخ کی رمی گیارہویں ہی تاریخ کو کرلیں، پھر یوم النفر الثانی یعنی تیرھویں تاریخ کو بارہویں اور تیرھویں تاریخ کی رمی کو جمع کریں۔ تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدری علی جامع الترمذی (ج ۲ ص ۱۵۷) طبع إدارة القرآن والعلوم الإسلامیة ۱۲ مرتب عفی عنہ

ان کے دادا ہیں، دوسرے یہ ایہام ہوتاہے کہ ابوالبداح یہ روایت عدی سے نقل کررہے ہیں جبکہ ایسا نہیں، اس لئے کہ ابوالبداح اس روایت کو اپنے والد عاصم سے نقل کررہے ہیں۔ اس طریق کے مقابلہ میں امام مالکؒ کے طریق میں کوئی ایہام نہیں۔

دوسری وجہ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ سفیانؒ کے طریق میں اختلاف ہے، اس طریق کی ابن ماجہ[1] والی روایت میں عبداللہ بن ابی بکر اور ابوالبداح کے درمیان عبدالملک بن ابی بکر کا واسطہ موجود ہے، جبکہ اسی طریق کی ترمذی، ابوداؤد[2] اور نسائی[3] والی روایت میں یہ واسطہ مذکور نہیں، سفیان ابن عیینہؒ والے طریق کے مقابلہ میں امام مالکؒ کے طریق میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ ان کا طریق بغیر کسی اختلاف کے عبدالملک کے واسطہ کے بغیر مروی ہے۔ نیز سفیان بن عیینہؒ کی روایت ابوداؤد میں اس طرح آئی ہے کہ اس میں ابوبکرؒ سے روایت کرنے والے عبداللہ اور محمدؒ دو راوی ہیں ترمذی کے بعض نسخوں میں بھی ایسا ہی ہے جبکہ نسائی میں ابوبکرؒ سے روایت کرنے والے صرف عبداللہ ہیں۔ امام مالکؒ کی روایت اس قسم کے اختلافات سے بھی خالی ہے۔ واللہ اعلم[4]۔ تم شرح الباب بایضاح وزیادات من المہذب۔

باب[5] (بلاترجمۃ)[6]

عن[7] أنس بن مالك أن عليًا قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم من اليمن، فقال: بم أهللت؟ قال، أهللت بما أهل به رسول الله صلى الله عليه وسلم۔ نیت مبہم کے ساتھ

---

[1] (ص۲۱۸) باب تأخير رمي الجمار من عذر ۱۲ م

[2] (ج ۱ ص۲۷۱) باب في رمي الجمار ۱۲ م

[3] (ج ۲ ص۴۹) باب رمي الرعاء ۱۲ م

[4] مذکورہ دو وجوہ ترجیح سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص۱۵۵)۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص۶۲۵ تا ص۶۲۶) ۱۲ مرتب۔

[5] شرح باب از مرتب۔

[6] بعد ما جاء في الرخصة للرعاء الخ ۱۲ م

[7] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص۲۱۱) باب من أهل في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كإهلال النبي صلى الله عليه وسلم — ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص۳۹۵) باب جواز التمتع في الحج والقران ۱۲ م

احرام باندھنا ائمہ اربعہ کے نزدیک جائز ہے[1]، پھر حنفیہ کے نزدیک نیت مبہم کی صورت میں افعالِ حج یا افعالِ عمرہ کی ادائیگی سے قبل تعیین ضروری ہوگی، اگر اس نے تعیین نہ کی اور طواف کرلیا خواہ ابھی ایک ہی چکر کیا ہو تو اس کا احرام عمرہ کے لئے متعین ہوجائیگا، اسی طرح اگر اس نے طواف سے قبل وقوف عرفہ کرلیا تو اس کا احرام حج کے لئے متعین ہوجائیگا اگرچہ پہلی صورت میں اس نے عمرہ کی اور دوسری صورت میں حج کی نیت نہ کی ہو[2]۔ واللہ أعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

---

[1] واضح رہے کہ علامہ نووی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ نیتِ مبہم کے ساتھ جوازِ احرام صرف شافعیہ اور ان کے موافقین کے نزدیک ہے ولا یجوز عند سائر العلماء والأئمة، کما نقل الشیخ البنوری فی معارف السنن (ج ۶ ص ۶۴۹) حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی نیت مبہم کی صورت میں مالکیہ اور کوفیین کا مسلک عدمِ صحتِ احرام نقل کیا ہے کما فی فتح الباری (ج ۳ ص ۳۲۳) باب من أهلّ فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کإهلال النبی صلی اللہ علیہ وسلم، نیز علامہ عینی رحمہ اللہ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ کے علاوہ حنفیہ سمیت دوسرے ائمہ اور علماء کا یہی مسلک ہے کہ نیتِ مبہم کے ساتھ احرام درست نہیں، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۸۵) باب من أهلّ فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ نیتِ مبہم کے ساتھ جس طرح امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک احرام درست ہے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سمیت بقیہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بھی احرام درست ہے، اور علامہ نووی، حافظ ابن حجر اور علامہ عینی رحمہم اللہ سے اس مسئلہ میں نقلِ مذاہب کے سلسلہ میں تسامح ہوا ہے۔

چنانچہ فتح القدیر میں حنفیہ کا مسلک جوازِ احرام ذکر کیا گیا ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۳۳۴) باب الإحرام، نیز دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۶۳) فصل وأما بیان ما یصیر به محرمًا۔ اور البحر الرائق (ج ۲ ص ۳۲۱) باب الإحرام۔ اور ردّ المحتار علی الدر المختار (ج ۲ ص ۱۶۱) مطلب فیما یصیر به محرمًا۔

أقرب المسالک میں امام مالک رحمہ اللہ کا مسلک بھی یہی نقل کیا گیا۔ دیکھئے الشرح الصغیر علی أقرب المسالک إلی مذہب الإمام مالک (ج ۲ ص ۲۵ و ۲۶)۔

حنابلہ کے مسلک کے لئے دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۳ ص ۲۸۵) فصل ویصح إبهام الإحرام الخ

یہی وجہ ہے کہ علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن (ج ۶ ص ۶۴۹ و ۶۵۰) میں علامہ نووی اور حافظ ابن حجر رحمہما اللہ پر اس مسئلہ میں رد کیا ہے۔ واللہ أعلم ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۶۳) فصل وأما بیان ما یصیر به محرمًا۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص ۶۴۹ و ۶۵۰) ۱۲

باب ماجاء فی یوم الحجّ الأکبر

عن علیؓ قال: سألت رسول الله صلی الله علیہ وسلم عن یوم الحج الاکبر، فقال: یوم النحر[1]۔

حج اکبر کی تفسیر میں اختلاف ہے، بیشتر علماء کے نزدیک "حج اکبر" سے مراد مطلق حج ہے اس لئے کہ عمرہ کو حج اصغر یعنی چھوٹا حج کہا جاتا ہے اُس سے ممتاز کرنے کے لئے حج کو "حج اکبر" کہا گیا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ "حج اکبر" صرف وہی تھا جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنفسِ نفیس شرکت فرمائی تھی[2]۔ یوم الحج الاکبر کے بارے میں بھی علماء کے کئی اقوال ہیں، ایک یہ کہ اس کا مصداق یوم النحر ہے[3]، حضرت

---

[1] حدیثِ باب امام ترمذیؒ نے مرفوعاً و موقوفاً دونوں طرح ذکر کی ہے اور طریقِ موقوف کو طریقِ مرفوع کے مقابلے میں اصح قرار دیا ہے، طریقِ مرفوع میں دو اعتبار سے ضعف ہے، ایک یہ کہ یہ محمد بن اسحاقؒ کے عنعنہ کے ساتھ مروی ہے "وعنعنتہ غیر مقبولۃ لأنہ کثیر التدلیس"۔ دوسرے یہ کہ اس میں ایک راوی حارث اعورؒ ہے: "وفی حدیثہ ضعف" کما فی التقریب (ج ۱ ص۱۴۱، رقم ۶۷)۔

روایتِ موقوفہ سفیان بن عیینہؒ کے طریق سے مروی ہے، حارث اعورؒ تو اگرچہ اس میں بھی ہے لیکن اس کی سند میں محمد بن اسحٰق نہیں، اسی لئے امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: "وھذا أصح من الحدیث الأول، وروایۃ ابن عیینۃ موقوفاً أصح من روایۃ محمد بن اسحٰق مرفوعاً"

حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ حدیثِ باب کے بارے میں فرماتے ہیں: "والحدیث ھذا انفرد بہ الإمام الترمذی من بین أرباب الأمہات الست" معارف السنن (ج ۶ ص۶۵)۔

البتہ اس مضمون کی دو مستقل روایتیں صحیح بخاری میں مذکور ہیں:

(۱) عن ابن عمر قال: وقف النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم النحر بین الجمرات فی الحجۃ التی حج -بھذا- (أی بالحدیث الذی تقدم) وقال: ھذا یوم الحج الأکبر الخ- (ج ۱ ص۲۳۵) باب الخطبۃ أیام منیٰ، کتاب المناسک۔

(۲) عن حمید بن عبدالرحمٰن أن أباھریرۃ قال: بعثنی أبوبکر فیمن یؤذن یوم النحر بمنیٰ: لایحج بعد العام مشرک، ولا یطوف بالبیت عریان، ویوم الحج الأکبر یوم النحر- (ج ۱ ص۴۵۱) باب کیف ینبذ إلی أھل العھد، کتاب الجہاد ۱۲ مرتب

[2] مجاہدؒ کہتے ہیں: "حج اکبر حج قران ہے اور حج اصغر حج افراد ہے- عمدہ (ج ۱۰ ص۸۳) باب الخطبۃ أیام منیٰ ۱۲ مرتب

[3] یوم النحر کو یوم الحج الاکبر کا مصداق قرار دینا اس اعتبار سے ہے کہ حج کے اکثر افعال مثلاً طلوعِ صبح صادق کے بعد وقوفِ مزدلفہ جمرۂ عقبہ کی رمی، ذبح، حلق اور طوافِ زیارت اسی دن ادا کئے جاتے ہیں۔ دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص۱۵۹) ۱۲ مرتب

علی بن ابی طالبؓ، حضرت عبداللہ ابن ابی اوفیؓ، شعبیؒ اور مجاہدؒ کا یہی قول ہے، حدیثِ باب سے بھی اسی قول کی تائید ہوتی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا مصداق یوم عرفہ ہے، حضرت فاروق اعظمؓ اور عبادلۂ ثلاثہ یعنی عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن زبیرؓ سے یہی مروی ہے۔ "الحج عرفة"[1] یا "الحج یوم عرفة"[2] والی روایت سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے۔

سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کہ حج کے پانچوں دن "یوم الحج الاکبر" کا مصداق ہیں جن میں عرفہ اور یوم النحر دونوں داخل ہیں۔ جہاں تک لفظ یوم کو مفرد لانے کا تعلق ہے سو وہ محاورہ کے مطابق ہے اس لئے کہ بسا اوقات لفظ "یوم" بول کر مطلق زمانہ یا چند ایام مراد ہوتے ہیں جیسے غزوۂ بدر کے چند ایام کو قرآن کریم نے "یوم الفرقان"[3] کے مفرد نام سے تعبیر کیا ہے اسی طرح عرب کی دوسری جنگوں کو بھی "یوم" ہی سے تعبیر کیا جاتا ہے اگرچہ ان میں کتنے ہی ایام صرف ہوئے ہوں، جیسے "یوم بعاث"، "یوم احد"، "یوم الجمل"، "یوم صفین" وغیرہ۔

یہ تیسرا قول پچھلے دونوں قولوں کو جامع ہے[4]

بہرحال عامۃ الناس میں جو یہ مشہور ہے کہ جس سال عرفہ کے دن جمعہ ہو صرف وہی حج اکبر ہے قرآن وسنت کی اصطلاح میں اس کی کوئی اصل نہیں، بلکہ ہر سال کا حج حجِ اکبر ہی ہے، یہ اور بات

---

[1] سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۹) باب ماجاء من أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج ۱۲ م

[2] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۶۹) باب من لم يدرك عرفة ۱۲ م

[3] دیکھئے سورۂ انفال آیت ۴۱ پ ۱۰ ۔ ۱۲ م

[4] ایک قول یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ "یوم الحج الاکبر" سے مراد یوم حج ابی بکرؓ ہے یعنی ۹ھ کا حج جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر صدیق رضؓ کو امیرِ حج مقرر فرمایا، اس حج میں مسلمین ومشرکین اور یہود ونصاریٰ سب نے شرکت کی تھی "ولم يجتمع منذ خلق الله السماوات والأرض كذلك قبل العام ولا تجتمع بعد العام حتى تقوم الساعة"۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ یوم العرفہ یوم الحج الاصغر ہے اور یوم النحر یوم الحج الاکبر۔ لأن فيه تتكمل بقية المناسك دیکھئے بذل المجہود (ج ۹ ص ۲۵۳ و ص ۲۵۴) باب یوم الحج الأكبر ۱۲ مرتب

ہے کہ حسنِ اتفاق سے جس سال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج فرمایا اس میں یوم عرفہ کو جمعہ تھا، یہ اپنی جگہ ایک فضیلت ضرور ہے مگر یوم الحج الاکبر کے مفہوم سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

جمعہ کے حج کی فضیلت پر رزین نے ایک روایت تجرید الصحاح میں مؤطا کے حوالہ سے ذکر کی ہے[1]
"عن طلحة بن عبيد الله بن كريز أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أفضل الأيام يوم عرفة وافق يوم الجمعة، وهو أفضل من سبعين حجة في غير جمعة" والله أعلم[2]

تم شرح الباب بزيادات من المرتب

باب[3] ماجاء في استلام الركنين

عن[4] ابن عبيد بن عمير، عن أبيه، أن ابن عمر كان يزاحم على الركنين زحامًا، ما رأيت أحدًا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يفعله، فقلت يا أبا عبد الرحمن إنك تزاحم على الركنين زحامًا[5] ما رأيت أحدًا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يزاحم عليه، فقال، إن أفعل فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن مسحهما كفارة للخطايا" ایذا رسانی کے ساتھ استلامِ حجر جائز نہیں ہے، چنانچہ حضرت عمر بن الخطاب رضی سے منقول ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: يا عمر إنك رجل قوي، لا تزاحم على الحجر

---

[1] قال الحافظ المحب الطبري في "القرى" (ص ۳۷۲): ولم أره في مؤطا يحيى بن يحيى الليثي الأندلسي فلعله في غيره من الموطآت" كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۱۵۲) ۱۲ م

[2] باب سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۸۲ و ۸۳) باب الخطبة أيام منى - بذل المجهود (ج ۹ ص ۲۵۳ و ص ۲۵۴) باب يوم الحج الأكبر - معارف القرآن (ج ۴ ص ۳۱۳ و ۳۱۵) ۱۲ مرتب

[3] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

[4] الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۳۵) باب ذكر الفضل في الطواف بالبيت ۱۲ م

[5] قال الطيبي رحمه الله: "أي زحامًا عظيمًا، وهو يحتمل أن يكون في جميع الأشواط أو في أوله وآخره فإنها آكد أحوالها، وقد قال الشافعي في الأم: ولا أحب الزحام في الاستلام إلا في بدء الطواف وآخره، لكن المراد إزدحام لا يحصل فيه أذى للأنام" مرقاة المفاتيح (ج ۵ ص ۳۲) باب دخول مكة والطواف، الفصل الثاني ۱۲ مرتب

فتوذی الضعیف، إن وجدت خلوۃ فاستلمہ وإلا فاستقبلہ وھلل وکبر[۱]"

حدیثِ باب میں حضرت ابن عمرؓ کا زحام بھی اسی پر محمول ہے کہ وہ بغیر ایذاء کے ہوتا تھا، اگرچہ استلام حجر کی سنت پوری کرنے کا وہ نہایت اہتمام فرماتے تھے۔ نافعؒ بیان کرتے ہیں "أن ابن عمر کان لا یدعہما (ای الرکن الأسود والرکن الیمانی) فی کل طواف طاف بہما حتی یستلمہما لقد زاحم علی الرکن مرۃ فی شدۃ الزحام حتی رعف، فخرج فغسل عنہ ثم رجع فعاد یزاحم، فلم یصل إلیہ حتی رعف الثانیۃ، فخرج فغسل عنہ ثم رجع فما ترکہ حتی استلمہ[۲]"۔

پھر استلام صرف رکنین یمانیین کا ہوگا یا رکنین شامیین کا بھی؟ اس بارے میں دو مذہب ہیں:

حضرت معاویہؓ، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ، حضرت جابر بن یزیدؒ، حضرت عروہ بن زبیرؒ اور حضرت سوید بن غفلہؒ کا مسلک یہ ہے کہ استلام تمام ارکان کا ہوگا؛ ابن المنذرؒ فرماتے ہیں کہ حضرت جابر بن عبداللہؓ، حضرت انس بن مالکؓ اور حضرات حسنینؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔

حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک استلام صرف رکنِ اسود اور رکن یمانی کا ہوگا، عطاءؒ نے حضرت جابرؓ، حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عبیدؒ بن عمیر کا عمل اسی کے مطابق نقل کیا ہے، حضرات احنافؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ ابن المنذرؒ فرماتے ہیں اکثر اہل علم کا یہی مسلک ہے۔

قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ استلام صرف رکنین یمانیین کا ہو اس لئے کہ یہی دونوں رکن بناءِ ابراہیمی کی بنیادوں پر ہیں اور رکنِ اسود کو مزید یہ فضیلت حاصل ہے کہ اس میں حجرِ اسود بھی ہے۔ ان دونوں کے مقابلہ میں رکنین شامیین میں نہ حجرِ اسود ہے اور نہ وہ قواعدِ ابراہیمی پر ہیں اگر یہ قواعدِ ابراہیمی پر ہوتے تو چاروں ارکان کا استلام ہوتا[۳]۔

واضح رہے کہ رکنِ یمانی کا استلام دونوں ہاتھوں سے یا دائیں ہاتھ سے ہوگا، صرف بائیں ہاتھ سے نہیں ہوگا کما یفعلہ بعض الجہلۃ والمتکبرۃ،

پھر رکنِ یمانی کی تقبیل نہیں ہوگی بلکہ صرف لمس ہوگا، اور ہجوم وغیرہ کی وجہ سے اگر لمس ممکن نہ رہے تو حجرِ اسود کی طرح وہاں اشارہ نہ ہوگا، البتہ امام محمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ رکنِ یمانی استلام اور تقبیل میں حجرِ اسود کی طرح ہے۔

---

[۱] رواہ أحمد، وفیہ راوٍ لم یسم۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۴۱) باب فی الطواف والرمل والاستلام۔ نیز دیکھئے "اخبار مکہ" للأزرقی (ج ۱ ص۳۳۳ و ۳۳۴) الزحام علی استلام الرکن الأسود والرکن الیمانی ۱۲ مرتب

[۲] اخبار مکہ (ج ۱ ص۳۳۲) الزحام علی الرکن الأسود والرکن الیمانی ۱۲ م

[۳] تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص۲۵۴ و ۲۵۵) باب من لم یستلم إلا الرکنین الیمانیین ۱۲ م

پھر رکنین شامیین کے استلام کے بارے میں تو اختلاف ہے لیکن اس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ ان کی طرف اشارہ نہیں کیا جائیگا بلکہ وہ بدعت ہے[1]۔ واللہ أعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب بلا ترجمہ[2]

عن[3] ابن عمر أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم کان یدّھن بالزیت وھو محرم غیر المقتّت «

مقتّت، مطیّب کے معنی میں ہے[4] اس لئے کہ یہ "قت" سے نکلا ہے جس کے معنی خوشبو کے ہیں۔

حالتِ احرام میں ایسا تیل جو خود طیب ہو یا اس میں خوشبو ملی ہو اس کا استعمال بالاتفاق جائز نہیں، البتہ وہ تیل جس میں خوشبو ملی ہو اس کا استعمال تداوی کے طور پر درست ہے۔

جہاں تک دہنِ غیر مطیّب کا تعلق ہے امام شافعیؒ کے نزدیک سر اور ڈاڑھی کے علاوہ جمیع بدن پر اس کا استعمال حالتِ احرام میں درست ہے اور سر یا ڈاڑھی میں لگانے کی صورت میں دم واجب ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دہنِ غیر مطیّب کا استعمال حالتِ احرام میں موجبِ دم ہے خواہ اس کو جسم کے کسی حصہ پر استعمال کیا گیا ہو۔

صاحبینؒ کے نزدیک دہنِ غیر مطیّب کا لگانا موجبِ دم تو نہیں البتہ موجبِ صدقہ ہے۔

حدیثِ باب حنفیہ کے مسلک کے خلاف ہے، البتہ شافعیہ اسے غیر رأس اور غیر لحیہ پر محمول کرسکتے ہیں۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل وہ روایت ہے جس میں ذکر ہے کہ ایک آدمی نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: "یا رسول اللہ، فما الحج؟" تو آپؐ نے جواب میں فرمایا "الشعث التفل[5]" یعنی اصل حاجی وہ ہے جو پراگندہ بال اور میلا کچیلا ہو اور تیل لگانا "شعث" کے منافی ہے۔

---

[1] مذکورہ تفصیل کے لئے مناسکِ ملا علی قاریؒ مع ارشاد الساری (ص۱۳۲) باب دخول مکۃ، فصل فی صفۃ الشروع فی الطواف ۱۲ م

[2] ابواب الحج کا آخر سے تیسرا باب ۱۲ م

[3] قال الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی: « الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستۃ سوی الترمذی -- سنن الترمذی (ج ۳ ص۲۹۵) رقم الحدیث ۹۶۲ -- ۱۲ م

[4] قال ابن الأثیر: « وھو الذی یطبخ فیہ الریاحین، حتی تطیب ریحہ » النہایۃ (ج ۴ ص۱۱) ۱۲ م

[5] دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص۲۰۸) باب ما یوجب الحج ۱۲ م

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ تیل کا تعلق اصلاً الطعمہ سے ہے اس اعتبار سے تو جنایت ہونی ہی نہیں چاہئے لیکن چونکہ اس سے جوئیں مرتی ہیں اور یہ "شعث" ہونے کے منافی ہے اس لئے جنایتِ قاصرہ ہونے کی وجہ سے صدقہ واجب ہے۔ جبکہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ اصلِ طیب ہے اور ایک قسم کی خوشبو سے خالی نہیں اور یہ جوؤں کو بھی مارتا ہے اور بالوں کو نرم کرتا ہے، میل کچیل کو زائل کرتا ہے اور شعث ہونے کے منافی ہے اس لئے جنایت کامل ہے، لہٰذا دم واجب ہے[۱]۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے سو اس کا مدار فرقد السبخیؒ پر ہے جو ضعیف ہیں[۲]۔ امام ترمذیؒ نے بھی اس کو "غریب" قرار دیا ہے اور امام ترمذیؒ کی عادت یہ ہے کہ جب وہ صرف لفظ "غریب" کہتے ہیں اس سے ضعیف مراد لیتے ہیں اگرچہ اصولِ حدیث کی اصطلاح میں "غریب"، "صحیح" اور "حسن" کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے[۳] اور اگر حدیث صحیح ہو تو تب بھی اس کا امکان ہے کہ آپؐ نے احرام سے پہلے تیل لگایا ہو جس کے اثرات باقی رہ گئے ہوں، اس کو "کان یدھن الخ" کے ساتھ تعبیر کر دیا گیا جیسا کہ حضرت عائشہؓ خوشبو کے بارے میں فرماتی ہیں: "کأنی أنظر إلی وبیص المسك فی مفرق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو محرم[۴]" ظاہر ہے کہ حالتِ احرام میں خوشبو لگانا کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں لامحالہ اسے احرام سے قبل خوشبو لگانے پر محمول کیا جائیگا[۵] اگرچہ خوشبو اور اس کے اثرات بعد الاحرام بھی باقی رہے ہوں۔ واللہ أعلم

---

[۱] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے ہدایہ مع شرحہ فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۴۲ و ۲۴۳) باب الجنایات ۱۲ م

[۲] حافظؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں: "فرقد بن یعقوب السبخی بفتح المھملۃ والموحدۃ وبخاء معجمۃ. أبو یعقوب البصری صدوق عابد لکنہ لین الحدیث، کثیر الخطأ، من الخامسۃ، مات سنۃ إحدی وثلاثین (بعد المائۃ) أخرجہ لہ الترمذی وابن ماجۃ ۔ تقریب التھذیب (ج ۲ ص ۱۰۸) رقم ۱۶ ۔ ۱۲ مرتب

[۳] معارف السنن (ج ۶ ص ۶۵۹) ۱۲ م

[۴] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۷۸) باب استحباب الطیب قبیل الإحرام الخ ۱۲ م

[۵] اس کی تائید حضرت عائشہؓ کی ایک دوسری روایت سے ہوتی ہے: "قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا أراد أن یحرم یتطیب بأطیب ما أجد، ثم أری وبیص الدھن فی رأسہ ولحیتہ بعد ذلك" مسلم (ج ۱ ص ۳۷۸) ۱۲ م

باب[1] (بلا ترجمۃ)

عن[2] عائشۃ، أنها کانت تحمل من ماء زمزم وتخبر: أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یحملہ" اس روایت سے ماء زمزم کو دوسرے علاقوں میں لے جانے کا جواز بلکہ اس کا سنت مطلوبہ ہونا معلوم ہوا۔

زمزم کے معنی | بعض حضرات نے زمزم کے معنی "کثرت" کے بیان کئے ہیں، اس مبارک کنویں کے بے حدوحساب پانی کی وجہ سے اس کا یہ نام رکھ دیا گیا، ایک قول یہ ہے کہ یہ "زمّ" سے ماخوذ ہے جس کے معنی باندھنے اور روکنے کے آتے ہیں چونکہ جب چشمہ پھوٹا اس وقت ہاجرہ علیہا السلام نے پانی کو جمع رکھنے اور بہہ جانے سے محفوظ کرنے کے لئے مٹی کے ڈھیر سے روک قائم کر دی تھی اس لئے اس کو زمزم کہا جاتا ہے[3]

ماءِ زمزم اور اس کی فضیلت | زمزم کی فضیلت متعدد روایات سے ثابت ہے، معجم طبرانی کبیر میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: "خیر ماء علی وجہ الارض ماء زمزم، فیہ طعام الطعم وشفاء السقم[4] الخ" نیز سنن ابن ماجہ[5] میں حضرت جابر بن عبداللہ کی روایت ہے فرماتے ہیں: "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ماء زمزم لما شرب لہ[6]"

---

[1] شرح باب از مرتب ۱۲ م

[2] قال الشیخ محمد فؤاد عبدالباقی: "لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستۃ سوی الترمذی۔ سنن ترمذی (ج ۳ ص۲۹۵) رقم ۹۶۳۔ البتہ مستدرک حاکم (ج ۱ ص۴۸۵، حمل ماء زمزم) اور سنن کبریٰ بیہقی (ج ۵ ص۲۰۲، باب الرخصۃ فی الخروج بماء زمزم) میں یہ روایت آئی ہے ۱۲ مرتب

[3] زمزم کی وجہ تسمیہ سے متعلق اقوال کی تفصیل کے لئے دیکھئے معجم البلدان للحموی (ج ۳ ص۱۴۷-۱۴۸)

[4] علامہ ہیثمیؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں: "رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ ثقات" مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۸۶) باب فی زمزم ۱۲ م

[5] (ص۲۲۰) باب الشرب من زمزم ۱۲ م

[6] شیخ محمد فؤاد عبدالباقی "سنن ابن ماجہ" پر اپنی تعلیقات میں نقل کرتے ہیں: (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

زمزم پینے کے آداب زمزم پینے کے آداب میں سے یہ ہے کہ بیت اللہ کی طرف منہ کرکے دائیں ہاتھ سے تین سانس میں پیئے اور ہر دفعہ کے شروع میں بسم اللہ کہے اور سانس لینے پر الحمد للہ کہے اور زمزم خوب پیٹ بھر کر پیئے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: «إذا شربت منها فاستقبل القبلة واذكر اسم الله وتنفّس ثلاثًا وتضلّع منها فإذا فرغت منها فاحمد الله فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: آية بيننا وبين المنافقين أنهم لا يتضلّعون من زمزم[۲]»

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

ﺪ قال السيوطي في حاشية الكتاب: هٰذا الحديث مشهور على الألسنة كثيرا واختلف الحفاظ فيه، فمنهم من صححه ومنهم من حسّنه ومنهم من ضعّفه، والمعتمد الأول۔

وفي الزوائد: هٰذا إسناده ضعيف لضعف عبد الله بن المؤمل وقد أخرجه الحاكم في المستدرك من طريق ابن عباس، وقال: هٰذا حديث صحيح الإسناد۔

قال السندي: قلت: وقد ذكر العلماء أنهم جرّبوه فوجدوه كذلك، دیکھئے (ج ۲ ص۲۲۰، رقم ۳۰۶۲) باب الشرب من زمزم۔

چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ نے نقل کیا ہے کہ عبداللہؒ بن مبارکؒ نے قیامت کے دن کی پیاس سے بچنے کی نیت سے ماء زمزم پیا تھا اور امام شافعیؒ نے اس لئے پیا تھا کہ تیر اندازی میں ان کا نشانہ صحیح ہوجائے فکان يصيب في كل عشرة تسعة، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: «ولا يحصى كم شربه من الأئمة لأمور نالوها» اور خود اپنے بارے میں فرماتے ہیں: «وأنا شربته في بداية طلب الحديث، أن يرزقني الله حالة الذهبي في حفظ الحديث، ثم حججت بعد مدة تقرب من عشرين سنة وأنا أجد في نفسي المزيد على تلك الرتبة فسألت رتبة أعلى منها، وأرجو الله أن أنال ذلك منه»۔

خود شیخ ابن ہمامؒ اپنے بارے میں لکھتے ہیں: «والعبد الضعيف يرجو الله سبحانه شربه للاستقامة والوفاة على حقيقة الإسلام معها» تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص۱۶۹) قبیل فصل فإن لم يدخل المحرم مكة وتوجه إلى عرفات۔ ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ہٰذا)

[۱] سیراب ہونا ۱۲ م

[۲] دیکھئے مستدرک حاکم (ج ۱ ص۴۷۲) الشرب من زمزم وآدابه ۔ سنن بیہقی (ج ۵ ص۱۴۷) باب سقاية الحاج والشرب منها ومن ماء زمزم ۱۲ م

جہاں تک کھڑے ہوکر زمزم پینے کا تعلق ہے سو شربِ قائماً کی ممانعت سے متعلق مطلق روایات[1] کا تقاضا تو یہ ہے کہ قیاساً شربِ زمزم بھی ممنوع یا مکروہ ہو چنانچہ اس کی کراہت یا عدمِ کراہت محلِ کلام ہے لیکن راجح یہ ہے کہ شربِ زمزم قائماً بلا کراہت جائز ہے مگر مستحب نہیں[2] اور بخاری[3] میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت " شرب النبی صلی اللہ علیہ وسلم قائماً من زمزم " بیانِ جواز[4] یا ہجوم وغیرہ کے عذر پر محمول ہے[5]۔

زمزم پینے کے بعد یہ دعا پڑھے " اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْئَلُكَ عِلْمًا نَافِعًا وَّرِزْقًا وَّاسِعًا وَّشِفَاءً مِّنْ كُلِّ دَاءٍ[6] "

ایک اہم مسئلہ | زمزم کے پانی سے وضو یا غسل کرنا بہتر نہیں البتہ اگر پاک بدن والا برکت حاصل کرنے کی نیت سے غسل کرے یا وضو کرے تو جائز ہے، محققین نے لکھا ہے کہ بے وضو کو اس سے وضو کرنا بلا کراہت جائز ہے البتہ جنبی کو اس سے غسل نہ کرنا چاہئے۔ نیز زمزم سے

---

[1] ان روایات اور ان سے متعلق بحث کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۱۰ صـ۸۲) باب الشرب قائماً، کتاب الأشربة ۱۲م

[2] چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں، " والحاصل أن انتفاء الکراهة فی الشرب قائماً فی هذین الموضعین محل کلام فضلاً من استحباب القیام فیهما ولعل الأوجه عدم الکراهة إن لم نقل بالاستحباب کما فی ردّ المحتار (ج ۱ صـ۹۹، مطلب فی مباحث الشرب قائماً، کتاب الطهارة) ۱۲ مرتب

[3] (ج ۲ صـ۸۴۰) کتاب الأشربة، باب الشرب قائماً ۱۲م

[4] فإنه کان یفعل الشیٔ للبیان مرة أو مرّات ویواظب علی الأفضل کما فی فتح الباری (ج ۱۰ صـ۸۳) ۱۲م

[5] کما فی خصائلِ نبوی (صـ۱۵۶) ۔ شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب رحمہ اللہ نے یہاں شربِ زمزم قائماً کو افضل قرار دیا ہے فرماتے ہیں : حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کھڑے ہوکر پانی پینے کی ممانعت بھی آئی ہے اس بناء پر بعض علماء نے زمزم پینے کو بھی اس ممانعت میں داخل فرما کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس نوش فرمانے کو (جس کا ذکر حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں آیا ہے) ازدحام کے عذر یا بیانِ جواز پر محمل بیان فرمایا ہے، لیکن علماء کا مشہور قول یہ ہے کہ زمزم اس نہی میں داخل نہیں اس کا کھڑے ہوکر پینا افضل ہے۔ خصائلِ نبوی شرح شمائلِ ترمذی (صـ۱۵۵، ۱۵۶) باب ماجاء فی صفة شرب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

مرتب عفی عنہ

[6] مستدرک حاکم (ج ۱ صـ۴۷۳) ماء زمزم لما شرب له ۱۲م

استنجا کرنا یا بدن یا کپڑے سے نجاستِ حقیقیہ دور کرنا حرام و مکروہ[1] ہے۔ واللہ أعلم وعلمہ أتم و أحکم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

هٰذا آخر ما أردنا إيراده من شرح أبواب الحج فلله الحمد وله المنة، وذلك بيوم الخميس ٢٤ من شعبان المعظم سنة ١٤٠٧ھ الموافق ٢٥ من أبريل سنة ١٩٨٧م، بعد ما طرأت عوارض وفترات طويلة أثناء شرح هٰذه الأبواب، والله الموفق لإكمال شرح بقية الكتاب، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وعلى رسوله أفضل الصلوات والتسليمات وعلى آله وأصحابه الطيبين وأزواجه الطاهرات.

---

[1] زبدۃ المناسک (ص۱۳۸) بحوالہ غنیۃ المناسک، نیز دیکھئے ردالمحتار (ج۲ ص۲۴۸) مطلب فی کراھۃ الاستنجاء بماء زمزم۔ کتاب الحج ۱۲ مرتب عفی عنہ

أبواب الجنائز[1]

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

باب ما جاء في النهي عن التمنّي للموت

عن[2] حارثة بن مضرب قال: دخلت على خباب وقد اكتوى[3] في بطنه

علاج بالکی کی شرعی حیثیت | حدیثِ باب میں "قد اکتوی" کے الفاظ علاج بالکی کے جواز پر دال ہیں حالانکہ متعدد[4] روایات میں اس سے روکا گیا ہے۔

حضرت گنگوہی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ نہی عن الکی کی روایات منسوخ ہیں اور یہ نہی شروع اسلام میں تھی جبکہ لوگ یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ شفاء صرف داغنے میں ہے یا اس کو سببِ شفا کے بجائے

---

[1] "جنائز" "جنازۃ" کی جمع ہے جو "جَنَزَ یَجْنِزُ" سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں چھپانا۔ لفظ "جنازہ" جیم کے کسرہ اور فتحہ کے ساتھ "میت" کو کہتے ہیں والکسر أفصح، ایک قول یہ ہے کہ جنازہ فتحہ کے ساتھ میت کو کہتے ہیں، کسرہ کے ساتھ اس تخت کو جس پر میت ہو، اور ایک قول اس کے برعکس ہے یعنی فتحہ کے ساتھ وہ تخت جس پر میت موجود ہو اور کسرہ کے ساتھ میت۔ جیم پر فتحہ اور کسرہ صرف مفرد میں ہے، جمع کے صیغہ میں جیم کا فتحہ متعین ہے۔ دیکھئے المجموع (ج ۵ ص۱۱۴)۔ الکوکب الدری (ج ۲ ص۱۶۱)۔ لسان العرب (ج ۵ ص۳۲۳) ۱۲ مرتب

[2] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۲ ص۸۴۷) کتاب المرضی، باب نهی تمنی المریض الموت۔ ومسلم فی صحیحه (ج ۲ ص۳۴۳) کتاب الذکر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب کراهة تمنی الموت لضر نزل به ۱۲ مرتب

[3] اکتوی اکتواءً: داغنا ۱۲ م

[4] مثلاً:

صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: الشفاء فی ثلاثة: شربة عسل، وشرطة محجم، وکیة نار، وأنهی أمتی عن الکی" امام بخاریؒ نے یہ روایت دو طریقوں سے نقل کی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص۸۴۸) کتاب الطب، باب الشفاء فی ثلاث۔

"عن عمران بن حصین قال: نهی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الکی، فاکتوینا، فما أفلحن ولا أنجحن (باسقاط الف المتکلم فی الموضعین) سنن ابی داؤد (ج ۲ ص۵۴۲) کتاب الطب، باب فی الکی۔ نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص۲۴۹) باب الکی۔ نیز دیکھئے سنن ترمذی (ج ۲ ص۲۴) أبواب الطب، باب ما جاء فی کراهية الکی ۱۲ مرتب

منفعت رسانی مانتے تھے پھر جب لوگوں کے قلوب واذہان میں عقائدِ اسلام راسخ ہوگئے تو اس کی اجازت دیدی گئی۔

بعض نے یہ کہا ہے کہ احادیثِ نہی "کی لبسوء الاعتقاد" پر محمول ہیں۔ ورنہ صحتِ عقیدہ کے ساتھ علاج بالکی میں نہ پہلے کوئی حرج تھا، نہ اب ہے۔

بعض نے کہا کہ احادیثِ نہی تحریم پر نہیں بلکہ ارشاد پر محمول ہیں[1] جبکہ احادیثِ اباحت رخصت پر[2][3]

احقر کے والدِ ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ شریعت کی نظر میں علاج بالکی پسندیدہ نہیں اس لئے کہ یہ تعمق فی العلاج ہے اور توکل کے مناسب یہ ہے کہ

---

[1] اس کی تائید صحیح بخاری میں حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت سے ہوتی ہے: "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: إن کان فی شیئ من أدعیتکم شفاء ففی شرطة محجم أو لذعة بنار، وما أحبّ أن أکتوی" (ج ۲ ص۸۵۰) کتاب الطب، باب من اکتوی أو کوی غیرہ وفضل من لم یکتو۔ ۱۲ مرتب

[2] مثلاً چند احادیثِ اباحت یہ ہیں:

(۱) حارثہ بن مضرب کی حدیثِ باب۔

(۲) سنن ابی داوٗد میں حضرت جابرؓ کی روایت، "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کوی سعد بن معاذ من رمیته" (ج ۲ ص۵۴۲) کتاب الطب: باب فی الکیّ۔

(۳) سنن ترمذی میں حضرت انسؓ کی روایت: "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کوی سعد بن زرارة من الشوکة (داء حمرة تعلو الجسد)" (ج ۲ ص۳۴)۔ أبواب الطب، باب ماجاء فی الرخصة فی ذلک۔

اور سنن ابن ماجہ کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کوی سعد بن معاذ فی أکحله" (ص۲۴۹) باب من اکتوی۔

(۴) "عن جابر قال، مرض أبی بن کعب مرضاً، فأرسل إلیه النبی صلی اللہ علیہ وسلم طبیباً فکواہ علی أکحله" سنن ابن ماجہ (ص۲۴۹) باب من اکتوی ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[3] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص۱۶۴)۔

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ احادیثِ نہی اس صورت پر محمول ہیں جبکہ کی ضروری نہ ہو۔ قاله أبو الطیب۔ دیکھئے کوکب (ج ۲ ص۱۶۳) ۱۲ م

علاج تو اختیار کیا جائے لیکن اس میں تعمق نہ ہو بلکہ طلب میں اجمال سے کام لیتے ہوئے اللہ پر بھروسہ ہونا چاہئے جبکہ اہل عرب "کی" پر حد سے زیادہ اعتماد کرتے تھے اور کہتے تھے "آخر الدواء الکی" اس لئے شریعت میں علاج بالکی سے احتراز کو پسندیدہ قرار دیا گیا[1] اس کے علاوہ کی میں مریض کیلئے الم شدید یقینی ہے اور شفا موہوم ہے، علاج بالکی کے شریعت کی نگاہ میں پسندیدہ نہ ہونے کی یہی وجہ ہے، جہاں تک علاج بالکی کے نفس جواز کا تعلق ہے اُس میں شبہ نہیں، اگرچہ اولیٰ نہیں چنانچہ جن روایات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرامؓ کا کی سے علاج کرنے یا کروانے کا ذکر ہے وہ سب جواز ہی پر محمول ہیں۔ ممکن ہے کہ دوسرے علاجوں سے فائدہ نہ ہونے کی وجہ سے وہاں بدرجہ مجبوری کی کو اختیار کیا گیا ہو۔ بہرحال علاج بالکی سے حتی الامکان احتراز بہتر ہے۔

ہمارے زمانہ میں آپریشن علاج بالکی ہی کی حیثیت رکھتا ہے لہذا اس کو بھی بغیر ضرورت شدیدہ کے اختیار نہ کرنا چاہئے

"لولا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهانا۔ أو نهى ۔ أن نتمنى الموت لتمنيتُ"[2] اس سے معلوم ہوا کہ موت کی تمنا کرنا جائز نہیں، کتب حدیث میں اس مضمون کی اور بھی روایات آئی ہیں، مثلاً: بخاری شریف میں حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع روایت "ولا يتمنى أحدكم الموت إما محسناً فلعله أن يزداد خيراً و إما مسيئاً فلعله أن يستعتب"[3] اور مسلم کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: "لا يتمنين أحدكم الموت ولا يدع به من قبل أن يأتيه، إنه إذا مات أحدكم انقطع عمله، و انه لا يزيد المؤمن عمره إلا خيراً"[4]۔

---

[1] حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی بات کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم امت محمدیہ کے ان ستر ہزار آدمیوں کے اوصاف ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں جو بغیر حساب کے جنت میں داخل کئے جائیں گے: "هم الذين لا يسترقون ولا يتطيرون، ولا يكتوون وعلى ربهم يتوكلون"، دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ ص۸۵۰) باب من اكتوى أو كوى غيره وفضل من لم يكتو، کتاب الطب ۱۲ مرتب

[2] نفی بمعنی النہی ۱۲ م

[3] دیکھئے (ج ۲ ص۸۴۷) کتاب المرضیٰ، باب نهي تمني المريض الموت ۱۲ م

[4] دیکھئے (ج ۲ ص۳۴۲)، کتاب الذکر والدعاء والتوبۃ والاستغفار، باب كراهة تمني الموت لضر نزل به ۱۲ م

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ کی ایک روایت سے تو تمنی موت کا پسندیدہ ہونا معلوم ہوتا ہے وہ نقل کرتے ہیں: "أن نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: من أحب لقاء اللہ أحب اللہ لقاءہ، ومن کرہ لقاء اللہ کرہ اللہ لقاءہ"[1]

اس کا جواب یہ ہے کہ تمنّی اگر دنیوی ضرر کی وجہ سے ہو تو وہ جائز نہیں اگر اخروی ضرر کی وجہ سے ہو مثلاً اس کو اپنے ایمان کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو تو تمنّیِ موت میں کوئی حرج نہیں۔

اس کی دلیل حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا یتمنّین أحدکم الموت لضرّ نزل بہ"[2] معلوم ہوا کہ نہی عن تمنی الموت اپنے اطلاق پر نہیں بلکہ وہ ضررِ دنیوی کے ساتھ مخصوص ہے، اگر دین کی حفاظت کے خیال سے موت کی تمنا کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں بلکہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ وہ مندوب ہے۔[3]

باب[4] ما جاء فی الحثّ علی الوصیّۃ[5]

عن[6] ابن عمر أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: ما حقّ امرئ مسلم یبیت لیلتین ولہ شیٔ یوصی فیہ إلّا ووصیتہ مکتوبۃ عندہ" حدیث کا مطلب جمہور کے

---

[1] صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۴۳) کتاب الذکر والدعاء والتوبۃ والاستغفار، باب من احب لقاء اللہ أحب اللہ لقاءہ ۱۲ م

[2] صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۴۲) باب کراھۃ تمنّی الموت لضرّ نزل بہ۔

اس روایت میں آگے یہ الفاظ ہیں: "فإن کان لا بدّ متمنّیاً فلیقل: اللّٰھم أحینی ما کانت الحیاۃ خیرا لی وتوفنی إذا کانت الوفاۃ خیرا لی" ۱۲ م

[3] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے مرقاۃ المفاتیح (ج ۴ ص ۲۵) باب تمنّی الموت، الفصل الأوّل ۱۲ م

[4] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

[5] "وصیت" وصّی: الشیٔ بہ یصی وصیاً: متصل ہونا، وصی الشیٔ بآخر: ملانا۔ وصیت کی جمع "وصایا" آتی ہے اور اصطلاح میں "تملیك مضاف إلی ما بعد الموت" کما فی "قواعد الفقہ" (ص ۵۴۴) علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: "وسمّیت وصیۃ لأنہ وصل ما کان فی حیاتہ بما بعدہ" شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۸) کتاب الوصیۃ ۱۲ مرتب

[6] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۸۲) فاتحۃ کتاب الوصایا۔ ومسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۳۸، ۳۹) أول کتاب الوصیۃ ۱۲ م

نزدیک یہ ہے کہ جس شخص کے پاس کوئی ودیعت ہو یا اس کے ذمّہ کوئی دَین ہو یا حقِ واجب ہو خواہ حق اللہ ہو یا حق العبد، حقِ وارث ہو یا حقِ غیر اس کے لئے واجب ہے کہ وہ اس کے بارے میں وصیت کرے[1]، اگر کسی قسم کا کوئی حق اس کے ذمہ نہ ہو تو وصیت واجب نہیں۔

پھر داؤد ظاہریؒ کے نزدیک وہ اقربار جو اس کی میراث کے حقدار نہیں ان کے لئے بہر صورت وصیت واجب ہے، مسروقؒ، طاؤسؒ، ایاسؒ، قتادہؒ اور ابن جریرؒ کا بھی یہی قول ہے، ان حضرات کا استدلال باری تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے "کُتِبَ عَلَیْکُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَکُمُ الْمَوْتُ اِنْ تَرَکَ خَیْرَا اِنِ الْوَصِیَّۃُ لِلْوَالِدَیْنِ وَالْاَقْرَبِیْنَ بِالْمَعْرُوْفِ[2]" نیز حدیثِ باب سے بھی ان کا استدلال ہے۔

جمہور کے نزدیک اقربار کے لئے بغیر حقِ واجب کے وصیت واجب نہیں۔ ائمہ اربعہؒ، سفیانِ ثوریؒ، شعبیؒ اور ابراہیم نخعیؒ کا یہی مسلک ہے۔

جہاں تک آیت کا تعلق ہے وہ جمہور کے نزدیک منسوخ ہے، اس لئے کہ میراث کا حکم نازل ہونے سے قبل وصیت واجب تھی، جب میراث کا حکم آگیا تو وصیت کی ضرورت باقی نہ رہی، آیت کے منسوخ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس میں "وصیت للوالدین" کا بھی ذکر ہے اور والدین کے لئے اب وصیت بالاجماع جائز نہیں اس لئے کہ وہ ورثہ میں داخل ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لاوصیة لوارث[3]" معلوم ہوا کہ "کُتِبَ عَلَیْکُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَکُمُ الْمَوْتُ" والی آیت، آیتِ میراث[4] سے منسوخ ہے۔

---

[1] وصیت نامہ کیسے لکھا جائے؟ اور کیسے مرتب کیا جائے؟ اس کا تفصیلی اور تسلی بخش طریقہ مرشدی وشیخی حضرت مولانا ڈاکٹر عبدالحی صاحب قدس سرّہ نے اپنی مفید کتاب "احکامِ میّت" (ص۱۷۸ تا ۱۸۰) باب ہفتم میں لکھ دیا ہے، فلیجع فانہ مہم۔ ۱۲ مرتب

[2] سورۃ البقرۃ آیت نمبر ۱۸۰ پ ۲ - ۱۲ م

[3] دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص۱۳۱) کتاب الوصایا، باب إبطال الوصیة للوارث۔ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص۳۹) کتاب الوصایا، باب ماجاء فی الوصیۃ للوارث۔ سنن ترمذی (ج ۲ ص۳۲) أبواب الوصایا، باب ماجاء لاوصیة لوارث۔ سنن ابن ماجہ (ص۱۹۴) أبواب الوصایا، باب لاوصیة لوارث ۱۲ م

[4] یعنی "یُوْصِیْکُمُ اللّٰہُ فِیْ اَوْلَادِکُمْ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَیَیْنِ" الآیۃ، سورۃ نساء آیت ۱۱ پ ۴ - ۱۲ م

اور حدیثِ باب کا جواب یہ ہے کہ یہی روایت مسلم شریف میں بھی آئی ہے جس میں روایت کے الفاظ یہ ہیں: «ما حق امرئٍ مسلم له شئ یرید أن یوصی فیه یبیت لیلتین إلا ووصیته مکتوبة عنده[1]» اس میں «له شئ یرید أن یوصی فیه» کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حکم اُس شخص کے ساتھ خاص ہے جو وصیت کرنا چاہتا ہو، اگر وصیت کا حکم واجب ہوتا تو اس کو ارادہ کے ساتھ مقید نہ کیا جاتا۔

واضح رہے کہ جمہور کے نزدیک غیر وارث کے لئے اگرچہ وصیت واجب نہیں لیکن مستحب بہرحال ہے[2]۔ واللّٰہ أعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب[3] ما جاء فی الوصیة بالثلث والربع

عن[4] سعد بن مالك ...... أوص بالعشر، فما زلت أناقصه حتی قال: أوص بالثلث، والثلث کثیر «ہر آدمی کو اپنے مال کے ایک تہائی میں وصیت کرنے کا اختیار[5] ہے، البتہ

---

[1] دیکھئے (ج ۲ ص۳۸ و ۳۹) کتاب الوصیة ۱۲ م

[2] باب سے متعلق مذکورہ تفصیل کیلئے دیکھئے تکملۂ فتح الملہم لأستاذنا المحترم صاحب الأمالی دام اقبالہم (ج ۲ ص۹۴ و ۹۵) کتاب الوصیة ۱۲ م

[3] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

[4] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص۱۷۳) کتاب الجنائز، باب رثاء النبی صلی اللّٰه علیه وسلم سعد بن ابی خولة - و (ج ۱ ص۳۸۲ و ص۳۸۳) کتاب الوصایا، باب أن یترك ورثته أغنیاء خیر من أن یتکففوا الناس وباب الوصیة بالثلث - ومسلم فی صحیحه (ج ۲ ص۳۹ و ۴۰) کتاب الوصیة - والنسائی فی سننه (ج ۲ ص۱۲۹ و ص۱۳۰) کتاب الوصایا، باب الوصیة بالثلث - وأبوداؤد فی سننه (ج ۲ ص۳۹۵) کتاب الوصایا، باب ما جاء فیما لا یجوز للموصی فی ماله - وابن ماجة فی سننه (ص۱۹۴) أبواب الوصایا، باب الوصیة بالثلث ۱۲ مرتب

[5] واضح رہے کہ تہائی مال سے مراد یہ ہے کہ تجہیز و تکفین اور قرض کی ادائیگی کے بعد جو ترکہ بچے اس کے ایک تہائی میں وصیت نافذ ہوگی نہ کہ کل مال کے ایک تہائی میں۔ دیکھئے المبسوط للسرخسی (ج ۲۷ ص۱۴۳) کتاب الوصایا۔
پھر اگر کسی نے ورثہ کی موجودگی میں ثلث سے زیادہ کی وصیت کی تو وہ نافذ نہ ہوگی، اِلّا یہ کہ وہ ورثہ اجازت دیں، بشرطیکہ ان میں کوئی بچہ یا مجنون نہ ہو۔ تکملۂ فتح الملہم (ج ۲ ص۱۰۰) باب الوصیة بالثلث ۱۲ مرتب

حنفیہ کے نزدیک بہتر یہ ہے کہ وصیت ایک تہائی سے بھی کم مال کی ہو[1] خواہ اس کے ورثہ اغنیاء ہوں یا فقراء[2]۔ جبکہ شافعیہ کے نزدیک اگر اس کے ورثہ فقراء ہوں تب تو وصیت کا ایک تہائی سے کم ہونا بہتر ہے اور اگر اس کے ورثہ اغنیاء ہوں تو ایک تہائی کی وصیت بہتر ہے[3]۔

واضح رہے کہ تہائی مال کی وصیت کے بارے میں مذکورہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ موصی کے ورثہ موجود ہوں، اگر موصی کا کوئی وارث ہی نہ ہو نہ ذوی الفروض میں سے، نہ عصبات میں سے، نہ ذوی الارحام میں سے، تو حنفیہ کے نزدیک تہائی مال سے زیادہ کی بھی وصیت درست ہے یہاں تک کہ کل مال کی وصیت بھی درست ہے[4]۔ مسروقؒ، شریحؒ، حسن بصریؒ اور امام احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے، امام مالکؒ

---

[1] ثلث سے کم کی تحدید مختلف حضرات سے مختلف منقول ہے:

حضرت ابوبکر صدیقؓ کے بارے میں قتادہؒ سے مروی ہے: "أن أبا بكر أوصى بالخمس وقال: أوصي بما رضي الله به لنفسه، ثم تلا: وَاعْلَمُوٓا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ"

قتادہؒ حضرت عمرؓ کے بارے میں بھی نقل کرتے ہیں: "وأوصى عمر بالربع"

حارث حضرت علیؓ کے بارے میں نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا "لأن أوصي بالخمس أحب إلي من أن أوصي بالربع، وأن أوصي بالربع أحب إلي من أن أوصي بالثلث، ومن أوصى بالثلث فلم يترك شيئاً"

مذکورہ تینوں آثار کے لئے دیکھئے مصنف عبدالرزاق (ج ۹ ص۶۶ و ۶۷، رقم ۱۶۳۶۳ اور ۱۶۳۶۱) کتاب الوصایا، کم یوصی الرجل من ماله۔

"عن إبراهيم قال: كان السدس أحب إليهم من الثلث"

بعض نے عشر کی تحدید کی ہے جیسا کہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انھوں نے ایک آدمی سے فرمایا: "أوص بالعشر"

ان دونوں آثار کے لئے دیکھئے سنن دارمی (ج ۲ ص۲۱۱، رقم ۳۲۰۵ و ۳۲۰۱) کتاب الوصایا، باب الوصية بأقل من الثلث۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ جس شخص کے پاس مال کم ہو اور اس کے ورثہ بھی موجود ہوں تو اس کو چاہئے کہ وصیت نہ کرے کما فی العمدة (ج ۱۴ ص۳۶) کتاب الوصایا، باب الوصية بالثلث۔ والله أعلم ۱۲ مرتب عفا الله عنہ

[2] کما فی الدر المختار ورد المحتار۔ (ج ۶ ص۶۵۱ و ۶۵۲، طبع ایچ ایم سعید کمپنی) کتاب الوصایا ۱۲ م

[3] کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص۳۹) کتاب الوصية ۱۲ م

[4] کما فی الدر المختار ورد المحتار (ج ۶ ص۶۵۰) کتاب الوصایا ۱۲ م

اور امام اسحٰقؒ کا بھی ایک ایک قول اسی کے مطابق ہے[1]۔

حدیثِ باب میں "والثلث کثیر" کے تین مطلب ہو سکتے ہیں :

(۱) ثلث وصیت کا وہ انتہائی درجہ ہے جو جائز ہے لیکن بہتر یہ ہے کہ اس سے کم کیا جائے

(۲) وصیت بالثلث یا تصدق بالثلث بھی اکمل ہے یعنی "کثیرٌ اجرہ"

(۳) ثلث بھی کثیر ہے قلیل نہیں ہے۔

ان تینوں مطالب میں سے حنفیہ نے پہلے کو اور شافعیہ نے تیسرے مطلب کو ترجیح دی ہے[2]۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے حنفیہ کے مطلب کی تائید ہوتی ہے، وہ فرماتے ہیں :

"لو أنّ الناس غضّوا من الثلث إلى الربع فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : الثلث ، والثلث كثير[3]" یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک وصیت میں ثلث سے کمی کرنا مستحب ہے کما بیّنّا آنفاً۔ واللہ أعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ماجاء فی تلقین المریض عند الموت والدعاء له

عن[4] أبي سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لقّنوا موتاكم لا إله إلا الله"

یہاں دو مسئلے ہیں :

ایک مسئلہ تلقین قبیل الموت کا، دوسرا تلقین عند القبر کا۔

تلقین قبیل الموت جب کسی پر موت کے اثرات ظاہر ہونے لگیں تو اس کو کلمۂ شہادت کی

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص۹۱) کتاب الجنائز، باب رثاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم سعد بن خولۃ ۱۲ م

[2] دیکھئے تکملۂ فتح الملہم (ج ۲ ص۱۷) باب الوصیۃ بالثلث ۱۲ م

[3] صحیح مسلم (ج ۲ ص۴۱) کتاب الوصیۃ ۱۲ م

[4] الحدیث أخرجہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص۳۰۰) کتاب الجنائز ۔ والنسائی فی سننہ (ج ۱ ص۲۵۸ و ۲۵۹) کتاب الجنائز ، باب تلقین المیت ۔ وأبو داود فی سننہ (ج ۲ ص۴۴۲) کتاب الجنائز ، باب فی التلقین ۔ وابن ماجہ فی سننہ (ص۱۰۴) أبواب ما جاء فی الجنائز ، باب ما جاء فی تلقین المیت لا إلہ إلا اللہ ۔ ۱۲ مرتب

تلقین کرنا مستحب ہے[1]، حدیثِ باب کا یہی مطلب ہے، اس لئے کہ "لقنوا موتاکم" "لقنوا من قرب موته" کے معنی میں ہے کما فی الهداية مع شرحه فتح القدير (ج ۲ ص ۶۹، باب الجنائز) جس کی صورت یہ ہوگی کہ اس کے پاس موجود لوگ بلند آواز سے کلمۂ شہادت پڑھیں، اس کو پڑھنے کا حکم نہ دیا جائے، اس لئے کہ وہ بڑے کٹھن لمحات ہوتے ہیں حکم دینے کی صورت میں نہ جانے اس کے منہ سے کیا نکل جائے[2]۔ پھر جب وہ ایک دفعہ کلمہ پڑھ لے تو یہ کوشش نہ کی جائے کہ وہ برابر کلمہ پڑھتا رہے، اس لئے کہ مقصود تو محض یہ ہے کہ اسے "من كان آخر كلامه: لا إله إلا الله، دخل الجنة"[3] کی فضیلت حاصل ہو جائے جب اس نے کلمہ پڑھ لیا تو اُسے یہ فضیلت حاصل ہوگئی اس لئے اعادہ کی ضرورت نہیں[4]۔ البتہ اگر وہ کلمہ پڑھنے کے بعد کوئی دنیوی بات چیت کرلے تو دوبارہ تلقین مستحب ہے۔

تلقین عند القبر حنفیہ کے نزدیک ظاہر الروایۃ کے مطابق تلقین عند القبر نہیں کی جائے گی[5]۔

---

[1] وقيل وجوبًا، في القنية: وكذا في النهاية عن شرح الطحاوي: الواجب على إخوانه وأصدقائه أن يلقنوه اهـ قال في النهر: لكنه تجوز لما في الدراية من أنه مستحب بالإجماع اهـ. فتنبه. أنظر الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص ۵۷۰) باب صلاة الجنائز، مطلب في تلقين المحتضر الشهادة ۱۲ مرتب

[2] الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص ۵۷۰ و ۵۷۱) ۱۲ م

[3] رواه معاذ بن جبل عن النبي صلى الله عليه وسلم، كما في سنن أبي داود (ج ۲ ص ۴۴۴) كتاب الجنائز، باب في التلقين۔

ابن ابی حاتمؒ نے ابو زرعہؒ کے بارے میں نقل کیا ہے کہ جب ان کی وفات کا وقت قریب آیا تو لوگوں نے انہیں تلقین کرنے کا ارادہ کیا اور حضرت معاذ کی حدیثِ مذکور کا ذکر کرنے لگے تو اس پر ابو زرعہؒ نے ان کو حضرت معاذؓ کی مذکورہ روایت اپنی سند سے بیان کی اور حدیث بیان کرتے کرتے "لا إله إلا الله" پر پہنچے تو اس کو پڑھ کر فارغ ہی ہوئے تھے کہ ان کی روح نکل گئی۔ كما في فتح الملهم (ج ۲ ص ۴۶۶) أوائل كتاب الجنائز، ۱۲ مرتب

[4] جیسا کہ اسی باب میں حضرت عبداللہ بن المبارکؒ کے بارے میں مروی ہے "أنه لما حضرته الوفاة جعل رجل يلقنه لا إله إلا الله، وأكثر عليه، فقال له عبد الله: إذا قلت مرة فأنا على ذلك ما لم أتكلم بكلام" ۱۲ م

[5] كما في الدر المختار ورد المحتار (ج ۱ ص ۵۷۱) باب صلاة الجنائز، مطلب في التلقين بعد الموت۔ اس مقام پر در مختار میں ہے کہ اگر کسی نے تلقین عند القبر کی تو اس کو روکا نہیں جائیگا، شامی میں شرح منیہ کے حوالہ سے تلقین بعد الدفن سے نہ روکنے کی یہ وجہ بیان کی گئی ہے "لأنه لا ضرر فيه، بل فيه نفع، فإن الميت يستأنس بالذكر على ما ورد في الآثار" ۱۲ مرتب

امام احمدؒ کا مسلک بھی یہی معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ وہ فرماتے ہیں "ما رأيت أحداً فعل هذا إلا أهل الشام[۱]" گویا ان حضرات کے نزدیک حدیثِ باب "لقنوا موتاكم" معنیٰ مجازی پر محمول ہے اور اس سے صرف تلقین المحتضر مراد ہے نہ کہ تلقین عند القبر، شرح منیہ میں اس روایت کو مجازی معنیٰ پر محمول کرنے کو مسلکِ جمہور قرار دیا گیا ہے[۲]۔

صاحبِ کفایہ نے عدمِ تلقین عند القبر کی یہ دلیل بیان کی ہے "لا فائدة في التلقين بعد الموت لأنه إن مات مؤمناً فلا حاجة إليه وإن مات كافراً فلا يفيد التلقين[۳]"

لیکن شیخ زاہد صفارؒ نے "لقنوا موتاكم" کو اپنے معنیٰ حقیقی پر محمول کرتے ہوئے تلقین عند القبر کو اہلِ سنت کا مسلک قرار دیا ہے اور عدمِ تلقین کو معتزلہ کا مسلک کہا ہے اس لئے کہ تلقین کی صورت میں یہ ماننا پڑیگا کہ قبر میں اللہ تعالیٰ مُردے کی روح کو لوٹا دیتے ہیں جبکہ معتزلہ اس اعادۂ روح کے قائل نہیں[۴]۔ نیز صاحبِ جوہرہ نے بھی تلقین عند القبر کو اہلِ سنت کے نزدیک مشروع قرار دیا ہے[۵]۔

شیخ ابن ہمامؒ نے بھی "لقنوا موتاكم" کے معنیٰ حقیقی کو راجح قرار دیتے ہوئے تلقین عند القبر کو درست قرار دیا ہے[۶]۔

اکثر شافعیہ نے بھی تلقین عند القبر کو مستحب قرار دیا ہے، ابن الصلاحؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، شارحِ مسلم أبیؒ کہتے ہیں "ولا يبعد حمل حديث الباب على التلقين بعد الدفن[۷]"

قائلینِ تلقین عند القبر کا ایک استدلال حضرت ابو امامہؓ کی روایت سے ہے، سعید بن عبداللہ ازدیؒ فرماتے ہیں: "شهدت أبا أمامة وهو في النزع، فقال: إذا أنا متُّ فاصنعوا بي كما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: إذا مات أحد من إخوانكم فسويتم التراب على قبره فليقم أحدكم على

---

۱ کما فی المغنی لابن قدامة (ج ۲ ص ۵۰۶) فصل: فأما التلقين بعد الدفن ۱۲ م

۲ کما فی ردّ المحتار (ج ۱ ص ۵۷۱) مطلب فی التلقين بعد الموت ۱۲ م

۳ کفایہ بہامش فتح القدیر (ج ۲ ص [illegible]) باب الجنائز ۱۲ م

۴ ردّ المحتار (ج ۱ ص ۵۷۱) مطلب فی التلقين بعد الموت ۱۲ م

۵ فتح الملہم (ج ۲ ص ۲۶۶) کتاب الجنائز ۱۲ م

۶ فتح القدیر (ج ۲ ص ۶۸، ۶۹) باب الجنائز ۱۲ م

۷ فتح الملہم (ج ۲ ص ۲۶۶) کتاب الجنائز ۱۲ م

رأس قبره ثم ليقل : يا فلان ابن فلانة، فإنه يسمعه ولا يجيب، ثم يقول : يا فلان بن فلانة، فإنه يستوي قاعداً، ثم يقول يا فلان ابن فلانة، فإنه يقول : أرشدنا رحمك الله، ولكن لا تشعرون، فليقل : اذكر ما خرجت عليه من الدنيا: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، وأنك رضيت بالله ربّاً، وبالإسلام ديناً وبمحمد نبيّاً، وبالقرآن إماماً . فإن منكراً ونكيراً يأخذ كل واحد منهما بيد صاحبه ويقول : انطلق بنا، ما نقعد عند من لقن حجته، فيكون الله حجيجه دونهما، قال رجل : يا رسول الله، فإن لم يعرف أمه قال : فينسبه إلى حواء، يا فلان ابن حواء »

لیکن علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد[1] میں اس روایت کو نقل کرکے فرماتے ہیں : « رواه الطبراني في الكبير، وفي إسناده جماعة لم أعرفهم » البتہ حافظ ابن حجرؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں :
« وإسناده صالح، وقد قواه الضياء في أحكامه، وأخرجه عبد العزيز في الشافي[2] »

علامہ نوویؒ فرماتے ہیں[3] کہ حضرت ابوامامہؓ کی روایت کی سند اگرچہ ضعیف ہے لیکن محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ فضائل اور ترغیب و ترہیب کے باب میں توسع سے کام لیا جاتا ہے بالخصوص جبکہ اس روایت کے شواہد بھی موجود ہیں مثلاً حدیث[4] تثبیت اور حضرت عمرو بن العاصؓ کی وصیت والی روایت[5] جو دونوں کی دونوں صحیح السند ہیں[6] ۔

---

[1] (ج ۳ ص ۴۵) کتاب الجنائز، باب تلقین المیّت بعد دفنه ۱۲ م

[2] دیکھئے التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۱۳۶، تحت رقم ۷۹۶) کتاب الجنائز ۱۲ م

[3] دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۲۷۴) قبیل باب التعزیة والبکاء علی المیّت ۱۲ م

[4] رواه أبو داود عن عثمان بن عفان قال : « كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا فرغ من دفن الميت وقف عليه فقال : استغفروا لأخيكم واسألوا له بالتثبيت فإنه الآن يسئل » (ج ۲ ص ۴۵۹) کتاب الجنائز باب الاستغفار عند القبر للميت في وقت الانصراف ۱۲ مرتب

[5] جس میں وہ فرماتے ہیں : « فإذا أنا متُّ فلا تصحبني نائحة ولا نار، فإذا دفنتموني فسنّوا علي التراب سنّاً، ثم أقيموا حول قبري قدر ما تنحر جزور ويقسم لحمها حتى أستأنس بكم وأنظر ماذا أراجع به رسل ربي » صحیح مسلم (ج ۱ ص ۷۶) کتاب الإیمان، باب کون الإسلام یہدم ما قبله، وکذا الحج والهجرة ۱۲ مرتب

[6] حافظ ابن حجرؒ نے زیر بحث روایت کے اور بھی شواہد ذکر کئے ہیں، دیکھئے التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۱۳۶) ۱۲ م

صاحبِ اعلاء السُّنن علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے حنفیہ اور جمہور کے مسلک کے مطابق "لقنوا موتاکم" کو معنیٰ مجازی پر محمول کیا ہے، یعنی اس کو "لقنوا من قرب موته" کے معنیٰ میں لیا ہے، اور اس معنی مجازی پر انہوں نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ صحیح ابن حبان میں یہ روایت "من کان آخر کلامه لا إله إلا الله عند الموت دخل الجنة"[1] کی زیادتی کے ساتھ آئی ہے جس سے معنی مجازی متعین ہو جاتے ہیں۔

جہاں تک تلقین بعد الدفن کا تعلق ہے اس کو علامہ عثمانیؒ نے فی نفسہ مستحب قرار دیا ہے اس لئے کہ حضرت ابوامامہؓ کی روایت میں جو "فلیقم أحدکم علی رأس قبره ثم لیقل .... " کے الفاظ آئے ہیں وہ علی الاقل استحباب پر محمول کئے جائیں گے لیکن آگے وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ تلقین بعد الدفن آج کل روافض کا شعار بن چکی ہے اور اہل سنت نے اُسے ترک کر دیا ہے اس لئے اب تلقین نہ کی جائے گی لأن فیه خوف التهمة، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اتقوا مواضع التهم"[2] یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن تائید کے لئے بہرحال پیش کیا جا سکتا ہے، پھر اگر کسی موقعہ پر تہمت کا اندیشہ نہ ہو تو تلقین بعد الدفن اب بھی مستحسن ہوگی[3]

یہ ساری بحث تلقین بعد الدفن سے متعلق تھی، جہاں تک دفن کے بعد قبر پر تھوڑی دیر ٹھہرنے، میت کے لئے دعائے مغفرت کرنے اور قرآن شریف پڑھ کر ثواب پہنچانے کا تعلق ہے سو یہ سب کام مستحب ہیں[4] اس کے علاوہ قبر کے سرہانے کھڑے ہو کر سورۂ بقرہ کی ابتدائی آیات "وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" تک اور پائنتی کی طرف سورۂ بقرہ کی آخری آیات "آمَنَ الرَّسُولُ" سے ختم سورت

---

[1] کنز العمال میں یہ روایت صحیح ابن حبان ہی کے حوالہ سے اس طرح نقل کی گئی ہے: "لقنوا موتاکم: لا إله إلا الله، فإنه من کان آخر کلامه لا إله إلا الله عند الموت دخل الجنة یومًا من الدهر، و إن أصابه قبل ذلك ما أصابه" (ج ۲۰ ص ۹۹، رقم ۴۲۸۷) ۱۲ مرتب

[2] رواه البخاري في تاريخه، كما في كنوز الحقائق للمناوي بهامش الجامع الصغير للسيوطي (ج ۱ ص ۸) ۱۲ م

[3] دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص ۱۲۱) باب ما یلقن المحتضر الخ ۱۲ م

[4] دیکھئے فتاویٰ عالمگیری (ج ۱ ص ۱۶۶) الباب الحادي والعشرون في الجنائز، الفصل السادس في القبر والدفن۔

فتاویٰ عالمگیری میں اسی مقام پر لکھا ہے "قراءة القرآن عند القبور عند محمد رحمه الله تعالى لا تكره، ومشايخنا رحمهم الله تعالى أخذوا بقوله، وهل ينتفع؟ والمختار أنه ينتفع" ۱۲ مرتب

تک پڑھنا مستحب ہے[1]۔ واللہ أعلم۔ (تم شرح الباب بزیادات کثیرۃ من مرتب)

باب ماجاء فی التشدید عند الموت

عن[2] عائشۃ قالت، ما أغبط أحداً بھون موت بعد الذی رأیت من شدۃ موت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم» بعض[3] روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مومن کی روح بہت آسانی سے نکل جاتی ہے، اس طرح ایک طرح کا تعارض ہو جاتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مومن مرض کی شدت میں تو مبتلا کیا جاتا ہے لیکن اس کی روح آسانی کے ساتھ نکل جاتی ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں بھی مرض کی شدت تھی نہ کہ موت کی شدت۔ واللہ أعلم۔

باب ماجاء أن المؤمن یموت بعرق الجبین[4]

عن عبد اللہ بن بریدۃ عن أبیہ[5] عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: المؤمن

---

[1] معارف الحدیث (ج ۳ ص۵۸۵) "دفن کا طریقہ اور اس کے آداب" بحوالہ بیہقی شعب الإیمان عن عمر رضی اللہ عنہ ۱۲

[2] الحدیث أخرجہ النسائی فی سننہ (ج ۱ ص۲۵۹) کتاب الجنائز، باب شدۃ الموت ۱۲ م

[3] مثلاً مسند احمد میں براء بن عازبؓ کی ایک مرفوع روایت میں ہے: "ثم یجئ ملك الموت علیہ السلام حتی یجلس عند رأسہ، فیقول: أیتھا النفس الطیبۃ، اخرجی إلی مغفرۃ من اللہ ورضوان، قال: فتخرج تسیل کما تسیل القطرۃ من فی السقاء فیأخذھا" اس روایت کے تحت شرح کرتے ہوئے علامہ ساعاتی فرماتے ہیں: "یرید خروج روحہ بسھولۃ کسھولۃ تقطیر الماء من فم القربۃ" دیکھئے الفتح الربانی لترتیب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشیبانی مع شرح بلوغ الأمانی (ج ۷، ص۷۴) باب ما یراہ المحتضر الخ رقم (۵۳)۔ ۱۲ مرتب

[4] احمد شاکر والے مصری نسخہ میں اس باب پر بھی ترجمہ قائم کیا گیا ہے، دیکھئے (ج ۳ ص۳۱۰) کتاب الجنائز، باب ۱۰۔ لیکن ہمارے پاس جو ہند و پاک کے نسخے ہیں ان میں اس باب پر کوئی ترجمہ قائم نہیں کیا گیا ۱۲ م

[5] الحدیث أخرجہ النسائی فی سننہ، (ج ۱ ص۲۵۹) کتاب الجنائز، باب علامۃ موت المؤمن — و ابن ماجہ (ص۱۰۵) أبواب الجنائز، باب ماجاء فی المؤمن یؤجر فی النزع ۱۲ م

یموت بعرق الجبین »، اس حدیث کے مطلب میں علماء کے کئی اقوال ہیں :

(۱) عرقِ جبین کنایہ ہے اس مشقت سے جو مؤمن طلبِ رزقِ حلال کے لئے اٹھاتا ہے اور روایت کا مطلب یہ ہے کہ مومن زندگی بھر رزقِ حلال کمانے کی کوشش کرتا رہتا ہے یہانتک کہ اس کی موت آجاتی ہے، نیز عبادت کے لئے اس کے جہدِ مستمر سے بھی کنایہ ہے۔

(۲) موت کے وقت اپنی سیّئات اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے اکرام دیکھ کر جو بندہ پر ندامت کی کیفیت طاری ہوتی ہے اس کی وجہ سے اُسے پسینہ آجاتا ہے۔

(۳) مومن بندہ کی سیّئات کو ختم کرنے یا اس کے درجات کو بلند کرنے کے لئے اس کے ساتھ قبضِ روح میں سختی کا معاملہ کیا جاتا ہے۔

(۴) عرقِ جبین مؤمنانہ موت کی علامت ہے اگرچہ اس کی وجہ عقل سے نہ سمجھی جا سکے[۱]

باب (بلا ترجمہ)

عن[۲] أنس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم دخل علی شاب وھو فی الموت، فقال: کیف تجدک؟ قال: واللہ یا رسول اللہ، إنی أرجو اللہ و إنی أخاف ذنوبی، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا یجتمعان فی قلب عبد فی مثل ھذا الموطن إلا أعطاہ اللہ ما یرجو و آمنہ مما یخاف » معلوم ہوا کہ خوف اور رجاء دونوں مطلوب ہیں، احیاء[۳] العلوم میں حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ اگر بالفرض میدانِ حشر میں یہ ندا لگائی جائے کہ جنت میں سوائے ایک آدمی کے کوئی نہیں جائیگا تو مجھے یہ امید ہوگی کہ اس ایک آدمی کا مصداق میں ہی ہوں اور اگر پکارا جائے کہ جہنم میں سوائے

---

[۱] مذکورہ تمام اقوال کے لئے دیکھئے زہر الربیٰ للسیوطی وحاشیۃ السندی علی سنن النسائی (ج ۱ ص۲۵۹) کتاب الجنائز، باب علامۃ موت المؤمن ۔ نیز دیکھئے إنجاح الحاجۃ علی سنن ابن ماجہ، (ص۱۰۵) أبواب الجنائز، باب ما جاء فی المؤمن یؤجر فی النزع ۱۲ م

[۲] الحدیث أخرجہ ابن ماجہ فی سننہ (ص۳۱۴) أبواب الزھد، باب ذکر الموت والاستعداد لہ ۱۲ م

[۳] (ج ۴ ص۱۶۵) کتاب الخوف والرجاء، باب بیان أن الأفضل ھو غلبۃ الخوف أو غلبۃ الرجاء أو اعتدالھما ۱۲ م

ایک آدمی کے کوئی داخل نہیں ہوگا تو مجھے یہ خوف ہوگا کہ وہ ایک آدمی میں ہی ہوں۔ شاید یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم میں جہاں بھی جنت وجہنم کا ذکر آیا ہے تنہا نہیں آیا بلکہ دونوں کا اکٹھا ذکر ہے تاکہ خوف اور رجاء دونوں کا ضروری ہونا معلوم ہوجائے۔ امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ موت کے قریب رجاء کا غلبہ مناسب ہے اس لئے کہ اس سے محبت پیدا ہوتی ہے اور اس سے قبل خوف کا غلبہ مناسب ہے. اس لئے کہ اس سے شہوت کی آگ بجھ جاتی ہے اور دل سے دنیا کی محبت ختم ہوجاتی ہے[1] واللہ اعلم

باب ماجاء فی کراھیۃ النعی

عن[2] عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إياكم والنعي فإن النعي من عمل الجاهلية » " نعی " لغت میں موت کی خبر کو کہتے ہیں[3]۔ یہاں اس سے نعی الجاہلیہ مراد ہے جس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ عرب میں جب کوئی بڑا آدمی مرجاتا یا قتل کردیا جاتا تو وہ کسی آدمی کو گھوڑے پر سوار کرکے مختلف قبائل کی طرف بھیجتے تھے جو روتا جاتا تھا اور کہتا جاتا تھا " نعاءِ[4] فلانًا " یعنی " انعه " مطلب یہ کہ اس کی وفات کی خبر کو ظاہر کرو، نیز عرب اپنے کسی بڑے آدمی کے مرنے پر نوحہ کرنے والیوں کو جب اپنے گھروں پر بلاکر ٹھہراتے تھے تو وہ نوحہ کرنے کے ساتھ نعی کا کام بھی انجام دیتی تھیں کہ بہنئے آنے والوں کو روتے ہوئے اس آدمی کے مرنے کی خبر دیتی تھیں۔ جن روایات[5] میں نعی کی ممانعت آئی ہے وہ مذکورہ نعی جاہلیت پر ہی محمول ہیں۔

---

[1] احیاء العلوم (ج ۴ ص۱۶۱) کتاب الخوف والرجاء، باب بیان أن الأفضل هو غلبة الخوف او غلبة الرجاء أو اعتدالهما ۱۲م

[2] قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي: « لم يخرجه من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذي » سنن ترمذی (ج ۳ ص۳۱۲) ۱۲م

[3] نَعَى الناعي المَيِّتَ نَعياً: أخبر بموته، وهو مَنعِيٌّ۔ کذا فی المغرب (ج ۲ ص۳۱۰)۔ ۱۲م

[4] نیز کہا جاتا تھا: « یا نعاءِ العرب » جس کا مطلب یہ ہوتا تھا « یا ھذا انعَ العرب » یا « یا ھؤلاءِ انعَوا العَرَبَ بموت فلان » ۔ « یا نُعیَان العرب » کے الفاظ بھی آئے ہیں، اس صورت میں "نُعیان" "ناعی" کی جمع ہوگی۔ اسی طرح " نعایا فلان " اور " یا نعایا العرب " بھی کہا جاتا تھا۔ تفصیل وتحقیق کے لئے دیکھئے لسان العرب (ج ۱۵ ص۳۳۵) ۱۲ مرتب

[5] مثلاً حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث مذکور اور حضرت حذیفہؓ کی حدیث باب ۱۲م

جہاں تک مطلق "نعی" یعنی میت کے رشتہ دار اور اقارب و اصدقاء کو موت کی خبر دینے کا تعلق ہے اس میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے[1]۔ واللہ أعلم[2]

باب ما جاء أن الصبر عند الصدمة الأولى

عن[3] أنس أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال: الصبر فی الصدمۃ الأولی "

یعنی صبر کی اصل فضیلت اوّلِ صدمہ کے وقت ہے اس لئے کہ مرورِ ایام کے ساتھ انسان کو صبر آہی جاتا

---

[1] چنانچہ وہ تمام روایات جن میں نعی کا ثبوت ہے مطلق خبر ہی پر محمول ہیں، مثلاً :

حضرت ابوہریرہؓ کی روایت " أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم نعی النجاشی فی الیوم الذی مات فیہ، وخرج إلی المصلی فصف بھم وکبر أربعاً "۔

نیز غزوہ موتہ میں حضرت زید بن حارثہؓ وغیرہ کی شہادت کی خبر دینا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اس میں بھی مطلق اخبار ہی ہے نہ کہ نعی جاہلیت۔ چنانچہ حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے: " قال: قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم أخذ الرأیۃ زید فأصیب، ثم أخذھا جعفر فأصیب، ثم أخذھا عبد اللہ بن رواحۃ فأصیب وإن عینی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لتذرفان ثم أخذھا خالد بن الولید من غیر إمرۃ ففتح لہ "

مذکورہ دونوں روایات کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص۱۶۷) کتاب الجنائز، باب الرجل ینعی إلی أھل المیت بنفسہ۔

نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: " مات إنسان کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعودہ فمات باللیل فدفنوہ لیلاً، فلما أصبح أخبروہ، فقال: ما منعکم أن تعلمونی " الخ صحیح بخاری (ج ۱ ص۱۶۷) باب الإذن بالجنازہ۔ ۱۲ م

[2] نعی سے متعلق بحث کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص۱۹ و ۲۰) باب الرجل ینعی إلی أھل المیت بنفسہ۔

نعی سے متعلق خلاصۂ بحث کے طور پر حافظ نقل کرتے ہیں "قال ابن العربی: یؤخذ من مجموع الأحادیث ثلاث حالات:

الأولی: إعلام الأھل والأصحاب وأھل الصلاح، فھذا سنۃ۔

الثانیۃ: دعوۃ الحفل للمفاخرۃ، فھذہ تکرہ۔

الثالثۃ: الإعلام بنوع آخر کالنیاحۃ ونحو ذلک، فھذہ یحرم۔

دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص۹۶) باب الرجل ینعی الخ ۱۲ مرتب

[3] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص۱۷۱) کتاب الجنائز، باب زیارۃ القبور۔ ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص۳۰۲ و ۳۰۳) کتاب الجنائز، فصل الصبر عند الصدمۃ الأولی ۱۲ م

ہے اس کا اعتبار نہیں۔

یہاں صبر عند المصیبۃ کی حقیقت کو سمجھنا بھی ضروری ہے اس لئے کہ بسا اوقات لوگ اس کے بارے میں مغالطہ میں مبتلا رہتے ہیں اور بہت سی ایسی باتوں کو صبر کے منافی سمجھ لیتے ہیں جو دراصل صبر کے منافی نہیں۔

صبر کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں، ایک رضا بالقضاء، دوسرے جزع اختیاری سے احتراز۔

رضا بالقضاء کا طریقہ یہ ہے کہ یہ غور کرے کہ اللہ تعالیٰ حاکم بھی ہیں اور حکیم بھی، ان کے "حاکم" ہونے کا مقتضیٰ یہ ہے کہ ہم ان کے ہر فیصلہ کو بے چون وچرا تسلیم کریں اور ان کے "حکیم" ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ ان کا کوئی کام حکمت سے خالی نہ ہو، حاصل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جو فیصلہ فرمایا اس کا انہیں کلی اختیار ہے اور اس کے نتیجہ میں ہمیں جس صدمہ کا سامنا کرنا پڑا وہ اگرچہ ہمارے لئے بظاہر ناگوار ہے لیکن ان کی حکمت کے مقتضیٰ اس میں یقیناً ہمارے لئے خیر ہوگا۔

صبر کے لئے دوسری بات جزع اختیاری سے احتراز ہے، دلی صدمہ اور تکلیف صبر کے منافی نہیں جیسا کہ "اَلَّذِيْنَ اِذَآ اَصَابَتْهُمْ مُّصِيْبَةٌ قَالُوْٓا اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّآ اِلَيْهِ رٰجِعُوْنَ ۝ اُولٰۗىِٕكَ عَلَيْهِمْ صَلَوٰتٌ مِّنْ رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَاُولٰۗىِٕكَ هُمُ الْمُهْتَدُوْنَ ۝"[1] سے اس کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ اس میں دل کی کیفیات سے قطع نظر صرف "اِنَّا لِلّٰهِ" الخ کہنے پر صلوات ورحمت کا وعدہ ہے، اسی طرح بکاءِ غیر اختیاری بھی صبر کے منافی نہیں خواہ بآواز ہو یا بے آواز، معلوم ہوا کہ لوگوں کے درمیان جو یہ معروف ہے کہ بآواز رونا صبر کے منافی ہے درست نہیں۔

بعض بزرگوں کے بارے میں منقول ہے کہ جب انہیں اپنے بیٹے کی موت کی خبر ملی تو "الحمد للہ" کہا اور بالکل نہ روئے، بہت سے حضرات یہ سمجھتے ہیں کہ یہ صبر کا اعلیٰ مقام ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ غلبۂ حال پر محمول ہے ورنہ ہمارے لئے "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ"[2] پر عمل کرتے ہوئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہی لائق اتباع ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب آپ کے صاحبزادے حضرت ابراہیم کی وفات کا وقت قریب آیا تو آپ کی آنکھیں آنسو بہانے لگیں، اس وقت حضرت عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے آپ سے کہا:

---

[1] سورۂ بقرہ آیت ۱۵۶ و ۱۵۷ پ ۲ ۔ ۱۲ م

[2] سورۂ احزاب آیت ۲۱ پ ۲۱ ۔ ۱۲ م

"وأنت یا رسول اللہ ؟!" فقال: یا ابن عوف: إنہا رحمۃ، ثم أتبعہا بأخرىٰ، فقال: إن العین تدمع والقلب یحزن ولا نقول إلا ما یرضیٰ ربّنا، وإنا بفراقك یا إبراھیم لمحزونون"[1] واللہ اعلم

باب[2] ما جاء فی تقبیل المیّت

وعن[3] عائشۃ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبّل عثمان بن مظعون وھو میّت، وھو یبکی أو قال: عیناہ تذرفان" معلوم ہوا کہ میت کو بوسہ دینا جائز ہے چنانچہ حضرت ابوبکر صدیق[4] سے بھی ثابت ہے کہ انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد آپ کو بوسہ دیا[5]۔

حضرت عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ حضرات صحابہ کرامؓ کے درمیان امتیازی حیثیت کے حامل تھے ان کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے رضاعی بھائی ہونے کا شرف حاصل ہے[6]، یہ سابقین فی الاسلام میں سے ہیں تیرہ آدمیوں کے بعد اسلام آئے: انہیں ہجرت الی المدینہ سے پہلے ہجرت الی الحبشہ کی سعادت حاصل ہوئی، غزوۂ بدر میں بھی شریک ہوئے، یہ مہاجرین میں سے سب سے پہلے وہ صحابی ہیں جن کا ہجرت کے بعد ۲ھ میں مدینہ میں انتقال ہوا، یہی پہلے وہ صحابی ہیں جو جنت البقیع میں دفن کئے گئے۔ انہوں نے حرمتِ خمر کا حکم نازل ہونے سے پہلے ہی شراب اپنے اوپر حرام کرلی تھی خود فرماتے ہیں "لا أشرب شرابا یذھب عقلی، ویضحك بی من ھو أدنیٰ منی"۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادے حضرت ابراہیمؓ کی جب وفات ہوئی تو آپؐ نے فرمایا: "إلحق بالسلف الصالح عثمان بن مظعون"۔ واللہ أعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

---

[1] دیکھئے صحیح بخاری (ج۱ ص۱۷۴) کتاب الجنائز، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: إنا بك لمحزونون ۱۲ م

[2] شرحِ باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

[3] الحدیث أخرجہ أبوداود فی سننہ (ج ۲ ص۴۵۱) کتاب الجنائز، باب فی تقبیل المیت۔ وابن ماجہ فی سننہ (ص۱۰۵) أبواب الجنائز، باب ما جاء فی تقبیل المیت ۱۲ م

[4] کما فی صحیح البخاری (ج ۲ ص۶۴۰) کتاب المغازی، باب مرض النبی صلی اللہ علیہ وسلم ووفاتہ ۱۲ م

[5] کما فی بذل المجہود فی حل أبی داود (ج ۱۴ ص۱۳۱) باب فی تقبیل المیت ۱۲ م

[6] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ لابن الاثیر (ج ۳ ص۳۸۵ تا ص۳۸۷) اور الإصابۃ فی تمییز الصحابۃ (ج ۴ ص۲۲۵) ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی غسل المیّت

عن[1] أم عطیة قالت: توفیت إحدیٰ بنات النبی صلی اللہ علیہ وسلم "إحدیٰ بنات" سے کونسی صاحبزادی مراد ہیں؟ ایک قول یہ ہے کہ حضرت رقیہؓ مراد ہیں دوسرا قول یہ ہے کہ حضرت ام کلثومؓ مراد ہیں، لیکن راجح یہ ہے کہ حضرت ابوالعاص بن الربیعؓ کی اہلیہ حضرت زینبؓ مراد ہیں[2] جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بنات میں سب سے بڑی ہیں[3]۔

فقال[4]: اغسلنها وترًا ثلاثًا أو خمسًا أو أكثر من ذلك إن رأيتن" میت کو ایک دفعہ غسل دینا فرض کفایہ ہے[5]، اگرچہ وہ ظاہرًا پاک صاف ہو، اور تین مرتبہ پانی بہانا مسنون ہے، پھر اگر انقاء حاصل نہ ہو تو تین سے زیادہ مرتبہ نہلایا جائیگا لیکن زیادتی کی صورت میں بھی ایتار مستحب ہوگا مثلاً پانچ یا سات مرتبہ، بلاضرورت تین سے زائد مرتبہ نہلانا مکروہ ہے[6]۔

واغسلنها بماء وسدر[7] واجعلن فی الآخرة كافورًا[8]، او شيئًا من كافور" یہاں ماء مقید سے

---

[1] الحديث أخرجه البخاری فی صحيحه (ج ۱ ص ۱۶۷ و ۱۶۸ و ۱۶۹) كتاب الجنائز، باب غسل الميت ووضوءه بالماء والسدر، باب مايستحب أن يغسل وترًا، باب يبدأ بميامن الميت، باب مواضع الوضوء من الميت، باب هل تكفن المرأة فی إزار الرجل، باب يجعل الكافور فی الأخيرة، باب نقض شعر المرأة، باب كيف الإشعار للميت، باب هل يجعل شعر المرأة ثلاثة قرون، باب يلقى شعر المرأة خلفها ثلاثة قرون۔ ومسلم فی صحيحه (ج ۱ ص ۳۰۴ و ۳۰۵) كتاب الجنائز، فصل فی غسل الميت وترًا ثلاثًا أو خمسًا أو أكثر إن كانت حاجة، وجعل الكافور فی الآخرة، فصل فی مشط شعر النساء ثلاثة قرون، فصل فی البدء بميامن الميت ومواضع وضوءه۔

[2] جیساکہ مسلم کی روایت میں ام عطیہؓ نے "لما ماتت زينب بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" کے الفاظ کیساتھ تصریح کی ہے۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۳۰۵) كتاب الجنائز ۱۲ م

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۸ ص ۳۹ و ۴۰) كتاب الجنائز، باب غسل الميت ووضوءه بالماء والسدر۔ اور فتح الباری (ج ۳ ص ۱۰۳) كتاب الجنائز، باب غسل الميت الخ ۱۲ م

[4] یہاں سے "فاذا فرغتن فآذنني، فاذا فرغنا آذناه" تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ م

[5] أوجز المسالك (ج ۴ ص ۱۹۵) كتاب الجنائز، غسل الميت ۱۲ م

[6] الدر المختار ورد المحتار (ج ۱ ص ۵۷۵) باب صلاة الجنائز۔ نیز دیکھئے الكوكب الدری (ج ۲ ص ۱۷۱) ۱۲ م

[7] ليزيل الأقذار ويمنع من تسارع الفساد۔ كما فی العمدة (ج ۸ ص ۴۲) باب غسل الميت الخ ۱۲ م

[8] والحكمة فيه أن الجسم يتصلب به وتنفر الهوام من رائحته، وفيه إكرام الملائكة عمده (ج ۸ ص ۴۲) ۱۲ م

جوازِ طہارت کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک وہ پانی جس میں کوئی پاک چیز مل گئی ہو مثلاً زعفران، صابون، اشنان وغیرہ، ایسے پانی سے وضوء وغیرہ درست ہے بشرطیکہ پانی ان چیزوں پر غالب ہو، رقیق ہو اور اس پر "ماء" کا اطلاق درست ہو۔

ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک پانی میں اگر کوئی پاک چیز مل جائے اور اس کے ذائقہ، رنگ یا بو میں سے کسی ایک کو تبدیل کر دے جیسے ماء باقلی اور ماء زعفران وغیرہ اس سے وضو وغیرہ درست نہیں۔

حدیثِ باب سے حنفیہ کا مسلک ثابت ہوتا ہے اور ان کو اس حدیث کے بارے میں کسی قسم کی تاویل کی احتیاج نہیں لیکن چونکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ماء مقید سے وضو درست نہیں اس لئے وہ حدیثِ باب میں تاویل کرتے ہیں چنانچہ غسل میت بالماء والسدر والکافور کے بارے میں ائمہ اربعہ کے مذاہب اسطرح ہیں: حنابلہ کے نزدیک بیری کے پانی کے جھاگ سے میت کا صرف سر اور اس کی ڈاڑھی دھوئی جائیگی پھر اس کو تین مرتبہ سادہ پانی میں نہلایا جائے گا۔ البتہ آخری مرتبہ کے پانی میں کافور اور بیری کے پتے ملائے جائیں گے۔

شافعیہ کے نزدیک اس کو تین مرتبہ نہلایا جائیگا، ہر مرتبہ کے نہلانے میں تین مرتبہ پانی ڈالا جائیگا پہلی دفعہ بیری کا پانی، دوسری مرتبہ سادہ پانی، تیسری دفعہ تھوڑا سا کافور ملا ہوا پانی، چونکہ پہلا اور تیسرا پانی ان کے نزدیک ماءِ مطلق کے دائرے میں نہیں آتا اس لئے صرف دوسرے پانی کا اعتبار ہے لہذا تین مرتبہ نہلانے کی صورت میں تین مرتبہ ماءِ مطلق کا بہانا پایا جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک پہلی مرتبہ سادے پانی سے اس کی تطہیر کی جائے گی، دوسری مرتبہ بیری کے پانی سے اس کی تنظیف کی جائے گی جس کی صورت یہ ہوگی کہ بیری کے پتوں کو باریک کوٹ کر پانی میں پکایا جائیگا یہاں تک کہ جھاگ پیدا ہو جائے پھر اس پانی سے میّت کی تنظیف کی جائے گی، اگر بیری کا پانی میسر نہ ہو تو ماء الاشنان اور ماء الصابون سے بھی کام چل سکتا ہے، پھر تیسری مرتبہ خوشبو کے لئے اس کو ماء کافور سے نہلایا جائے گا۔ بعض مالکیہ "اغسلنہا بماء وسدر" کا یہ مطلب لیتے ہیں کہ بیری کے پتے میت پر رگڑے جائیں گے اور اوپر سے پانی ڈالا جائے گا۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو شیخ الاسلامؒ کے بیان کے مطابق میت کو پہلے سادہ پانی سے دوسری مرتبہ بیری کے جوش دئے ہوئے پانی سے اور تیسری مرتبہ کافور والے پانی سے نہلایا جائیگا۔[1]

---

[1] اس سے معلوم ہوا کہ علامہ نوویؒ نے کافور کے استعمال کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا جو مسلک (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

لیکن شیخ ابن ہمامؒ کہتے ہیں کہ اس کو پہلی دو مرتبہ بیری کے پانی سے نہلایا جائے گا کما ہو ظاہر الہدایۃ، اور تیسری مرتبہ کافور ملے ہوئے پانی سے۔ چنانچہ امّ عطیہ کی ایک صحیح روایت سے یہی ثابت ہوتا ہے، "عن[1] محمد بن سیرین أنہ کان یأخذ الغسل من أمّ عطیۃ، یغسل بالسدر مرتین و الثالث بالماء والکافور[2]"

فإذا فرغتن فآذنني، فلما فرغنا آذناہ، فألقی إلینا حقوہ[3]، فقال: أشعرنہا إیاہ[4]" مراد یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ازار کو برکت کے لئے حضرت زینبؓ کے کفن کے نیچے ان کے جسم سے ملا کر رکھا جائے[5]۔

(حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

نقل کیا ہے کہ: "وقال أبوحنیفۃ: لا یستحب" شرح نووی علی صحیح مسلم۔ ج ۱ ص ۳۰۴۔ کتاب الجنائز) وہ درست نہیں۔

نیز اس سے صاحبِ توضیح کا بھی رد ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں: "وانفرد أبوحنیفۃ، فقال: لا یستحب الکافور، والسنۃ قاضیۃ علیہ" چنانچہ علامہ عینیؒ ان پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "قلت: لم ینقل أبوحنیفۃ ھذا أصلاً" عمدہ (ج ۸ ص ۴۱) باب غسل المیت الخ ۱۲ م

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[1] سنن ابی داود (ج ۲ ص ۴۴۹) کتاب الجنائز، باب کیف غسل المیت ۱۲ م

[2] مذکورہ بحث اور اس سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے أوجز المسالک إلی مؤطا مالک (ج ۴ ص ۱۹۶ تا ۱۹۸) کتاب الجنائز، غسل المیت۔ اور فتح القدیر (ج ۲ ص ۷۱) باب الجنائز، فصل فی الغسل ۱۲ مرتب

[3] أی إزارہ، والأصل فیہ معقد الإزار، وجمعہ: أحقٍ وأحقاء، ویسمی بہ الإزار للمجاورۃ۔ کذا فی مجمع بحار الأنوار (ج ۱ ص ۵۲۹) ۱۲ مرتب

[4] شعار اس کپڑے کو کہتے ہیں جو آدمی کے بدن سے ملا ہوا ہو، اس کے مقابلے میں وہ کپڑا جو بدن سے ملا ہوا نہ ہو اس کو دثار کہتے ہیں "أشعرن" باب افعال سے امر کا صیغہ ہے "ھا" ضمیر حضرت زینب کی طرف اور "بہ" کی ضمیر "حقو" کی طرف لوٹ رہی ہے اور مطلب یہ ہے کہ اس ازار کو حضرت زینبؓ کے لئے شعار بنادو ۱۲ مرتب

[5] علامہ عینیؒ اس کے تحت لکھتے ہیں: "ھو أصل فی التبرک بآثار الصالحین" عمدہ (ج ۸ ص ۴۲) قبیل باب ما یستحب أن یغسل وتراً۔ ۱۲ م

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ازار بطورِ سینہ بند[1] تھا اور سینہ بند کے لئے ضروری نہیں کہ اس کو کفن کے تمام کپڑوں کے نیچے رکھا جائے، بلکہ جہاں چاہیں اس کو رکھا جا سکتا ہے، لیکن حضرت زینبؓ کے حق میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کفن کے تمام کپڑوں سے نیچے رکھنے کا اس لئے حکم دیا تاکہ حضرت زینبؓ کو اس سے برکت حاصل ہو سکے[2]۔

« قالت : وضفرنا شعرها ثلاثة قرون، قال هشيم : و أظنه قال : فألقيناه خلفها » اس سے استدلال کر کے امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ فرماتے ہیں کہ میت اگر عورت ہو تو اس کے بالوں کی تین چوٹیاں بنائی جائینگی اور وہ تینوں چوٹیاں پشت کی طرف ڈال دی جائیں گی ان حضرات کے نزدیک حضرت ام عطیہؓ نے جو غسل دیا تھا وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم اور آپ کی تعلیم سے دیا تھا لہٰذا حضرت ام عطیہؓ کا تین چوٹیاں بنا کر تینوں کو پیچھے ڈال دینا بھی لامحالہ آپ کے حکم سے ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک عورت کے بالوں کی دو چوٹیاں بنائی جائینگی اور دونوں کو اس کے سینے کرتہ پر ڈال دیا جائے گا، ایک چوٹی کو دائیں جانب سے اور ایک چوٹی کو بائیں جانب سے[3]۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس میں کہیں یہ ذکر نہیں ہے کہ تین چوٹیاں بنا کر پیچھے ڈالنے کا حکم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا تھا، اور یہ کہنا کہ حضرت ام عطیہؓ کا ایسا کرنا آپ کی تعلیم سے تھا یہ محض ایک امکان ہے، والحکم لا یثبت بہ[4]۔

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت ام عطیہؓ کے فعل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم یا تقریر پر محمول کرنا تکلف سے خالی نہیں[5] لہٰذا حنفیہ ہی کا مسلک بہتر ہے[6]۔ واللہ اعلم

---

[1] عورت کے کفن کا وہ کپڑا جو لمبائی میں بغل سے رانوں تک یا کم از کم ناف تک ہوتا ہے اور اتنا چوڑا ہوتا ہے کہ بندھ جائے۔ احکامِ میت (ص ۵۱) « عورت کا کفن » ۱۲ م

[2] دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص ۱۷۰ و ۱۷۱) ۱۲ م

[3] دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۲ ص ۴۰۲) مسألة : و یضفر شعرها ثلاثة قرون ۔ اور عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۴۳) باب ما یستحب أن یغسل وترا ۔ ۱۲ م

[4] کما قال العلامة العینی فی العمدة (ج ۸ ص ۴۳) ۱۲ م

[5] جس کا قرینہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل کے سلسلہ میں حضرت ام عطیہؓ کو (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب ماجاء فی الغسل من غسل المیّت

عنْ[۱] أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من غسله الغسل ومن حمله الوضوء

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

جو ہدایات دی تھیں ان کا ذکر "اغسلنها وترًا ثلاثًا" الخ میں آگیا ہے، ان میں چوٹیوں کو پشت پر ڈالنے کا کوئی ذکر نہیں اگر آپ نے اس قسم کی کوئی ہدایت دی ہوئی ہوتی تو اس کا یہاں آپ ہی کی نسبت سے ذکر ہوتا۔ ۱۲ مرتب

۵۶ دیکھئے الکوکب الدرّی (ج ۲ ص۱۷۱)

زیر بحث مسئلے میں احقر کو حنفیہ کی کوئی مضبوط دلیل تلاش کے باوجود نہ مل سکی، البتہ شمس الائمہ سرخسیؒ لکھتے ہیں: "ولا يسدل شعرها خلف ظهرها، ولكن يسدل من بين ثدييها من الجانبين جميعًا، لأن سدل الشعر خلف ظهرها في حال الحياة كان لمعنى الزينة وقد انقطع ذلك بالوفاة" المبسوط للسرخسی (ج ۲ ص۵۹) باب غسل المیّت۔ نیز دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۱ ص۳۰۹) فصل وأما كيفية التكفين — میت کے حق میں زینت نہ ہونے ہی کی وجہ سے اس کے بالوں میں کنگھی بھی نہیں کی جاتی چنانچہ حنفیہ اور حنابلہ کا یہی مسلک ہے، جبکہ شافعیہ کے نزدیک اس کے بالوں میں کنگھی کی جائیگی کما فی المغنی (ج ۲ ص۴۶۳) حنفیہ وحنابلہ کے مسلک کی تائید مصنف عبد الرزاق کی ایک روایت سے ہوتی ہے "عن إبراهيم أن عائشة رأت امرأة يكدون رأسها، فقالت: علام تنصون ميتكم"؟ (ج ۳ ص۴۳۷، رقم ۶۲۳۲، باب شعر الميت وأظفاره)۔

میت کے حق میں زینت نہ ہونے ہی کا تقاضا یہ بھی ہے کہ نہ چوٹیاں بنائی جائیں اور نہ ان کو پیچھے ڈالا جائے، چنانچہ "المغنی" میں حنفیہ کا مسلک ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا گیا ہے: "وقال الأوزاعي وأصحاب الرأي: لا يضفر ولكن يرسل مع خديها من بين يديها من الجانبين" (ج ۲ ص۴۶۲)

لیکن صحیح ابن حبان کی روایت میں صیغۂ امر کے ساتھ "واجعلن لها ثلاثة قرون" کے الفاظ آئے ہیں، عمدہ (ج ۸ ص۴۳۳) حنفیہ کا مسلک ان پر منطبق نہیں ہوتا۔

اس کا جواب دیتے ہوئے علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: "هذا أمر بالتضفير، ونحن لا ننكر التضفير حتى يكون الحديث حجة علينا وإنما ننكر جعلها خلف ظهرها، لأن هذا التصنيع زينة، والميت ممنوع منها"۔ چنانچہ انہوں نے مسلک عدم تضفیر نہیں بلکہ تضفیر بیان کیا ہے، فرماتے ہیں: "وعندنا يجعل ضفيرتين على صدرها فوق الدرع" عمدہ (ج ۸ ص۴۳۳) قبیل باب يبدأ بميامن الميت۔ گویا عورت کے بالوں کے دو حصے جو دائیں بائیں سے اس کے سینے پر ڈالے جاتے ہیں ان کو علامہ عینیؒ نے ضفیرتین سے تعبیر کر دیا لیکن چونکہ ان کی صورت باقاعدہ ضفیرہ کی نہیں ہوتی اس لئے بعض حضرات نے حنفیہ کا مسلک عدم تضفیر کے ساتھ بیان کیا۔

بہرحال اگر حنفیہ کا مسلک علامہ عینیؒ کے بیان کے مطابق تضفیر ہی مانا جائے تب بھی ان کے مسلک میں صرف ضفیرتین ہونگی جبکہ صحیح ابن حبان والی روایت میں تین چوٹیوں کا حکم دیا گیا ہے۔ نیز حضرت ام سُلیمؓ کی ایک روایت میں "والوی شعرها ثلاثة أقرن قصة وقرنين" کے الفاظ آئے ہیں، اس روایت کے تحت علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں: "رواه الطبراني في الكبير بإسنادين في أحدهما ليث بن سليم وهو مدلس ولكنه ثقة، وفي الآخر جنيد وقد وثق، وفيه بعض كلام" مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۲) باب تجهيز الميت وغسله۔

یہ دونوں روایات حنفیہ کے مسلک پر منطبق نہیں ہوتیں۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحۂ ھذا)

[۱] الحديث أخرجه أبو داؤد في سننه (ج ۲ ص۹۵) باب في الغسل من غسل الميت ۱۲ م

یعنی المیّت» حدیثِ باب اور اس جیسی دوسری احادیث کی بنا پر بعض صحابہؓ وتابعینؒ اس کے قائل رہے ہیں کہ میت کو غسل دینے سے غاسل پر غسل واجب ہوجاتا ہے، حضرت علیؓ، حضرت ابوہریرہؓ، سعید بن المسیبؒ، محمد بن سیرینؒ اور زہریؒ کا یہی مسلک ہے [۱]۔

لیکن صدرِ اول کے بعد اس پر اجماع منعقد ہوگیا کہ غسلِ میت سے غسل واجب نہیں ہوتا اور نہ حملِ جنازہ سے وضو واجب ہوتا ہے [۲]، جس کی دلیل بیہقی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے " قال: قال

---

[۱] مثلاً :

(۱) حضرت عائشہؓ کی روایت " أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: يغتسل من غسل الميت "۔

(۲) عن مكحول قال: " سأل رجل حذيفة كيف أصنع؟ قال: أغسله كيت كيت، فإذا فرغت فاغتسل "۔

(۳) عن علي قال: " من غسل ميتا فليغتسل "۔

(۴) عن علي قال: " لما مات أبو طالب أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلت: يا رسول الله ان عمك الشيخ الضال قد مات، قال: فقال: انطلق فواره، ثم لا تحدثن شيئاً حتى تأتيني، قال: فواريته ثم أتيته، فأمرني فاغتسلت الخ "۔

تمام روایات کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص۲۶۹ و۲۷۰) من قال على غاسل الميت غسل، في المسلم يغسل المشرك يغتسل أم لا - ۱۲ مرتب

[۲] عمدۃ القاری (ج ۸ ص۴۸) باب يلقى شعر المرأة خلفها ۱۲ م

[۳] چنانچہ علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں: " لا أعلم أحداً من الفقهاء يوجب الاغتسال من غسل الميت ولا الوضوء من حمله " معالم السنن للخطابي بذيل مختصر سنن أبي داود للمنذري (ج ۴ ص۳۰۵) باب في الغسل من غسل الميت -

لیکن حافظ ابن حجرؒ نے علامہ خطابیؒ پر اس بارے میں رد کیا ہے۔ فتح الباری (ج ۳ ص۱۲۸) باب يلقى شعر المرأة خلفها۔

" المجموع شرح المہذب " میں اس بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول نقل کئے گئے ہیں، قولِ جدید یہ کہ غسل من غسل المیت سنت ہے اور قولِ قدیم یہ کہ واجب ہے بشرطیکہ حدیث کی صحت ثابت ہوجائے ورنہ سنت ہے (ج ۵ ص۱۴۲) " ويستحب لمن غسل ميتاً أن يغتسل "۔

زرقانیؒ نے اس بارے میں امام مالکؒ کی بھی دو روایتیں نقل کی ہیں، ایک وجوب کی، ایک استحباب کی، استحباب کی روایت کو مذہبِ مشہور قرار دیا گیا ہے ۔ اوجز المسالک (ج ۴ ص۲۱۰) غسل المیت -

علامہ عینیؒ نے امام احمدؒ، امام اسحٰقؒ اور ابراہیم نخعیؒ کا مسلک وضوء من غسل المیت بیان کیا ہے ۔ عمدہ (ج ۸ ص۴۸) باب يلقى شعر المرأة خلفها۔

حنفیہ کے نزدیک غسل من غسل المیت مندوب ہے، للخروج من الخلاف ۔ كما في الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص۱۱۴) مطلب يوم عرفة أفضل من يوم الجمعة، كتاب الطهارة ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۴] (ج ۱ ص۳۰۶) كتاب الطهارة، باب الغسل من غسل الميت - ۱۲ م

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس علیکم فی غسل میتکم غسل إذا غسلتموہ، إنہ مسلم مؤمن طاھر و إن المسلم لیس بنجس فحسبکم أن تغسلوا ایدیکم» البتہ امام بیہقیؒ اس روایت کو ذکر کرکے فرماتے ہیں: «ھذا ضعیف والحمل فیہ علی أبی شیبۃ کما أظن»

لیکن حافظ ابن حجرؒ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں: «أبو شیبۃ احتج بہ النسائی ووثقہ الناس...... فالإسناد حسن[1]»

عدم وجوبِ غسل کی دوسری دلیل مؤطا[2] امام مالک کی روایت ہے «عن عبد اللہ بن أبی بکر أن أسماء بنت عمیس امرأۃ أبی بکر الصدیق غسلت ابا بکر الصدیق حین توفی، ثم خرجت فسألت من حضرھا من المھاجرین، فقالت: إنی صائمۃ، و إن ھذا یوم شدید البرد، فھل علیّ من غسل؟ فقالوا: لا»

ایک اور دلیل حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: «قالا لیس علی غاسل المیت غسل[3]» واللہ أعلم[4]۔

---

[1] دیکھئے التلخیص الحبیر (ج ۱ ص ۱۳۸ تحت رقم ۱۸۲) کتاب الطھارۃ، باب الغسل — حافظؒ کا پورا کلام یہ ہے «قلتُ: أبو شیبۃ: ھو ابراھیم بن أبی بکر بن أبی شیبۃ، احتج بہ النسائی، ووثقہ الناس ومن فوقہ احتج بھم البخاری، وأبو العباس الھمدانی ھو ابن عقدۃ حافظ کبیر، إنما تکلموا فیہ بسبب المذھب ولأمور أخرٰی، ولم یضعفہ بسبب المتون أصلاً، فالإسناد حسن» — ۱۲ م

[2] (ص ۲۰۴) کتاب الجنائز، غسل المیت — ۱۲ م

[3] مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۲۶۹) من قال: لیس علی غاسل المیت غسل — اس مقام پر مصنف ابن ابی شیبہ میں عدمِ غسل من غسل المیت سے متعلق اور بھی روایات مذکور ہیں۔ فراجعہ إن شئت ۱۲ مرتب

[4] غسل من غسل المیت کے حکم میں کیا حکمت ہے؟ اس بارے میں دو قول ہیں:

ایک یہ کہ میت کی تنظیف اور اس کے غسل میں مبالغہ کرانا مقصود ہے، اس لئے کہ غاسل کو جب یہ علم ہوگا کہ خود اُسے غسل سے فارغ ہوکر غسل کرنا ہے تو وہ میت کو نہلانے میں چھینٹوں وغیرہ سے بچنے کی فکر نہ کریگا بلکہ میت کی تنظیف و غسل میں اہتمام کریگا۔

دوسرے یہ کہ غاسل کو چھینٹے وغیرہ لگ جانے کے شبہ اور وہم سے بچانا مقصود ہے، اس لئے کہ جب غاسل میت کو غسل دینے کے بعد خود غسل کریگا تو اس کو اپنی پاکی اور طہارت کے بارے میں پورا یقین اور اطمینان ہوگا۔ کذا قال الحافظ فی فتح الباری (ج ۳ ص ۱۰۰) باب یلقی شعر المرأۃ خلفھا ۱۲ مرتب

باب ما جاء فی کم کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم

عن[1] عائشة قالت : کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاثة أثواب بیض یمانیة لیس فیها قمیص ولا عمامة » اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو تین کپڑوں میں کفنانے کا ذکر ہے لیکن طبقات ابن سعد کی ایک روایت میں سات کپڑوں کا ذکر ہے[2] اس طرح تعارض ہوجاتا ہے،

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ طبقات ابن سعد والی روایت ضعیف ہے[3] اور اگر اس کی صحت تسلیم کرلی جائے تب بھی وہ اس پر محمول ہے کہ مختلف حضرات نے آپ کے کفن کے لئے مختلف کپڑے پیش کئے، لیکن حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے ان میں سے تین کا انتخاب کرلیا اور باقی واپس کردئے، جیسا کہ اسی روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے الفاظ سے بھی معلوم ہوتا ہے، راوی کہتے ہیں « فذکروا لعائشة قولهم : « فی ثوبین وبرد حبرة[4] » فقالت : قد أُتِی بالبُرد، ولکنهم ردوه، ولم یکفنوه فیه » ۔

---

[1] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص ۱۶۹) باب الثیاب البیض للکفن ـ وباب الکفن بغیر قمیص و باب الکفن بلا عمامة و (ج ۱ ص ۱۸۶) باب موت یوم الاثنین ـــ ومسلم فی صحیحه (ج ۱ ص ۳۰۵ وص ۳۰۶) کتاب الجنائز، فصل فی کفن المیت فی ثلاثة أثواب ۱۲ م

[2] روایت اور اس کی سند اس طرح ہے « أخبرنا عفان بن مسلم، أخبرنا حماد بن سلمة عن عبد اللہ بن محمد بن عقیل، عن محمد بن علی ابن الحنفیة، عن أبیه ان النبی صلی اللہ علیه وسلم کفن فی سبعة أثواب » الطبقات الکبریٰ لابن سعد (ج ۲ ص ۲۸۹) ذکر من قال : کفن رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم فی ثلاثة أثواب برود الخ ۱۲ م

[3] اس روایت کے پہلے راوی ثقہ ہیں، البتہ ابن المدینیؒ فرماتے ہیں : « کان إذا شك فی حرف من الحدیث ترکه وربما وهم » اور ابن معینؒ فرماتے ہیں : « أنکرناه فی صفر سنة تسع عشرة، ومات بعدها بیسیر » دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۵، رقم ۲۲۶)۔

اس روایت کے دوسرے راوی حماد بن سلمہ بن دینار بھی ثقہ ہیں، لیکن حافظؒ فرماتے ہیں « تغیر حفظه بآخره » تقریب (ج ۱ ص ۱۹۷، رقم ۵۴۲)۔

اس روایت کے تیسرے راوی عبد اللہ بن محمد بن عقیل ہیں، ان کے بارے میں حافظؒ لکھتے ہیں : « صدوق، فی حدیثه لین ویقال : تغیر بآخره » تقریب (ج ۱ ص ۴۴۷ و ۴۴۸، رقم ۶۰۰)۔

چوتھے راوی محمد بن الحنفیہ ہیں جو ثقہ اور جلیل القدر تابعی ہیں ـ تقریب (ج ۲ ص ۱۹۲، رقم ۵۴۹) ـ ۱۲ مرتب

[4] حِبَرَة : بروزن عِنَبَة، یعنی منقش چادر، حِبَرٌ اور حِبَرَات جمع آتی ہے ـ نہایہ (ج ۱ ص ۲۲۸) ۱۲ م

ضرورت کے وقت صرف ایک کپڑے کا کفن بھی کافی ہوجاتا ہے چنانچہ اسی باب میں حضرت جابر بن عبداللہ کی روایت ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کفن حمزة بن عبدالمطلب فی نمرة فی ثوب واحد[1]" بلکہ حضرت مصعب بن عمیرؓ کے بارے میں آیا ہے کہ ان کو جس ایک کپڑے میں کفن دیا گیا تھا وہ پاؤں تک بھی نہ پہنچ سکا، چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے پاؤں پر کپڑے کی جگہ گھاس پھونس رکھی گئی[2]۔

یہ کفن ضرورت کا بیان تھا، جہاں تک کفن مسنون کا تعلق ہے سو جمہور کے نزدیک مرد کے لئے تین کپڑے مسنون ہیں[3]۔ البتہ امام مالکؒ مرد کے حق میں پانچ تک اور عورت کے حق میں سات تک استحباب کے قائل ہیں[4]، چنانچہ مرد کا کفن ان کے نزدیک تین لفافوں، ایک قمیص اور ایک عمامہ پر مشتمل ہوگا[5]۔

حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب "کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاثة أثواب بیض یمانیة، لیس فیہا قمیص ولا عمامة" سے جمہور کا مسلک ثابت ہوتا ہے، لیکن امام مالکؒ اس کا یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ تین کپڑے قمیص اور عمامہ کے علاوہ تھے اور قمیص اور عمامہ الگ سے تھے، مجموعہ پانچ کپڑے ہوئے[6]، لیکن ظاہر ہے کہ یہ تاویل خلافِ ظاہر ہے۔

---

[1] ھٰذا الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستة سوی الترمذی، کذا قال الشیخ محمد فؤاد عبدالباقی سنن ترمذی (ج ۳ ص۳۲۲، رقم ۹۹۷) ۱۲ م

[2] سنن نسائی میں یہ روایت اس طرح آئی ہے "حدثنا خباب قال: ھاجرنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نبتغی وجہ اللہ فوجب أجرنا علی اللہ، فمنا من مات، لم یأکل من أجرہ شیئا، منہم مصعب بن عمیر، قتل یوم أحد، فلم نجد شیئا نکفنہ فیہ إلا نمرة، کنا إذا غطینا رأسہ خرجت رجلاہ وإذا غطینا بہا رجلیہ خرج رأسہ فأمرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن نغطی بہا رأسہ ونجعل علی رجلیہ إذخرا" الخ (ج ۱ ص۲۶۹) کتاب الجنائز، القمیص فی الکفن ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے عمدة القاری (ج ۸ ص۴۵) باب الثیاب البیض للکفن ۱۲ م

[4] الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیة للدسوقی (ج ۱ ص۴۱۷) فصل ذکر فیہ أحکام الموتی۔ ۱۲ م

[5] یہ ایک قول ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ دو لفافوں، ایک ازار، ایک قمیص اور ایک عمامہ پر مشتمل ہوگا۔ کما فی بلوغ الأمانی من أسرار الفتح الربانی (ج ۸ ص۱۰۰) باب صفة الکفن للرجل والمرأة ۱۲ مرتب

[6] یہ توجیہ مؤطا امام مالکؒ کے حاشیہ "کشف الغطاء عن وجہ المؤطا" قسطلانی کے حوالہ سے ذکر کی گئی ہے۔ (ص۲۰۵ رقم الحاشیہ ۱۱) ماجاء فی کفن المیت ۱۲ م

تین کپڑوں کی تعیین کے بارے میں اختلاف | جمہور کے نزدیک کفنِ مسنون کے لئے تین کا عدد تو متعین ہے البتہ ان تین کپڑوں کی تعیین کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک وہ تین کپڑے تین لفافے ہیں، امام احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے[۱] جبکہ حنفیہ کے نزدیک وہ تین کپڑے یہ ہیں، لفافہ، ازار اور قمیص[۲]۔

شافعیہ کا ایک استدلال حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب سے ہے جس میں قمیص کی صراحۃً نفی کی گئی ہے۔ نیز ان کا ایک استدلال سُنن ابن ماجہ[۳] میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے ہے "کفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاث رِیاط بیض سحولیّۃ[۴]" اس میں "رِیاط" "رَیطۃ" کی جمع ہے، جس کے معنی ہیں ایک پاٹ کی بڑی چادر۔

دلائلِ احناف | حنفیہ کا استدلال سنن ابی داوٗد[۵] میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے "قال: کفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاثۃ أثواب نجرانیۃ، الحلۃ ثوبان وقمیصہ الذی مات فیہ"

ہمارا ایک استدلال "الکامل" لابن عدی میں حضرت جابر بن سمرہؓ کی روایت سے ہے "قال: کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاثۃ أثواب: قمیص و إزار و لفافۃ[۶]"

---

[۱] دیکھئے المغنی (ج ۲ ص ۴۶۴) الکفن وصفۃ التکفین۔ البتہ "المہذّب" اور اس کی شرح "المجموع" میں امام شافعیؒ کا مسلک "إزار و لفافتین" بیان کیا گیا ہے۔ دیکھئے (ج ۵ ص ۱۵۱) باب الکفن ۱۲ مرتب

[۲] بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۰۶) فصل وأما کیفیۃ وجوبہ ۱۲ م

[۳] (ص ۱۰۶) باب ماجاء فی کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

[۴] یروی بفتح السین وضمہا، فالفتح منسوب إلی السَّحول وھو القصّار، لأنہ یسحلہا أی یغسلہا أو إلی "سحول" وھی قریۃ بالیمن، وأمّا الضم فھو جمع "سَحْل" وھو الثوب الأبیض النقی، ولایکون إلّا من قطن، وفیہ شذوذ لأنہ نسب إلی الجمع وقیل: اسم القریۃ بالضم أیضًا" النہایۃ لابن الأثیر (ج ۲ ص ۳۴۷) ۱۲ مرتب

[۵] (ج ۲ ص ۴۴۲) باب فی الکفن ۱۲ م

[۶] دیکھئے الکامل (ج ۷ ص ۱۵۱) ترجمۃ ناصح بن عبداللہ۔ روایت کی سند اس طرح ہے "حدثنا علی بن أحمد بن مروان، حدّثنا یحیی بن داؤد أبو الصقر الورّاق، حدّثنا عبداللہ بن صالح الحضرمی، أخبرنا ناصح عن سماک، عن جابر بن سمرۃ"۔

حافظ زیلعیؒ لکھتے ہیں "وضعف ناصح بن عبداللہ، عن النسائی، ولیّنہ ھو، وقال: ھو یکتب حدیثہ" نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۶۱) فصل فی التکفین ۱۲ مرتب

یہ دونوں روایتیں اگرچہ ان کی سند پر کلام کیا گیا ہے پھر بھی سنن ابی داؤد کی روایت درجۂ حسن سے کم نہیں، اس لئے کہ اسکی یزید بن ابی زیادؒ کی وجہ سے تضعیف کی گئی ہے، لیکن یزید بن ابی زیادؒ کی روایات امام مسلمؒ متابعۃً ذکر کرتے ہیں[1] اور امام ابوداؤدؒ نے ان کی روایت پر سکوت کیا ہے، اور شعبہؒ اور بعض دوسرے حضرات نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے[2] اور امام ترمذیؒ نے ان کی روایت کی تحسین کی ہے[3]

ایک اور استدلال مؤطا امام مالکؒ میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کے اثر سے ہے وہ فرماتے ہیں: "المیت یقمص ویؤزر ویلف بالثوب الثالث، فإن لم یکن إلا ثوب واحد کفن فیه[4]"

نیز ایک استدلال امام محمدؒ کی کتاب الآثار[5] میں "ابوحنیفة عن حماد" کے طریق سے ابراہیم نخعیؒ کی ایک مرسل روایت سے ہے "أن النبی صلی الله علیه وسلم کفن فی حلة یمانیة وقمیص" یہ مرسل صحیح ہے۔

ایک اور استدلال صحیح بخاری[6] میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے ہے: "أن عبد الله بن أبی لما توفی جاء ابنه إلی النبی صلی الله علیه وسلم فقال: اعطنی قمیصك أكفنه فیه و صل علیه واستغفر له، فأعطاه قمیصه" الخ

---

۱ جیسا کہ خود امام مسلمؒ نے اس بات کا ذکر اپنے مقدمہ میں کیا ہے، دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴) ۱۲ م

۲ چنانچہ علی بن عاصم کہتے ہیں: "قال لی شعبة: ما أبالی إذا کتبت عن یزید بن أبی زیاد أن لا أکتب عن أحد" میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۴۲۳ رقم ۹۶۹۵)۔

یعقوب بن سفیانؒ کہتے ہیں: "ویزید وإن کانوا یتکلمون فیه لتغیره فهو علی العدالة وإن لم یکن مثل الحکم ومنصور" اور ابن شاہین نے انہیں ثقات میں شمار کیا ہے، اور احمد بن صالح مصریؒ کہتے ہیں: "یزید بن أبی زیاد ثقة ولا یعجبنی قول من تکلم فیه" تہذیب التہذیب (ج ۱۱ ص ۳۳۰ و ص ۳۳۱ رقم ۶۳۰) ۱۲ مرتب

۳ چنانچہ انہوں نے ابواب الحج، باب ماجاء ما یقتل المحرم من الدواب کے تحت حضرت ابوسعیدؓ کی مرفوع روایت "یقتل المحرم السبع العادی" الخ یزید بن ابی زیاد کے طریق سے ذکر کی ہے، اس کے تحت وہ فرماتے ہیں: "قال أبو عیسی: هذا حدیث حسن" ترمذی (ج ۱ ص ۱۷۱) ۱۲ مرتب

۴ مؤطا امام مالک (ص ۲۱۱) ماجاء فی کفن المیت ۱۲ م

۵ (ص ۴۲) باب الجنائز وغسل المیت، رقم ۲۲۸ – ۱۲ م

۶ (ج ۱ ص ۱۶۹) باب الکفن فی القمیص الذی یکف أو لا یکف الخ ۱۲ م

نیز ہمارا ایک استدلال مستدرک میں عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت سے ہے وہ فرماتے ہیں:
" إذا أنا مت فاجعلوا في آخر غسلي كافورا وكفنوني في بردين وقميص، فإن النبي صلى الله عليه وسلم فعل به ذلك"[1] تلخیص المستدرک میں حافظ ذہبیؒ نے اس پر سکوت کیا ہے لہذا یہ کم از کم حسن ضرور ہے۔

جہاں تک حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب کا تعلق ہے اس میں قمیصِ میت کا نہیں بلکہ قمیصِ معتاد کا انکار مقصود ہے جو احیاء کے ساتھ مخصوص ہے، قمیصِ میت قمیصِ احیاء سے بالکل مختلف ہوتی ہے اس میں نہ آستینیں ہوتی ہیں نہ کلیاں اور نہ وہ سلی ہوئی ہوتی ہے بلکہ وہ گردن سے پاؤں تک کا وہ کپڑا ہے جس کا ایک سرا میت کی پشت پر ہوتا ہے اور دوسرا سرا میت کے سامنے۔ اور بیچ میں سے اس کو گریبان کے برابر چیر دیا جاتا ہے تاکہ گردن میں ڈالا جا سکے، حنفیہ کے مسلک پر تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

اکثر کتبِ حنفیہ میں بیان کیا گیا ہے کہ میت کی قمیص میں نہ کلیاں ہوتی ہیں نہ آستینیں[2]، حضرت گنگوہیؒ نے اسکی یہ وجہ بیان کی ہے کہ قمیص میں آستین وغیرہ کی ضرورت زندہ کو ہوتی ہے تاکہ اس کو چلنے پھرنے، اترنے چڑھنے اور دوسری حرکات وسکنات میں کوئی دقت نہ ہو جبکہ میت کو اس طرح کی کوئی حاجت نہیں بلکہ میت کو آستین والی قمیص پہنانا ایک مشکل کام ہے، اس لئے آستین، کلی اور سلائی وغیرہ کے تکلفات کی میت کی قمیص میں کوئی حاجت نہیں۔

لیکن اس پر عبداللہ بن اُبی کے قصہ سے اشکال ہو سکتا ہے کہ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کفن کیلئے اپنی قمیص مبارک عطا فرمائی جو لامحالہ آستین وغیرہ پر مشتمل ہوگی۔

حضرت گنگوہیؒ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بحث میت کے لئے قمیص تیار کرنے کے بارے میں ہے سو اس کی قمیص آستین وغیرہ کے تکلفات کے بغیر بنائی جائیں گی کما بیّنا۔ البتہ اگر قمیص پہلے سے تیار شدہ موجود ہو اور برکت وغیرہ کے لئے اس کو پہنانے کی حاجت ہو تو اس کی سلائی ادھیڑ کر آستین وغیرہ کو ختم کرنے کی حاجت نہیں کما فی قصۃ عبداللہ بن اُبیّ[3]۔

---

[1] اعلاء السنن (ج ۸ ص۱۹۶) باب کفن الرجل ونوعہ۔ بحوالہ مستدرک (ج ۳ ص۵۷۸) ۱۲ م

[2] مثلاً دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص۷۶) فصل فی التکفین۔ البحر الرائق (ج ۲ ص۱۸۵) کتاب الجنائز۔ اور ردّ المحتار (ج ۱ ص۸۰۸) مطلب فی الکفن ۱۲ م

[3] دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص۱۷۴،۱۷۵) باب ما یستحب من الأکفان ۱۲ م

لیکن علامہ ظفر احمد عثمانیؒ اعلاء السنن[1] میں حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہٗ سے نقل کرتے ہیں کہ حضرت گنگوہیؒ نے فتوی دیا تھا کہ قمیصِ میت قمیصِ حی کی طرح ہوگی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت گنگوہیؒ نے اپنے قول سے رجوع کر لیا تھا کہ قمیصِ میت اور قمیصِ حی میں فرق ہوگا۔

سننِ ابی داوٗد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت "کفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم .... وقمیصہ الذی مات فیہ[2]" سے اسی قول کی تائید ہوتی ہے کہ قمیصِ میت اور قمیصِ حی میں کوئی فرق نہیں۔

حضرت ابوبکرؓ کے واقعہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ جب ان کی وفات کا وقت قریب آیا تو انہوں نے فرمایا: "انظروا ثوبیّ ھٰذین فاغسلوھا ثم کفنونی فیھما، فإن الحی أحوج إلی الجدید منھما[3]"۔

احقر عرض کرتا ہے کہ حنفیہ کا اصل مسلک تو یہی ہے کہ میّت کی قمیص میں نہ کلیاں ہوں، نہ آستینیں[4] البتہ روایات کے مجموعہ سے یہ راجح معلوم ہوتا ہے کہ احیاء کی قمیص بھی جائز ہے، حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی روایت کو اسی پر محمول کیا جائے گا، جہاں تک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کفنانے کا تعلق ہے اس میں بھی راجح یہی نظر آتا ہے کہ جس قمیص میں آپ کی وفات ہوئی اس قمیص کو کفن میں شامل کر کے برقرار رکھا گیا[5] "فلعلہ آثرہ لقرب عھدہ بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو حی[6]" واللہ أعلم

---

[1] (ج ۸ ص ۱۹۵) باب کفن الرجل ونوعہ ۱۲ م

[2] سنن ابی داوٗد (ج ۲ ص ۴۴۹) باب فی الکفن ۱۲ م

[3] رواہ الإمام أحمد بن حنبل فی کتاب الزھد ۔ اس روایت کے طرق کی تفصیل کے لئے دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۶۲ و ۲۶۳) فصل فی التکفین ۱۲ م

[4] کما فی فتح القدیر (ج ۲ ص ۷۶، باب الجنائز فصل فی تکفینہ) بحوالہ الکافی، نیز دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۷۵) کتاب الجنائز ۱۲ م

[5] کما فی روایۃ ابن عباسؓ التی مرّت ۱۲ م

[6] حضرت استاذ محترم دام اقبالہم کی مذکورہ ترجیح کو اختیار کرنے کی صورت میں حضرت عائشہؓ کی روایتِ باب (جس میں "لیس فیھا قمیص ولا عمامۃ" کے الفاظ آئے ہیں) کا وہ جواب نہ چل سکے گا جو اصل تقریر میں آیا ہے کہ اس میں اصلِ قمیص کا نہیں قمیصِ معتاد کا انکار مقصود ہے، اس لئے کہ اس ترجیح کا حاصل ہی قمیصِ معتاد کا اثبات ہے۔

اس صورت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کفن میں قمیص کا انکار حضرت عائشہؓ کے اپنے علم کے مطابق ہے لیکن چونکہ تکفین و تدفین کے موقع پر وہ موجود نہ تھیں اسلئے حضرت ابن عباسؓ کی روایت راجح ہے جس میں قمیص کا اثبات ہے واللہ أعلم وعلمہ أتم وأحکم ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی الطعام یصنع لأھل المیت

"عن عبد اللّٰہ بن جعفر قال : لما جاء نعی جعفر قال النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم : اصنعوا لأھل جعفر طعاماً فإنّہ قد جاء ما یشغلھم"

اس حدیث کی بنا پر مستحب ہے کہ جس گھر میں موت واقع ہوئی ہو اس کے اقارب یا پڑوسی کھانا پکا کر وہاں بھیجیں تاکہ وہ اپنی مصیبت کے وقت کھانے کی فکر میں مبتلا نہ ہوں۔

لیکن ہمارے زمانے میں اس کے برخلاف یہ رسم چلی ہے کہ میت کے گھر والے اس موقعہ پر رشتہ داروں اور تعزیت کے لئے آنے والوں کے لئے کھانے اور دعوت کا انتظام کرتے ہیں یہ مکروہ اور بدعت ہے اس لئے کہ دعوت سرور کے موقعہ پر ہوتی ہے نہ کہ شرور کے موقعہ پر۔ کما قال العلامۃ ابن عابدین[۲]۔

اس کے بدعت ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ ہمارے زمانے میں عوام نے میت کے گھر والوں کی جانب سے اس دعوت کو واجباتِ دینیہ میں سے سمجھ لیا ہے اور التزام مالایلزم بدعت ہے[۳]

---

[۱] الحدیث أخرجہ أبوداؤد فی سننہ (ج ۲ ص۴۴) کتاب الجنائز باب صنعۃ الطعام لأھل المیت ... وابن ماجۃ فی سننہ (ص۱۱۵) أبواب الجنائز، باب ماجاء فی الطعام یبعث إلی أھل المیت ۱۲ م

[۲] فی ردّ المحتار (ج ۱ ص۶۰۳) مطلب فی کراھۃ الضیافۃ من أھل المیت۔ باب صلاۃ الجنائز۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "ویکرہ اتخاذ الضیافۃ من الطعام من أھل المیت لأنہ شرع فی السرور لا فی الشرور، وھی بدعۃ مستقبحۃ" ۱۲ مرتب

[۳] دعوت من اہل المیت کے ممنوع ہونے کی ایک دلیل سنن ابن ماجہ میں حضرت جریر بن عبد اللہ بجلی کی روایت ہے فرماتے ہیں: "کنا نری الاجتماع إلی أھل المیت وصنعۃ الطعام من النیاحۃ" (ص۱۱۶) باب ما جاء فی النھی عن الاجتماع إلی أھل المیت وصنعۃ الطعام۔

یہ روایت امام احمدؒ نے مسند احمد میں بھی ذکر کی ہے، دیکھئے الفتح الربانی لترتیب مسند الامام احمد بن حنبل الشیبانی (ج ۸ ص۹۴ و ۹۵، رقم ۱۰۰) باب صنع طعام لأھل المیت۔

علامہ ساعاتی بلوغ الامانی من اسرار الفتح الربانی میں لکھتے ہیں: "ورواہ ابن ماجۃ من طریقین: أحدھما علی شرط البخاری، والثانی علی شرط مسلم" ۱۲ مرتب

بعض اہلِ بدعت ضیافت من اھل المیت کے اثبات کے لئے مشکوٰۃ میں عاصم بن کلیب کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں ایک انصاری صحابی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی میت کی تدفین سے فارغ ہو کر واپس آنے کا قصہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں "فلما رجع استقبلہ داعی امرأتہ[۱]، فأجاب ونحن معہ فجیٔ بالطعام فوضع یدہ[۲]" الخ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دعوت زوجۂ میت کی جانب سے نہ تھی بلکہ کسی اور عورت کی جانب سے تھی اور ظاہر ہے کہ اس روایت کے نقل کرنے میں مشکوٰۃ کے کسی کاتب سے سہو ہوا ہے اور اس نے اضافت کے ساتھ "داعی امرأتہ" لکھ دیا، ورنہ اصل روایت "داعی امرأۃ" بغیر اضافت کے ہے، چنانچہ سنن ابی داوٗد کے تمام نسخوں میں روایت اسی طرح آئی ہے[۳]، اور مشکوٰۃ میں یہ روایت سنن ابی داوٗد ہی کے حوالہ سے آئی ہے اس کے علاوہ اگر مشکوٰۃ کی روایت کو صحیح بھی تسلیم کیا جائے[۴] تب بھی اس کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ دعوت اگرچہ زوجۃ المیت کی جانب سے تھی لیکن محض نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے برکت حاصل کرنے کے لئے تھی نہ کہ اہلِ میت ہونے کی حیثیت سے۔ واللہ أعلم۔

---

[۱] گویا عبارت کا مطلب یہ ہے "استقبلہ داعی زوجۃ المیت" ۱۲ م

[۲] مشکوٰۃ المصابیح (ج ۳ ص ۱۴۱ و ص ۱۹۲، رقم ۵۹۴۲) کتاب الفضائل والشمائل، باب فی المعجزات، الفصل الثالث ۱۲ م

[۳] مثلاً سنن ابی داوٗد (طبع میر محمد کتب خانہ کراچی پاکستان - ج ۲ ص ۱۴۳) کتاب البیوع، باب فی اجتناب الشبھات۔ اور سنن ابی داوٗد (ج ۳ ص ۲۴۴، رقم ۳۳۳۲) بتحقیق الشیخ محمد محی الدین عبدالحمید۔

مسند احمد میں بھی یہ روایت "فلما رجعنا لقینا داعی امرأۃ من قریش" کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے، دیکھئے الفتح الربانی (ج ۱۵ ص ۱۴۶) کتاب الغصب، باب من أخذ شاۃ فذبحھا وشواھا۔

سنن دارقطنی کی ایک روایت میں "فلما انصرف تلقاہ داعی امرأۃ من قریش" اور ایک روایت میں "صنعت امرأۃ من المسلمین من قریش لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طعاما" کے الفاظ آئے ہیں۔ دیکھئے (ج ۴ ص ۲۸۶ رقم ۵۴، ۵۵) باب الصید والذبائح والأطعمۃ وغیر ذالک ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۴] اس امکان پر کہ یہ بیہقی دلائل النبوۃ کے الفاظ ہوں اس لئے کہ مشکوٰۃ میں یہ روایت ابو داوٗد اور دلائل النبوۃ دونوں کے حوالہ سے آئی ہے، مشکوٰۃ اور ابو داوٗد کی روایات میں الفاظ کا کسی قدر فرق اس امکان کی تائید کرتا ہے۔

واللہ اعلم ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی کراهیة النَّوح

عن علیّ بن ربیعة الأسدی قال: مات رجل من الأنصار یقال له: قرظة بن کعب فنیح علیه، فجاء المغیرة بن شعبة، فصعد المنبر فحمد الله وأثنی علیه، وقال: ما بال النَّوح فی الاسلام! أما إنّی سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول: من نیح علیه عُذّب ما نیح علیه[1]۔ مطلب یہ کہ میت کو اس کے گھر والوں کے نوحہ کرنے کیوجہ سے عذاب دیا جاتا ہے جب تک کہ وہ نوحہ کرتے رہتے ہیں۔

یہاں دو مسئلے ہیں:-

پہلا مسئلہ بکاء علی المیت سے متعلق ہے، اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ بکاءِ خفیف جائز ہے اور بکاءِ شدید جو نوحہ کی حد تک پہنچ جائے جائز نہیں، بکاءِ شدید اور بکاءِ خفیف میں فرق مشکل ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ بکاءِ خفیف وہ ہے جو بغیر آواز کے ہو اور بکاءِ شدید وہ ہے جو آواز کے ساتھ ہو[2] لیکن حقیقت یہ ہے کہ بکاء بالصوت بھی متعدد روایات سے ثابت ہے[3] لہٰذا یوں کہا جائے گا کہ مطلقاً بکاء بالصوت بھی ممنوع نہیں بلکہ وہ بکاء بالصوت ممنوع ہے جو نوحہ کی حد تک پہنچ جائے یعنی زور زور سے رو یا دھویا جائے اور چیخ وپکار کیجائے یا میت کے مبالغہ آمیز فضائل گنائے جائیں، اور

---

[1] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص ۱۷۲) باب مایکره من النیاحة علی المیت - و مسلم فی صحیحه (ج ۱ ص ۳۰۳) فصل إن المیت لایعذّب ببکاء أهله الخ ۱۲ م

[2] هذا حاصل ما أفاده النووی رحمه الله فی شرحه علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۰۳) کتاب الجنائز۔ مذکورہ تشریح کی تائید صحیح بخاری میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے، جس میں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت سعد بن عبادہؓ کی عیادت کے لئے آنے کا واقعہ ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں: «فلمّا دخل علیه فوجده فی غاشیة أهله، فقال: قد قضی؟ قالوا: لا یارسول الله، فبکی النبی صلی الله علیه وسلّم، فلمّا رأی القوم بکاء النبی صلی الله علیه وسلم بکوا، فقال: ألا تسمعون، إن الله لا یعذّب بدمع العین ولا بحزن القلب ولکن یعذب بهذا - وأشار إلی لسانه - الخ» (ج ۱ ص ۱۷۴) باب البکاء عند المریض ۱۲ م

[3] مثلاً مسند احمد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ہے «فلمّا ماتت زینب (وفی روایة رقیة) ابنة رسول الله صلی الله علیه وسلم قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: الحقی بسلفنا الصالح الخیر عثمان بن مظعون، فبکت

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تقدیر خداوندی کی تغلیط اور اس کا تخطیہ کیا جائے نیز دوسرے لوگوں کو رونے دھونے کی دعوت دیجائے۔[۱]
واللہ أعلم۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کیا میت کو اس کے اہل کے اس پر رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے؟ سو بعض حضراتِ صحابہؓ اس کے قائل ہیں، چنانچہ حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت مغیرہؓ کا یہی مسلک ہے۔[۲]

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)
النساء، فجعل عمر یضربھن بسوطہ، فأخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیدہ، فقال: مھلاً یا عمر، ثم قال: أبکین وإیاکن ونعیق الشیطان» الخ الفتح الربانی (ج ۷، ص ۱۳۵، رقم ۱۱۹) باب الرخصۃ بالبکاء من غیر نوح۔

اس روایت کے تحت علامہ ساعاتیؒ لکھتے ہیں: «الظاھر أن بکاءھن کان بصوت لکن لا برفعہ، فنھاھن عمر حتی لا یجر إلی النیاحۃ فأمرہ صلی اللہ علیہ وسلم بترکھن» الخ۔

نیز عبداللہ بن یزیدؓ کی روایت ہے، فرماتے ہیں: «رخص فی البکاء من غیر نوح» رواہ الطبرانی فی الکبیر و إسنادہ حسن۔

نیز قرظہ بن کعبؓ اور ابو مسعود انصاریؓ سے مروی ہے «رخص لنا فی البکاء عند المصیبۃ من غیر نوح» رواہ الطبرانی فی الکبیر، ورجالہ رجال الصحیح۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۷) کتاب الجنائز، باب ماجاء فی البکاء ۱۲
مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحۂ ھذا)
[۱] جیسا کہ نوحہ میں ایسا ہی کیا جاتا ہے۔ چنانچہ علامہ نوویؒ «إن المیت لیعذب ببکاء أھلہ» کی تشریح کے تحت لکھتے ہیں: «وقالت طائفۃ: معنی الأحادیث أنھم ینوحون علی المیت ویندبونہ بتعدید شمائلہ ومحاسنہ فی زعمھم، وتلک الشمائل قبائح فی الشرع یعذب بھا» الخ۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۰۲) کتاب الجنائز ۱۲ م

[۲] المغنی لابن قدامۃ (ج ۲ ص ۵۴۵) تعذیب المیت ببکاء أھلہ علیہ۔

چنانچہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: «فلما أصیب عمر (یعنی بالجراحۃ التی مات فیھا) دخل صھیب یبکی یقول: وا أخاہ! واصاحباہ! فقال لہ عمر: یا صھیب، أتبکی علی؟ وقد قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إن المیت یعذب ببعض بکاء أھلہ علیہ» صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۷۲) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعذب المیت ببعض بکاء أھلہ علیہ۔

نیز ابو عمرؒ کہتے ہیں: «سمعتُ ابن عمر یقول ــ وھو فی جنازۃ رافع بن خدیج، وقام النساء یبکین علی رافع، فأجلسھن مراراً، ثم قال لھن: ویحکن! إن رافع بن خدیج شیخ کبیر لا طاقۃ لہ بالعذاب، وإن المیت یعذب ببکاء أھلہ علیہ» مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۵۵۵، رقم ۶۶۷۸) باب الصبر والبکاء والنیاحۃ، کتاب الجنائز۔
حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کا قصہ ترمذی کی روایتِ باب میں آگیا ہے ۱۲ مرتب

جبکہ حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کا مسلک یہ ہے کہ بکاءِ اھل سے میت کو عذاب نہیں ہوتا۔[1]

قائلینِ تعذیب کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت « إن المیت لیعذب ببکاء أهله علیه[2] » سے ہے۔

منکرینِ تعذیبِ میت ببکاء اھلہ کا استدلال « وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ[3] » سے ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ نے اسی سے استدلال کیا ہے۔[4]

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کی روایت کا تعلق ہے اس کے بارے میں حضرت عائشہؓ لگے سے پیوستہ باب میں فرماتی ہیں: « یرحمه الله، لم یکذب ولکنه وهم، إنما قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لرجل مات یهودیًا إن المیت لیعذب، وإن أهله لیبکون علیه »۔

لیکن حضرت ابن عمرؓ کی طرف وہم کی نسبت کرنا محلِ نظر ہے[5]، اس لئے کہ اس مضمون کی روایات متعدد صحابہ کرامؓ سے جزم کے ساتھ مروی ہیں[6]، لہٰذا صحیح یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث ثابت ہے اور اس میں کسی قسم کا وہم نہیں البتہ وہ بعض مخصوص احوال پر محمول ہے:۔

---

[1] حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے مسلک کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص۱۷۲) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: یعذب المیت ... اور حضرت ابوہریرہؓ کے مسلک کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص۱۲۲) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعذب المیت الخ ۱۲ م

[2] بخاری (ج ۱ ص۱۷۱) ۱۲ م

[3] سورۂ فاطر آیت ۱۸ پ ۲۲ ۱۲ م

[4] نیز حضرت ابن عباسؓ نے عدمِ تعذیب کی تائید میں فرمایا « والله هو أضحك وأبكى » دونوں دلائل کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص۱۷۲) ۱۲ م

[5] چنانچہ علامہ ساعاتیؒ نقل کرتے ہیں: « قال القرطبي: إنكار عائشة ذلك وحكمها على الراوي بالتخطئة والنسيان أو على أنه سمع بعضًا ولم یسمع بعضًا: بعید، لأن الرواة لهذا المعنى من الصحابة كثيرون وهم جازمون، فلا وجه للنفي مع إمكان حمله على محمل صحيح » دیکھئے بلوغ الامانی من اسرار الفتح الربانی (ج ۸ ص۱۳ تحت شرح حدیث رقم ۹۳) باب ماجاء فی أن المیت یعذب الخ ۱۲ مرتب

[6] مثلاً محمد بن سیرینؒ فرماتے ہیں: « ذُکر عند عمران بن الحصین أن المیت یعذب ببکاء الحي، فقال عمران: قاله رسول الله صلی الله علیه وسلم » سنن نسائی (ج ۱ ص۲۶۲) النهي عن البكاء على الميت۔

حضرت سمرۃؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں: « قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: المیت یعذب ببکاء الحي » (قال الهیثمي) رواه الطبراني في الکبیر وفیه عمر بن إبراهیم الأنصاري، وفیه کلام، وهو ثقة۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص۱۶) باب ماجاء في البکاء۔

حضرت عمرؓ اور حضرت مغیرہؓ کی روایات پیچھے گذر چکی ہیں۔

کتبِ حدیث میں اس مضمون کی اور بھی روایات متعدد صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں۔ فلیراجع ۱۲ مرتب

ایک یہ کہ تعذیبِ میت ببکاءِ أھلہ جب ہے جبکہ اس نے اپنے گھر والوں اور اقرباء کو وصیت کی ہو کہ میرے مرنے کے بعد میرے اوپر خوب رویا دھویا جائے اور نوحہ کیا جائے چنانچہ عرب میں اس کا رواج تھا کہ وہ مرنے سے پہلے بکاء اور نوحہ کی وصیت کر جاتے تھے اور اس نوحہ کو اپنے لئے قابلِ فخر سمجھتے تھے، مشہور شاعر طرفہ بن العبد کہتا ہے ؎

فإن مت فانعيني بما أنا أھله وشقي على الجيب يا ابنة معبد[۱]

دوسرے یہ کہ تعذیبِ میت والی روایت اُس صورت پر محمول ہے جبکہ میت ترکِ نوحہ کی وصیت نہ کرے۔

تعذیبِ میت والی روایت کا ایک مطلب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ نوحہ کرنے والیاں اپنے نوحہ میں مدح کے طور پر میت کے جن افعال کا ذکر کرتی ہیں بسا اوقات وہ افعال ایسے بُرے ہوتے ہیں کہ ان کا مرتکب ہونے کی وجہ سے میت کو عذاب دیا جا رہا ہوتا ہے[۲]۔

ایک مطلب یہ ہے کہ نوحہ کرنے والیاں جب کہتی ہیں: "واجبلاه! واسيداه!" تو فرشتے اس کے سینے پر ہاتھ مار کر کہتے ہیں: "أھكذا كنت[۳]؟"۔

---

[۱] السبع المعلقات (ص۳۲) المعلقة الثانية۔ شعر کا ترجمہ اس طرح ہے:
جب میں مر جاؤں تو اے معبد کی بیٹی (شاعر کی بھتیجی) تو میری موت کی خبر اس اہتمام سے لوگوں کو سنانا جس کا میں اہل ہوں، اور میرے اوپر (بطورِ سوگ) گریبان چاک کرنا ۱۲ مرتب

[۲] چنانچہ اہل عرب کا طریقہ تھا کہ وہ اپنے نوحوں میں کہتے تھے: "يا مرمل، و مؤتم الولدان، و مخرب العمران، و مفرّق الأخدان" یعنی اے عورتوں کو بیوہ کرنے والے! اے بچوں کو یتیم کرنے والے! اے آبادیوں کو برباد و ویران کرنے والے! اے دوستوں کو جدا کرنے والے!۔ کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۰۲) کتاب الجنائز ۱۲ مرتب

[۳] جیسا کہ اگلے باب میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت آرہی ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ما من ميت يموت، فيقوم باكيه، فيقول: واجبلاه! واسيداه! أو نحو ذلك إلا وكل به ملكان يلهزانه (اللهز: الدفع في الصدر بجميع الكف) ويقولان: أھكذا كنت؟"۔
مسند احمد میں حضرت ابو موسیٰ اشعری کی ایک روایت اس طرح آئی ہے: "أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الميت يعذب ببكاء الحي عليه إذا قالت النائحة: واعضداه! وا ناصراه! وا كاسياه! جُبِذ الميت و قيل له: أنت عضدها؟ أنت ناصرها؟ أنت كاسيها؟" دیکھئے الفتح الربانی (ج ۷ ص۱۲۵ رقم ۹۳) باب ما جاء في أن الميت يعذب ببكاء أھله عليه۔
حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی تعذیبِ میت والی روایت کی توجیہات کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۰۲) کتاب الجنائز۔ اور بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني (ج ۷ ص۱۲۶ تا ص۱۲۸، تحت شرح حدیث رقم ۹۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی تعذیبِ میت والی روایت میں مذکورہ تمام امکانات نکل سکتے ہیں اور "لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ أُخْرٰى" پر عمل کرنے کے لئے ان توجیہات میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا بہرحال ضروری ہے۔ واللہ أعلم۔

"عن[1] أبي هريرة قال: قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم: أربع في أمتي من أمر الجاهلية لن يدعهن الناس" مطلب یہ کہ یہ وہ امور ہیں جو بالکلیہ کبھی متروک نہ ہوں گے کہ کوئی ان کا مرتکب نہ ہو بلکہ ہر زمانہ میں کوئی نہ کوئی ان کا اعتقاد رکھنے والا اور کرنے والا ضرور ہوگا۔[2] "النياحة، والطعن في الأحساب[3]، والعدوى[4] أجرب[5] بعير فأجرب مائة بعير، من أجرب البعير الأول، والأنواء[6]، مُطرنا بنوء كذا وكذا" حضرت

---

[1] الحديث لم يخرجه من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي. قاله الشيخ محمد فؤاد عبدالباقي، سنن ترمذی (ج ۳ ص۳۲۵، رقم ۱۰۰۱) ۱۲ م

[2] كما في الكوكب الدري (ج ۲ ص۱۳۶) ۱۲ م

[3] أحساب: حسب کی جمع ہے، یعنی نسب، یہاں طعن فی الحسب سے مراد طعن فی النسب ہے چنانچہ مسند احمد میں حضرت ابوہریرہؓ کی ایک مرفوع روایت میں آیا ہے: "شعبتان من أمر الجاهلية لا يتركهما الناس أبدًا: النياحة والطعن في النسب" الفتح الربانی (ج، ص۱۱۳، رقم ۶۹) باب مالا يجوز من البكاء على الميت۔ مطلب یہ کہ غیر باپ کی طرف نسبت کی جائیگی ۱۲ مرتب

[4] عدوى: إعداء کا اسم ہے اور اس سے مرض کا متعدی ہونا مراد ہے ۱۲ م

[5] أجرب البعير: اونٹ کا خارش زدہ ہونا ۱۲ م

[6] أنواء: نوء بفتح النون وسكون الواو۔ کی جمع ہے۔ ابوعبیدؒ کہتے ہیں: انواء اٹھائیس مخصوص ستارے ہیں جو معروف مطالع سے سال بھر میں باری باری طلوع ہوتے ہیں، ہر تیرہ راتیں گذرنے پر ان میں سے ایک ستارہ صبح صادق کے وقت مغرب میں غروب ہوجاتا ہے، ٹھیک اسی وقت مشرق میں اس کے مقابلہ میں دوسرا ستارہ طلوع ہوتا ہے، تیرہ راتوں بعد یہ ستارہ بھی غروب ہوجاتا ہے اور دوسرا ستارہ نکل آتا ہے۔ وإنما سُمّي نوءًا لأنه إذا سقط الساقط ناء الطالع، و ذلك النهوض هو النوء، سال کے پورے ہونے پر یہ اٹھائیس کے اٹھائیس ستارے طلوع ہوکر غروب ہوجاتے ہیں۔
جاہلیت میں اہلِ عرب یہ سمجھتے تھے کہ جب بھی ان اٹھائیس ستاروں میں سے کوئی ایک ستارہ غروب ہوکر طلوع ہوگا اس وقت ضرور بارش ہوگی یا ہوا چلے گی، پھر جب بارش ہوجاتی تو کہتے تھے "مُطرنا بنوء كذا" یعنی بارش ستارے کے طلوع ہونے کی وجہ سے ہوئی گویا اس کا طلوع ہونا ہی مؤثر ہے۔ دیکھئے بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني (ج ۶ ص۲۵۲ و ۲۵۳) أبواب صلوة الاستسقاء، باب الاعتقاد أن المطر بيد الله الخ ۱۲ مرتب

گنگوہی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ عدویٰ کی تردید کا یہ مطلب نہیں کہ یہ مانا جائے کہ تعدیۂ امراض سبب کے درجہ میں بھی متحقق نہیں ہوتا[1] بلکہ دراصل تعدیہ کے سلسلہ میں اہل عرب کا اعتقاد فاسد تھا، بعض لوگ اُسے مؤثر بنفسہ سمجھتے تھے، بعض کا خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ ان چیزوں کو تاثیر دیکر خود معاذ اللہ معطل ہو گیا ہے، بعض سمجھتے تھے کہ ان چیزوں کو تاثیر تو اللہ تعالیٰ نے ہی دی ہے لیکن اب تاثیر اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہیں ہوتی بلکہ ان ہی اشیاء کی طرف سے ہوتی ہے اور بعض کا کہنا تھا کہ مؤثر تو اللہ تعالیٰ ہی ہیں لیکن عدویٰ سے مرض متخلف نہیں ہو سکتا۔

مذکورہ اعتقاداتِ فاسدہ کی بناء پر عدویٰ کی تردید کی گئی ہے ورنہ سبب کے درجہ میں اُسے ماننا ممنوع نہیں، چنانچہ جمہور کا یہی مسلک ہے[2] واللہ أعلم۔

باب ماجاء فی المشی أمام الجنازۃ

عن سالم عن أبیہ[3] قال: رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأبا بکر وعمر یمشون أمام الجنازۃ" جنازہ کے آگے پیچھے، دائیں بائیں ہر طرف چلنا بالاتفاق جائز ہے، البتہ افضلیت میں اختلاف ہے[4]۔

ایک قول یہ ہے کہ کسی بھی جانب کی مشی کو دوسری جانب کی مشی پر کوئی فضیلت نہیں، سفیانِ ثوریؒ کا یہی قول ہے، امام بخاریؒ کا بھی اسی طرف میلان ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ پیدل چلنے والے کے لیے جنازے کے آگے چلنا اور سوار کے لئے جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا یہی مسلک ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ مطلقاً جنازہ کے آگے چلنا افضل ہے، امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے۔

چوتھا قول یہ ہے کہ مطلقاً جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے۔ امام ابوحنیفہؒ، ان کے اصحابؒ اور امام اوزاعیؒ کا یہی مسلک ہے[5]۔

---

[1] گویا حضرت گنگوہیؒ یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ تعدیۂ امراض سبب کے درجہ میں پایا جا سکتا ہے اور سبب اور مسبب کے درمیان تلازم نہیں بلکہ ان میں تخلف ہو جاتا ہے، البتہ بعض اہلِ ظاہر کا یہ مسلک ہے کہ تعدیۂ امراض سبب کے درجہ میں بھی نہیں پایا جاتا لیکن یہ درست نہیں۔ دیکھئے الکوکب (ج ۲ ص ۱۶۷) ۱۲ م

[2] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص ۱۶۷) ۱۲ م

[3] الحدیث أخرجه ابن ماجة فی سننه (ص ۱۰۶) أبواب الجنائز، باب ماجاء فی المشی أمام الجنازہ ۱۲ م

[4] اس اختلاف سے متعلق آگے آنے والی تفصیل کے لئے دیکھئے اوجز المسالک (ج ۴ ص ۲۰۸) المشی أمام الجنازۃ ۱۲ م

[5] وذهب إبراهيم النخعی وسفيان الثوری والأوزاعی وسويد بن غفلة ومسروق وأبوقلابة وأبوحنيفة وأبويوسف ومحمد وإسحٰق وأهل الظاهر إلى أن المشی خلف الجنازة أفضل، ويروی ذلك عن علی بن أبی طالب و عبد الله بن مسعود وأبی الدرداء وأبی أمامة، وعمرو بن العاص۔ عمدة القاری (ج ۸ ص ۵) باب الأمر باتباع الجنائز ۱۲ مرتب

حدیثِ باب امام شافعیؒ کی دلیل ہے، جبکہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ ماشیاً کی صورت پر بھی محمول ہوسکتی ہے اور بیانِ جواز پر بھی، جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو ان کی طرف سے ایک جواب تو یہی ہے کہ یہ بیانِ جواز پر محمول ہے، نیز اس روایت کے موصول یا مرسل ہونے میں اختلاف ہے اور محدثینؒ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ یہ مرسل[1] ہے۔ اور مرسل شافعیہ کے نزدیک حجت نہیں۔

مالکیہ اور حنابلہ کا استدلال ماشی کے حق میں تو حدیثِ باب ہی سے ہے اور راکب کے بارے میں ان کا استدلال حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت سے ہے: "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: الراکب خلف الجنازة والماشی حیث یشاء منها[2]"۔

---

[1] جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے اسے موصولاً بھی روایت کیا ہے اور مرسلاً بھی۔ وصل کے ساتھ ایک روایت "سفیان بن عیینة عن الزهری عن سالم عن أبیه قال: رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم" کے طریق سے آئی ہے، وصل کے ساتھ دوسری روایت "محمد بن بکر، حدثنا یونس عن یزید عن ابن شهاب عن أنس، أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم" کے طریق سے آئی ہے۔

جہاں تک پہلے طریق کا تعلق ہے اس میں بھی راجح یہی ہے کہ یہ مرسل ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن المبارکؒ فرماتے ہیں: "الحفاظ عن الزهری ثلاثة: مالك ومعمر وابن عیینة، فإذا اجتمع اثنان منهم علی قول أخذنا به وترکنا قول الآخر" (کما فی نصب الرایة ج ۲ ص ۲۹۴ - فصل فی حمل الجنازة) اور زیرِ بحث روایت بھی زہریؒ سے مذکورہ تینوں حفاظ نے نقل کی ہے، ان میں سے ابن عیینہؒ نے اگرچہ اس روایت کو موصولاً ذکر کیا ہے لیکن امام مالکؒ اور معمرؒ نے زہریؒ سے اس روایت کو مرسلاً ہی نقل کیا ہے کما صرح به الترمذی فی الباب، نیز وہ فرماتے ہیں: "وأهل الحدیث کلهم یرون أن الحدیث المرسل فی ذلك أصح"۔

جہاں تک وصل والے دوسرے طریق کا تعلق ہے اس کے بارے میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: "سألت محمداً عن هذا الحدیث فقال: هذا حدیث خطأ، أخطأ فیه محمد بن بکر، وإنما یروی هذا الحدیث عن یونس عن الزهری أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ" ۱۲ مرتب

[2] اللفظ للترمذی فی سننه (ج ۱ ص ۱۵۵) باب فی الصلاة علی الأطفال۔ نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۷۵) کتاب الجنائز، مکان الراکب من الجنازة - اور - مکان الماشی من الجنازة - اور سنن ابن ماجہ (ص ۱۰۶) أبواب الجنائز، باب ما جاء فی شهود الجنائز۔

سنن ابی داؤد میں یہ روایت اس طرح آئی ہے "الراکب یسیر خلف الجنازة والماشی یمشی خلفها وأمامها وعن یمینها وعن یسارها قریباً منها" (ج ۲ ص ۴۵۳) باب المشی أمام الجنازة ۱۲ مرتب

اس کے جواب میں حضرت تھانوی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ افضل تو راکب و ماشی دونوں ہی کے لئے پیچھے چلنا ہے لیکن اس روایت سے راکب کے حق میں مزید تاکید مقصود ہے اس لئے کہ وہ رکوب کی وجہ سے جو ایک طرح کے سوءِ ادب میں مبتلا ہوا ہے[1] پیچھے چلنے کے ادب کی وجہ سے اس کی ایک درجہ میں تلافی ہوجائے گی، یہی وجہ ہے کہ حنفیہ میں سے اسبیجابیؒ کا کہنا یہ ہے کہ راکب کا جنازہ سے آگے بڑھ جانا مکروہ ہے[2] جبکہ ماشی کے حق میں یہ مکروہ نہیں[3]۔

دلائلِ احناف | حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :-

① حنفیہ کا ایک استدلال ان تمام روایات سے ہے جن میں "اتباع الجنائز" کا حکم دیا گیا ہے[4]۔ مثلاً بخاری شریف میں حضرت براء بن عازبؓ کی روایت " أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم بسبع ونهانا عن سبع أمرنا باتباع الجنائز[5] الخ "۔

② اگلے باب میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت آرہی ہے " سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المشي خلف الجنازة، قال: ما دون الخبب " الخ۔

اس روایت پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس میں ابو ماجدؒ مجہول ہیں[6]۔ لیکن حضرت گنگوہی قدس سرہ فرماتے

---

[1] جنازہ کے ساتھ رکوب کا سوءِ ادب ہونا ترمذی ہی میں حضرت ثوبانؓ کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں: "خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة، فرأى ناسًا ركبانًا، فقال: ألا تستحيون؟ إن ملائكة الله على أقدامهم وأنتم على ظهور الدواب" (ج۱ ص۱۵۲) باب ما جاء في كراهية الركوب خلف الجنازة ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے البحر الرائق (ج۲ ص۱۹۱) فصل السلطان أحق بصلاته الخ ۱۲ م

[3] حضرت تھانوی قدس سرہ کے مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے اعلاء السنن (ج۸ ص۲۴۳) باب المشي خلف الجنازة والإسراع بها۔

علامہ سندیؒ فرماتے ہیں: " فالظاهر من الحديث أن الأصل في التابع للجنازة أن يكون خلفها لكن الماشي لحاجة الحمل يتوجه إلى جهات أخر أيضًا بخلاف الراكب، فبقي حكمه على الأصل، وجوز للماشي الجهات كلها والله أعلم " اعلاء السنن (ج۸ ص۲۴۳ و ص۲۴۴) ۱۲ مرتب

[4] اس قسم کی روایات کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد ج۳ ص۲۹ تا ۳۱) باب اتباع الجنازة والمشي معها والصلاة عليها۔ اس باب میں حضرت عثمان بن عفانؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابوسعیدؓ، حضرت ابوہریرہؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت انسؓ سے اس مضمون کی روایات مروی ہیں ۱۲ مرتب

[5] صحیح بخاری (ج۱ ص۱۶۶) باب الأمر باتباع الجنائز ۱۲ م

[6] چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں: " قيل اسمه عائذ بن نضلة، لم يرو عنه غير يحيى الجابر، من الثانية - أخرج له أبو داود والترمذي وابن ماجة " تقریب (ج۲ ص۴۶۵ رقم ۳۰) ۱۲ م

ہیں کہ ابوماجدؒ رواۃ کے طبقۂ ثانیہ یعنی کبارِ تابعین سے تعلق رکھتے ہیں اور ان سے روایت نقل کرنے والے یحییٰ امام بنی تیم اللہ ہیں جو امام ترمذیؒ کی تصریح کے مطابق ثقہ ہیں، وقلّة الرواية عنه لايقدح فيه ۔ لہٰذا ان کی روایت کو رد نہیں کیا جاسکتا[1]، نیز دوسری روایات سے بھی اس روایت کی تائید ہوتی ہے ۔

③ طحاوی میں عمرو بن حریثؒ کی روایت ہے، فرماتے ہیں: "قلتُ لعلي بن أبي طالب: ما تقول في المشي أمام الجنازة؟ فقال علي بن أبي طالب: المشي خلفها أفضل من المشي أمامها كفضل المكتوبة على التطوع، قال: قلتُ: إني رأيتُ أبا بكر وعمر يمشيان أمامها، فقال: إنما يكرهان أن يحرجا الناس»۔

طحاوی ہی میں أبزی کی روایت ہے، فرماتے ہیں: «كنتُ أمشي في جنازة فيها أبو بكر و عمر وعلي، فكان أبو بكر وعمر يمشيان أمامها، وعلي يمشي خلفها، يدي في يده، فقال علي: أما إن فضل الرجل يمشي خلف الجنازة على الذي يمشي أمامها كفضل صلاة الجماعة على صلاة الفذّ، وإنهما ليعلمان من ذلك مثل الذي أعلم، ولكنهما سهلان يسهلان على الناس»

④ نافعؒ بیان کرتے ہیں: «خرج عبد الله بن عمر وأنا معه على جنازة، فرأى معها نساء، فوقف، ثم قال: ردهن فإنهن فتنة الحي والميت، ثم مضى يمشي خلفها، فقلتُ: يا أبا عبد الرحمٰن، كيف المشي في الجنازة: أمامها أم خلفها؟ فقال: أما تراني أمشي خلفها»[2]۔

---

[1] الكوكب الدرّي (ج ۲ ص ۱۸۱) لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت گنگوہی قدس سرہ کے جواب سے ابوماجدؒ کی جہالت تو دور نہیں ہوتی اس لئے کہ جہالت کے دور ہونے کے لئے دو معروف راویوں کا اس سے روایت کرنا ضروری ہے جو یہاں موجود نہیں ۔ کما في التقريب للنووي مع تدريب الراوي (ج ۱ ص ۳۱۶) النوع الثالث والعشرون ۔

غالباً حضرت گنگوہی قدس سرہٗ کا جواب اس ضابطہ کی بنیاد پر ہے کہ قرونِ ثلاثہ میں راوی کی جہالت مضر نہیں، كما في «قواعد في علوم الحديث» مقدمة «إعلاء السنن» (ص ۲۰۶ طبعة بيروت) و (ص ۱۲۷، طبعة: إدارة القرآن كراتشي) یا اس قول کی بنا پر ہے کہ راوی مجہول سے جب ایک ثقہ روایت کرے تو اس کی جہالت مرتفع ہوجاتی ہے ۔ كما في تدريب الراوي (ج ۱ ص ۳۱۶) والله أعلم ۱۲ مرتب

[2] مؤخر الذکر تینوں روایات کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۳۳۳) باب المشي مع الجنازة أين ينبغي أن يكون منها ۱۲ م

⑤ مصنفِ عبدالرزاق میں طاؤسؒ سے مرسلاً مروی ہے: "ما مشی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی جنازۃ حتی مات إلا خلف الجنازۃ"[1]، حضرت ابن عمرؓ کی روایتِ باب مشی امام الجنازۃ کی مواظبت پر اتنی دال نہیں جتنی طاؤسؒ کی یہ روایت مشی خلف الجنازہ کی مواظبت پر دال ہے۔ واللہ أعلم[2]۔

باب[3] ماجاء فی کراھیۃ الرکوب خلف الجنازۃ

عن[4] ثوبان قال: خرجنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی جنازۃ فرأی ناساً رکباناً، فقال: ألا تستحیون، إن ملائکۃ اللہ علی أقدامھم وأنتم علی ظھور الدواب؟ اس روایت سے جنازہ کے ساتھ رکوب کی کراہت معلوم ہوتی ہے لیکن سنن ابی داؤد میں حضرت مغیرہؓ کی روایت بظاہر اس کے معارض ہے، اس لئے کہ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: "الراکب یسیر خلف الجنازۃ الخ"[5] جس سے جنازہ کے ساتھ رکوب کی اجازت معلوم ہوئی۔

اس تعارض کو اس طریقہ سے رفع کیا جا سکتا ہے کہ یوں کہا جائے کہ حضرت مغیرہؓ کی روایت جوازِ رکوب پر دال ہے اور جواز کے لئے عدمِ کراہت ضروری نہیں بلکہ جواز مع الکراہت بھی ہو سکتا ہے چنانچہ حدیثِ باب اسی کراہت پر دال ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رکوب پر نکیر ان ملائکہ کی وجہ سے تھی جو جنازہ کے ساتھ چل رہے تھے اور ملائکہ کا ساتھ چلنا ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وجودِ میمون کی وجہ سے ہو جس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر جنازہ کے ساتھ ملائکہ کا ہونا ضروری نہیں، اس توجیہ کی بنیاد پہ عام حالات میں جنازہ کے ساتھ رکوب بلا کراہت جائز ہوگا[6]۔

---

[1] مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص۴۴۵، رقم ۶۲۶۷) باب المشی أمام الجنازۃ ۱۲ م

[2] قائلینِ مشی أمام الجنازۃ ایک عقلی دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ جنازہ کے ساتھ جانے والے لوگ میّت کے شفعاء ہیں والشفیع یکون قدام المشفوع لہ، جبکہ قائلینِ مشی خلف الجنازۃ یہ کہتے ہیں کہ وہ میت کو رخصت کرنے والے ہیں والمودِّع یکون وراء المودَّع۔ کذا فی الأوجز (ج ۴ ص۲۱۲) المشی أمام الجنازۃ ۱۲ مرتب۔

[3] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

[4] الحدیث أخرجہ ابن ماجۃ فی سننہ (ص۱۰۶) باب ماجاء فی شھود الجنائز ۱۲ م

[5] سننِ ابی داؤد (ج ۲ ص۴۵۳) باب المشی أمام الجنازۃ ۱۲ م

[6] یہاں تک کی شرح کے لئے دیکھئے بذل المجہود فی حل أبی داود (ج ۱۴ ص۱۲۴) باب الرکوب فی الجنازۃ ۱۲ م

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ رکوب بلا عذر میں کراہت ہو اور عذر مثلاً مرض، عرج اور شلل وغیرہ کی صورت میں کراہت نہ ہو[1]۔

علامہ ظفر احمد عثمانیؒ نے عدمِ رکوب کی روایت کو استحباب پر محمول کیا ہے، لأنه من حسن الأدب مع الملائكة عليهم السلام[2]۔

واضح رہے کہ رکوب کی کراہت وعدمِ کراہت سے بحث جنازہ کے ساتھ جاتے ہوئے ہے، واپس لوٹتے ہوئے کراہت نہیں جیساکہ اگلے باب میں حضرت جابر بن سمرہؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے «أن النبي صلى الله عليه وسلم اتبع جنازة أبي الدحداح ماشيا ورجع على فرس»۔ نیز سننِ أبی داؤد[3] میں حضرت ثوبانؓ سے مروی ہے: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتي بدابة وهو مع الجنازة، فأبى أن يركب، فلما انصرف أتي بدابة فركب، فقيل له، فقال: إن الملائكة كانت تمشي فلم أكن لأركب وهم يمشون، فلما ذهبوا ركبت[4]»۔

میت کو مال واسباب کی طرح پیٹھ پر لادنا یا کسی جانور یا گاڑی وغیرہ پر رکھ کر لے جانا مکروہ ہے[5] البتہ اگر عذر ہو تو بلا کراہت جائز ہے، مثلاً اگر قبرستان بہت دور ہو[6] پھر ضرورت کے موقعہ پر میت کو کسی بس یا گاڑی وغیرہ پر لیجائے جانے کی صورت میں ساتھ جانے والوں کا بس یا دوسری سواریوں پر سوار ہونا بھی بظاہر مکروہ نہ ہوگا۔ واللہ أعلم۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء في التكبير على الجنازة

عن[7] أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى على النجاشي، نجاشی حبشہ کے

---

[1] كما في التحفة (ج ۲ ص ۱۳۸) ۱۲ م

[2] إعلاء السنن (ج ۸ ص ۲۴۰) باب استحباب أن لا يركب مع الجنازة ۱۲ م

[3] (ج ۲ ص ۴۵۲ و ۴۵۳) باب الركوب في الجنازة ۱۲ م

[4] اس روایت کے الفاظ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ رکوب کی کراہت اور عدمِ رکوب کے استحباب کی علت شہودِ ملائکہ اور ان کی مشی ہے، معلوم ہوا کہ جب یہ علت نہ پائی جائے تو رکوب میں کوئی حرج نہیں نہ ذہاباً نہ إیاباً۔ ۱۲ م

[5] دیکھئے الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص ۵۹۵) مطلب في حمل الميت ۱۲ م

[6] بہشتی زیور حصہ یازدہم (ص ۹۳۸) دفن کے مسائل ۱۲ م

[7] الحديث أخرجه الشيخان: البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۷۶) كتاب الجنائز، باب الصفوف على الجنازة، ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۳۰۹) كتاب الجنائز ۱۲ م

بادشاہوں کا لقب ہے، یہاں نجاشی سے "اصحمہؓ" مراد ہیں جو عہدِ نبوی میں حبشہ کے بادشاہ تھے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائے[1]۔

غائبانہ نمازِ جنازہ اس حدیث سے شافعیہ اور حنابلہ نے غائبانہ نمازِ جنازہ کے جواز پر استدلال کیا ہے، علامہ خطابیؒ نے غائبانہ نمازِ جنازہ کے جواز کی یہ شرط بیان کی ہے کہ جس جگہ میت کا انتقال ہوا وہاں کوئی اس پر جنازہ پڑھنے والا موجود نہ ہو، شافعیہ میں سے رویانیؒ نے بھی اس قول کو پسند کیا ہے۔ امام ابن حبانؒ فرماتے ہیں کہ غائبانہ نمازِ جنازہ کے جواز کی شرط یہ ہے کہ مصلی کی نسبت سے میت جانبِ قبلہ میں ہو، لہذا اگر میت کا علاقہ مصلی کی نسبت سے قبلہ کی جانبِ مخالف میں ہو تو غائبانہ نماز جائز نہ ہوگی[2]۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک غائبانہ نمازِ جنازہ مشروع نہیں، جہاں تک نجاشیؒ کے واقعہ کا تعلق ہے سو یہ ان کی خصوصیت ہے، نیز چونکہ وہ مسلمان بادشاہ تھے اور مسلمانوں کی انہوں نے بطورِ خاص مدد کی تھی اور ان پر کسی نے نماز نہیں پڑھی تھی اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر مدینہ میں نماز پڑھی، جبکہ نجاشیؒ کی وفات اپنے ملک میں ہوئی تھی، اس کے علاوہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور نجاشیؒ کے درمیان جتنے حجابات تھے وہ سب دور کر دیئے گئے تھے یہاں تک کہ نجاشی کا جنازہ آپ کو سامنے نظر آنے لگا تھا چنانچہ واحدیؒ نے اپنی "اسباب النزول" میں حضرت ابن عباسؓ سے بغیر سند کے نقل کیا ہے "کُشف للنبی صلی اللہ علیہ وسلم عن سریر النجاشی حتی رآہ وصلی علیہ" اور ابن حبانؒ نے "أوزاعی عن یحیی بن أبی کثیر عن أبی قلابۃ عن أبی المھلب" کے طریق سے عمران بن حصینؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں فرماتے ہیں "فقام وصفوا خلفہ وھم لا یظنون إلا أن جنازتہ بین یدیہ" اور ابو عوانہ کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں "فصلینا خلفہ ونحن لا نری إلا أن الجنازۃ قدامنا"۔

البتہ اس پر مجمع بن جاریہؓ کی روایت سے اشکال ہوسکتا ہے جو "صلوٰۃ علی النجاشی" کا واقعہ نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں "فصففنا خلفہ صفین وما نری شیئاً" أخرجہ الطبرانی[3]۔

---

[1] أسد الغابة فی معرفة الصحابة (ج ۱ ص۹۹) ۱۲ م

[2] وعن بعض أهل العلم: إنما یجوز ذلك فی الیوم الذی یموت فیہ المیت أو ما قرب منه، لا ما إذا طالت المدة، حکاہ ابن عبد البر۔ فتح الباری (ج ۳ ص۱۸۸) باب الصفوف علی الجنازۃ ۱۲ م

[3] کذا فی فتح الباری (ج ۳ ص۱۹۰) باب الصفوف علی الجنازۃ۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص۳۹، باب الصلاۃ علی الغائب) میں یہ روایت اس طرح آئی ہے "وعن ابن جاریة قال: لما بلغ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفاة النجاشی قال: إن أخاکم قد توفی فخرجنا فصففنا خلفه، فصلینا وما نری شیئاً، رواہ الطبرانی فی الکبیر وفیه حمران بن أعین، وثقه أبو حاتم وضعفه ابن معین وبقیة رجاله ثقات۔ سنن ابن ماجہ (ص۱۱۰، باب ما جاء فی الصلاۃ علی النجاشی) میں یہ روایت مجمع بن جاریہؓ سے "وما نری شیئاً" کی زیادتی کے بغیر آئی ہے ۱۲ مرتب

لیکن اس اشکال کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ممکن ہے کہ نجاشیؒ کے جنازے سے یہ حجابات بعض حضرات کے حق میں تو اٹھائے گئے ہوں اور بعض کے حق میں نہ اٹھائے گئے ہوں[1]۔ واللہ اعلم[2]

غائبانہ نماز جنازہ پر ایک استدلال حضرت معاویہ بن معاویہ مزنیؓ کے واقعہ سے بھی کیا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تبوک میں ان کی نماز جنازہ پڑھی تھی حالانکہ ان کی وفات مدینہ منورہ میں ہوئی تھی[3]۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ روایت ثابت ہو جائے تو یہ بھی ان کی خصوصیت پر محمول ہو سکتی ہے[4]۔ اس کے علاوہ اس واقعہ میں بھی ذکر ہے کہ حضرت معاویہ بن معاویہؓ کے جنازے سے حجابات دور کر دیئے گئے تھے، چنانچہ حافظؒ "الإصابة" میں طبرانی، ابن مندہ اور بیہقی وغیرہ کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں:

"عن أنس بن مالك قال: نزل جبرئيل على النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا محمد! مات معاوية بن معاوية المزني، أتحب أن تصلي عليه؟ قال: نعم، فضرب بجناحيه، فلم يبق أكمة ولا شجرة إلا تضعضعت، فرفع سريره حتى نظر إليه، فصلى عليه وخلفه صفان من الملائكة، كل صف سبعون ألف ملك...." اس روایت میں ایک راوی محبوب بن ہلال ہیں جن کے بارے میں ابو حاتمؒ کہتے ہیں: "ليس بالمشهور" البتہ ابن حبانؒ نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے۔

اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: "فوضع جبرئيل جناحه الأيمن على الجبال فتواضعت

---

[1] گویا ان کا نہ دیکھنا ان نمازیوں کے درجہ میں ہے جو جنازے میں موجودگی میں امام کے پیچھے نماز پڑھ رہے ہوں لیکن انہیں جنازہ نظر نہ آرہا ہو۔ کما يفهم ذلك من العمدة (ج ۸ ص۱۱۹) باب الصفوف على الجنازة وصرح به الحافظ في الفتح (ج ۳ ص۱۸۹) ۱۲ مرتب

[2] اس باب کی یہاں تک کی بیشتر تشریح فتح الباری (ج ۳ ص۱۸۸ و ص۱۸۹، باب الصفوف على الجنازة) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[3] اسد الغابة (ج ۴ ص۳۸۹) ۱۲ م

[4] ان کی وجہ خصوصیت خود روایت میں آئی ہے "فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لجبرئيل عليه السلام: بم بلغ معاوية هذا؟ قال: بكثرة قراءة قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، كان يقرأها قائما وقاعدا وراكبا وماشيا، فبهذا بلغ ما بلغ" رواه الطبراني في الكبير۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص۳۸) باب الصلاة على الغائب۔ اور نجاشی کی خصوصیت کی وجہ پیچھے متن میں گذر چکی ہے ۱۲ مرتب

حتی نزلنا إلی المدینة »، اور ایک روایت میں ہے « قال جبرئیل : فھل لك أن تصلّی علیه فأقبض لك الأرض ، قال : نعم ، فصلّی علیه[۱] » اس سے واضح ہوگیا کہ یہ "صلاۃ" غائبانہ نہ تھی بلکہ معجزۃً رفعِ حجاب کے بعد حاضرانہ نماز تھی۔

بہرحال پورے ذخیرۂ حدیث میں "صلاۃ علی الغائب" کے یہ صرف دو واقعے ہیں ان کی توجیہ بھی ہوسکتی ہے اور دونوں کو خصوصیت پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے ورنہ اگر اس کی عام اجازت ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان بیسیوں صحابہ کرامؓ پر نماز پڑھنا نہ چھوڑتے جن کی وفات آپ کی حیات میں مدینہ طیبہ سے باہر ہوئی، اسی طرح آپ کے بعد صحابہ کرامؓ کا بھی کوئی معمولی « صلاۃ علی الغائب » کا نہیں ملتا، یہ بھی مسلکِ احناف کی ایک منبوط دلیل ہے۔

نیز علامہ عبدالحق محدث دہلویؒ "لمعات التنقیح[۲]" میں فرماتے ہیں : « وفی صلاته صلی الله علیه وسلم علی غیر النجاشی کمعاویة المزنی الذی مات بالمدینة والنبی صلی الله علیه وسلم بتبوك ، وعلی زید بن حارثة وجعفر بن أبی طالب استشهدا بمؤتة : کلام[۳] من حیث إسناد الأحادیث التی رویت فیها ».

---

[۱] ذکر الروایات کلّها الحافظ فی الإصابة، کما فی إعلاء السنن (ج ۸ ص۲۳۴ و ص۲۳۵) باب أن صلاته صلی الله علیه وسلم علی الجنازة الغائبة عنه کانت لحضورها عنده علی طریق المعجزة ۱۲ م

[۲] (ج ۴ ص۳۲۸) کتاب الجنائز، باب المشی بالجنازة والصلاة علیها، الفصل الأوّل ۱۲ م

[۳] چنانچہ حضرت معاویہ بن معاویہؓ کا قصہ حضرت انسؓ کی روایت سے بھی آیا ہے، علامہ ہیثمیؒ اس کے بارے میں فرماتے ہیں : « رواه أبو یعلی والطبرانی فی الکبیر، وفی إسناد أبی یعلی محمد بن إبراهیم بن العلاء، وهو ضعیف جدًّا، وفی إسناد الطبرانی محبوب بن هلال، قال الذهبی : لا یُعرف ، وحدیثه منکر ».

حضرت معاویہ بن معاویہؓ ہی کا قصہ حضرت ابوامامہؓ کی روایت سے بھی آیا ہے، اس کے بارے میں علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں « رواه الطبرانی فی الکبیر والأوسط، وفیه نوح بن عمر، قال ابن حبان : یقال إنه سرق هذا الحدیث، قلت : لیس هذا بضعف فی الحدیث ، وفیه بقیة ، وهو مدلس ولیس فیه علة غیر هذا ».

یہی قصہ حضرت معاویہؓ کی روایت سے بھی آیا ہے، اس کے بارے میں علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں : « رواه الطبرانی فی الکبیر وفیه صدقة بن أبی سهل ولم أعرفه، وبقیة رجاله ثقات ».

مجمع الزوائد (ج ۳ ص۳۷ و ۳۸) باب الصلوٰة علی الغائب۔ صلوٰۃ علی زید بن حارثہ وجعفر بن ابی طالب سے متعلق کوئی ضعیف روایت بھی احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۱۲ مرتب

تکبیراتِ نمازِ جنازہ | "فکبّر أربعاً" اس حدیث کی بنا پر ائمہ اربعہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ نمازِ جنازہ چار تکبیرات پر مشتمل ہے البتہ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰؒ کا یہ مسلک ہے کہ نمازِ جنازہ میں پانچ تکبیرات ہیں، امام ابویوسفؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے[1]

دراصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نمازِ جنازہ میں چار سے لیکر نو تک تکبیریں ثابت ہیں[2] لیکن جمہور نے چار کو ترجیح دی ہے اس مسلک کی وجوہِ ترجیح درج ذیل ہیں:۔

(۱) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ نے حضرت علیؓ کی والدہ فاطمہ بنت اسدؓ کی نمازِ جنازہ میں چار تکبیرات کہیں، اس اجتماع میں حضرات شیخینؓ اور حضرت علیؓ کے علاوہ حضرت عباسؓ، حضرت ابو ایوب انصاریؓ، حضرت اسامہ بن زیدؓ جیسے جلیل القدر حضرات صحابہؓ بھی موجود تھے[3]

(۲) حافظ ابن عبدالبرؒ نے "الاستذکار" میں "ابوبکر بن سلیمان بن ابی حثمہ عن ابیہ" کے طریق سے روایت نقل کی ہے: "قال: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یکبّر علی الجنائز أربعاً وخمساً وسبعاً وثمانیاً حتی جاء موت النجاشی فخرج إلی المصلّی وصفّ الناس وراءہ وکبّر علیہ أربعاً ثم ثبت النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی أربع حتی توفّاہ اللہ عزوجل" أوردہ الحافظ فی التلخیص[4] وسکت علیہ۔

(۳) بیہقی میں حضرت ابو وائلؒ کی روایت آئی ہے "کانوا یکبّرون علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سبعاً وخمساً وستاً أو قال أربعاً، فجمع عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فأخبر کل رجل بما رأی فجمعہم عمر رضی اللہ عنہ علی أربع تکبیرات کأطول الصلاۃ" یہ روایت سنداً حسن ہے[5]۔

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۱۱۶، باب الصفوف علی الجنازۃ) ۔ اس مقام پر عمدۃ القاری میں عیسیٰ مولیٰ حذیفہؓ حضرت معاذ بن جبلؓ کے اصحاب، ظاہریہ اور شیعہ حضرات کا بھی یہ مسلک نقل کیا گیا ہے کہ وہ بھی پانچ تکبیرات کے قائل تھے بلکہ علامہ عینیؒ نے حازمیؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ: "وممن رأی التکبیر علی الجنائز خمساً: ابن مسعود، وزید بن أرقم، و حذیفۃ بن الیمان" ۱۲ مرتب

[2] ان روایات کے لئے دیکھئے التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۱۱۹ تا ۱۲۲) کتاب الجنائز تحت رقم ۷۶۵ تا ۷۶۷۔ البتہ نو تکبیروں والی روایت کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۳۰۴) کتاب الجنائز، من کان یکبّر علی الجنازۃ سبعاً وتسعاً ۱۲ مرتب

[3] مجمع الزوائد (ج ۹ ص ۲۵۶ و ص ۲۵۷) باب مناقب فاطمۃ بنت أسد ۱۲ م

[4] (ج ۲ ص ۱۲۱ و ۱۲۲) کتاب الجنائز تحت رقم ۷۶۴ - ۱۲ م

[5] (ج ۴ ص ۳۷) کتاب الجنائز، باب مایستدل بہ علی أن أکثر الصحابۃ اجتمعوا علی أربع ورأی بعضہم الزیادۃ منسوخۃ ۱۲ م

طحاوی[1] میں ابراہیم نخعیؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں: «قبض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والناس مختلفون فی التکبیر علی الجنائز لا تشاء أن تسمع رجلاً یقول، سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یکبر سبعاً، وآخر یقول: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یکبر خمساً، وآخر یقول: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یکبر أربعاً إلا سمعته، فاختلفوا فی ذلك، فکانوا علی ذلك حتی قبض أبوبکر، فلما ولی عمرؓ ورأی إختلاف الناس فی ذلك شق ذلك علیه جداً، فأرسل إلی رجال من أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم، فقال: إنکم معاشر أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم متی تختلفون علی الناس یختلفون من بعدکم، ومتی تجتمعون علی أمر یجتمع الناس علیه، فانظروا أمراً تجتمعون علیه، فکأنما أیقظهم، فقالوا: نعم، ما رأیت یا أمیر المؤمنین؟ فأشر علینا، فقال عمرؓ: بل أشیروا أنتم علیّ، فإنما أنا بشر مثلکم، فتراجعوا الأمر بینهم، فأجمعوا أمرهم علی أن یجعلوا التکبیر علی الجنائز مثل التکبیر فی الأضحی والفطر أربع تکبیرات، فأجمع أمرهم علی ذلك».

البتہ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ سے یہ ثابت ہے کہ انہوں نے حضرت سہل بن حنیفؓ کے جنازے میں پانچ یا چھ تکبیریں کہیں[2]۔

لیکن طحاوی[3] میں اس کی یہ حقیقت بتائی گئی ہے کہ حضرت علیؓ نے نماز کے بعد فرمایا: «إنه من أهل بدر» چنانچہ عبداللہ بن معقل اسی واقعہ میں نقل کرتے ہیں «ثم صلیت مع علیّ علی جنائز، کل ذلك کان یکبر علیها أربعاً» معلوم ہوا کہ حضرت علیؓ کا اصل عمل چار ہی تکبیروں کا تھا لیکن چونکہ سہل بن حنیفؓ بدری صحابی تھے اس لئے انہوں نے ان پر زیادہ تکبیریں کہیں[4] واللہ أعلم۔

---

[1] (ج ۱ ص۲۳۱) باب التکبیر علی الجنائز کم هو؟ ۱۲ م

[2] التلخیص الحبیر (ج ۲ ص۱۲۰) تحت رقم ۷۶۶، کتاب الجنائز ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص۲۳۹) باب التکبیر علی الجنائز کم هو؟ ۱۲ م

[4] چنانچہ طحاوی ہی میں عبد خیر سے منقول ہے «کان علیّ یکبر علی أهل بدر ستاً وعلی أصحاب النبی صلی اللہ علیه وسلم خمساً وعلی سائر الناس أربعاً» (ج ۱ ص۲۳۹)۔

طبقات ابن سعد میں بھی عمیر بن سعید سے منقول ہے، فرماتے ہیں: «صلی علیؓ علی سهل بن حُنیفؓ، فکبر علیه خمساً، فقالوا ما هذا التکبیر؟ فقال: هذا سهل بن حنیف من أهل بدر، ولأهل بدر فضل علی غیرهم، فأردت أن أعلمکم فضلهم» (ج ۳ ص۴۷۳) ترجمة سهل بن حنیف ۱۲

باب ماجاء فی القراءة علی الجنازة بفاتحة الکتاب

عن ابن عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأ علی الجنازة بفاتحة الکتاب"

شافعیہ، حنابلہ اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ نمازِ جنازہ میں قراءتِ فاتحہ واجب ہے[1] جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ قراءتِ فاتحہ نمازِ جنازہ میں واجب نہیں[2]۔ پھر عالمگیریہ[2] میں یہ تفصیل لکھی ہے کہ اگر نمازِ جنازہ میں سورۂ فاتحہ بنیّتِ دعاء پڑھ لی جائے تو کوئی حرج نہیں البتہ قراءت کی نیت سے جائز نہیں اس لئے کہ وہ قراءت کا محل نہیں۔

شافعیہ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیثِ باب ہے لیکن یہ ابراہیم[3] بن عثمان کی وجہ سے ضعیف ہے۔ البتہ اسی باب میں اگلی روایت صحیح ہے "عن[4] طلحة بن عوف أن ابن عباس صلی علی جنازة، فقرأ بفاتحة الکتاب، فقلت له، فقال: إنه من السنة أو من تمام السنة"

نیز سنن نسائی[5] میں حضرت ابو امامہؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں: "السنة فی الصلاة علی الجنازة أن یقرأ فی التکبیرة الأولیٰ بأم القرآن مخافتة الخ"۔

حنفیہ کی دلیل میں عموماً ابوداؤد کی ایک حدیث پیش کی جاتی ہے: "عن أبی هریرة قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: إذا صلیتم علی المیت فأخلصوا له الدعاء[6]" لیکن اس سے استدلال درست نہیں کیونکہ اس کا مطلب اخلاص کے ساتھ دعاء کرنا

---

[1] المغنی (ج ۲ ص ۴۸۵) مسألة: قال والصلاة علیه یکبر ویقرأ الحمد ۱۲ م

[2] (ج ۱ ص ۱۶۴) باب الجنائز، الفصل الخامس فی الصلاة علی المیت ۱۲ م

[3] ابراهیم بن عثمان العبسی بالموحدة، أبوشیبة الکوفی، قاضی واسط، مشهور بکنیته، متروك الحدیث، من السابعة، مات سنة تسع وستین /ت ق۔ تقریب التهذیب (ج ۱ ص ۳۹، رقم ۲۴۱) ۱۲ م

[4] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص ۱۷۸) کتاب الجنائز، باب قراءة فاتحة الکتاب علی الجنازة۔ والنسائی فی سننه (ج ۱ ص ۲۸۱) کتاب الجنائز، باب الدعاء ۱۲ م

[5] (ج ۱ ص ۲۸۱) کتاب الجنائز، باب الدعاء ۱۲ م

[6] سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۵۶) کتاب الجنائز، باب الدعاء للمیت، انہی الفاظ کے ساتھ یہ روایت سنن ابن ماجہ میں بھی آئی ہے (ص ۱۰۸) کتاب الجنائز، باب ماجاء فی الدعاء فی الصلاة علی الجنازة ۱۲ مرتب

ہے نہ یہ کہ فاتحہ نہ پڑھی جائے۔ کما یظہر ذلک من بعض الروایات[1]۔

لہٰذا حنفیہ کا صحیح استدلال موطأ[2] امام مالک میں نافع کی روایت سے ہے "أن عبد اللہ بن عمر کان لا یقرأ فی الصلاۃ علی الجنازۃ" اسی طرح حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابوہریرہؓ وغیرہ بھی نماز جنازہ میں قراءتِ فاتحہ کے قائل نہ تھے[3]، ابن وہبؒ نے فضالہ بن عبیدؓ، جابرؓ، واثلہ بن الاسقعؓ اور فقہائے مدینہ کا عمل بھی یہ بیان کیا ہے کہ وہ جنازہ میں فاتحہ نہیں پڑھتے تھے اور امام مالکؒ کہتے ہیں کہ جنازہ میں فاتحہ پڑھنے کا ہمارے شہر میں معمول نہیں[4]۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ[5] میں لکھا ہے کہ صحابہؓ سے اس بارے میں مختلف عمل منقول ہیں بعض صحابہ کرام فاتحہ پڑھتے تھے اور بعض نہیں اور یہ جواز کی علامت ہے نہ کہ وجوب کی، یہی قول ہمارا بھی ہے۔

نماز جنازہ میں تکبیرِ اولیٰ کے بعد ثناء کا ثبوت حضرت ابوہریرہؓ کے قول سے ماخوذ ہے جس میں وہ فرماتے ہیں —— "فإذا وُضِعَتْ (ای الجنازۃ) کبّرتُ وحمدتُ اللہ الخ"[6] اس سے ظاہر ہوا کہ تکبیر اولیٰ کے بعد سنت حمد ہے خواہ "الحمد للہ" کے ذریعہ ہو یا اس کے علاوہ ثنا وغیرہ کے ذریعہ، صاحب اعلاء السنن مبسوط سے نقل کرتے ہیں کہ مشائخ کا ثنا کے بارے میں اختلاف

---

[1] عن الزهری قال سمعتُ أبا أمامة بن سهل بن حنیف یحدث ابن المسیب قال: السنة فی الصلاة علی الجنازة أن تکبر ثم تقرأ بأم القرآن ثم تصلی علی النبی صلی الله علیه وسلم ثم تخلص الدعاء للمیت الخ" المنتقی لابن الجارود (ص۱۸۹، رقم ۵۴۰) کتاب الجنائز۔

اس روایت میں فاتحہ کے ساتھ اخلاص دعا کا بھی ذکر ہے، ظاہر ہے کہ اخلاص دعا کا مطلب عدمِ فاتحہ نہیں لیا جا سکتا۔

حضرت ابوامامہؓ کی مذکورہ روایت مصنف عبدالرزاق میں بھی مروی ہے دیکھئے (ج ۳ ص۴۸۹، رقم ۶۴۲۸) باب القراءة والدعاء فی الصلاة علی المیت ۱۲ مرتب

[2] (ص۲۱۰) کتاب الجنائز، ما یقول المصلی علی الجنازة ۱۲ م

[3] اوجز المسالک (ج ۴ ص۲۳۰) ما یقول المصلی علی الجنازة ۱۲ م

[4] دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص۲۱۱) باب کیفیة صلاة الجنازة، نقلاً عن المدونة الکبریٰ (ج ۱ ص۱۵۸ و۱۵۹) ۱۲ م

[5] دیکھئے فتاویٰ شیخ الاسلام احمد بن تیمیہ (ج ۲۴ ص۱۹۶ و۱۹۷) باب صلاۃ الجمعة، سئل عن الصلاة بعد أذان الأول یوم الجمعة الخ۔ اسی مقام پر علامہ ابن تیمیہؒ نے نماز جنازہ میں قراءت کے عدمِ وجوب کا قول کرتے ہوئے اس کی سنیت واستحباب کو راجح قرار دیا ہے ۱۲ مرتب

[6] موطا امام مالکؒ (ص۲۰۹) ما یقول المصلی علی الجنازة ۱۲ م

ہے بعض نے کہا کہ ثنا "الحمدللہ" کے ذریعہ ہوگی کما فی ظاہر الروایۃ اور بعض نے کہا کہ ثنا "سبحٰنك اللھم وبحمدك الخ" کے ذریعہ ہوگی، وھو روایۃ الحسن عن الامام، واللہ أعلم۔

باب ماجاء فی کراھیۃ الصّلاۃ علی الجنازۃ عند طلوع الشمس وعند غروبھا

عن[1] عقبۃ بن عامر الجھنی قال: ثلاث ساعات کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینھانا أن نصلی فیھن أو نقبر فیھن موتانا" اوقات مکروہہ میں نماز جنازہ پڑھنا امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے اور حدیثِ باب ان کے نزدیک دفن پر محمول ہے[2]، جبکہ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ ان اوقات میں نماز جنازہ مکروہ ہے۔

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ "ہمارے نزدیک اوقاتِ ثلاثہ مکروہہ میں فرائض ونوافل، نمازِ جنازہ اور سجدۂ تلاوت سب ناجائز ہیں البتہ اگر جنازہ وقتِ مکروہہ ہی میں آئے یا اُس وقت آیتِ سجدۂ تلاوت کیجائے تو ایسی صورت میں نہ سجدہ مکروہ ہوگا نہ نمازِ جنازہ[4]، لیکن اس صورت میں بھی وقتِ مکروہ کے ختم ہونے تک ان دونوں کو مؤخر کرنا اولیٰ ہے[5]"۔

جہاں تک دفن کا تعلق ہے وہ ہمارے نزدیک اوقاتِ مکروہہ میں بھی درست ہے اور حدیث باب میں "أو نقبر فیھن موتانا" سے نماز جنازہ مراد ہے[6] چنانچہ بعض روایات میں "نقبر فیھن"

---

[1] دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص۲۶۸) باب کیفیۃ صلوٰۃ الجنازۃ ۱۲ م

[2] الحدیث أخرجه النسائی فی سننه (ج ۱ ص۲۸۲) کتاب الجنائز، باب الساعات التی نُھی عن إقبار الموتیٰ فیھن ۔ وابن ماجه (ص۱۱۰) باب ماجاء فی الأوقات التی لایصلی فیھا علی المیت ولا یدفن ۱۲ م

[3] کما فی تحفۃ الأحوذی (ج ۲ ص۱۴۴) باب ماجاء فی کراھیۃ الصلاۃ علی الجنازۃ عند طلوع الشمس وعند غروبھا ۱۲ م

[4] "عن علی بن أبی طالب أن النبی صلی اللہ علیه وسلم قال له: یا علی، ثلاث لا تؤخرھا، الصلاۃ إذا أتت، والجنازۃ إذا حضرت، والأیم إذا وجدت لھا کفوًا" سنن ترمذی (ج ۱ ص۴۳) أبواب الصلاۃ، باب ماجاء فی الوقت الأول من الفضل ۱۲ م

[5] مرقاۃ المفاتیح (ج ۳ ص۲۲۱ و ۲۲۲) باب أوقات النھی ۱۲

[6] کما فی المبسوط للسرخسی (ج ۲ ص۶۸) باب غسل المیت ۔ نیز ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں: "قال ابن المبارك: معنی "أن نقبر فیھن موتانا" الصلاۃ علی الجنازۃ، ذکرہ الطیبی، وقال ابن الملك: المراد منه صلاۃ الجنازۃ لأن الدفن فیه غیر مکروہ" مرقاۃ (ج ۳ ص۲۲۲) ۱۲ م

موتانا» کی جگہ «أن نصلّي علی موتانا» کے الفاظ آئے ہیں چنانچہ امام ابوحفص عمر بن شاہین «کتاب الجنائز» میں «خارجہ بن مصعب عن لیث بن سعد عن موسیٰ بن علی» کے طریق سے روایت بیان کرتے ہیں «نہانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن نصلّي علی موتانا عند ثلاث[۱] الخ»
یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن متعدد طرق سے مروی ہے جن میں سے بعض صاحب تحفۃ الاحوذی نے ذکر کئے ہیں[۲]۔ فیتقوّی بعضها ببعض۔ واللہ أعلم

باب ما جاء فی الصّلاۃ علی المیّت فی المسجد

«عن[۳] عائشۃ رضی قالت: صلّی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی سھیل بن بیضاء فی المسجد» اس حدیث سے استدلال کرکے شافعیہ اور حنابلہ اس بات کے قائل ہیں کہ مسجد میں نمازِ جنازہ میں کوئی حرج نہیں بشرطیکہ مسجد کے آلودہ ہونے کا خطرہ نہ ہو، امام اسحاقؒ، ابوثورؒ اور داؤد ظاہریؒ کا بھی یہی مسلک ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک مسجد میں «صلاۃ علی المیّت» مکروہ ہے[۴]۔
پھر حنفیہ میں سے شیخ ابن ہمامؒ کے نزدیک مسجد میں نمازِ جنازہ مکروہ تنزیہی[۵] ہے جبکہ ان کے شاگرد علامہ قاسم بن قطلوبغاؒ نے اس کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے[۶]۔
حنفیہ اور مالکیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :۔

---

[۱] نصب الرایہ (ج ۱ ص ۲۵۰) فصل فی الأوقات المکروھۃ ۱۲ م

[۲] چنانچہ صاحب تحفۃ الاحوذی نے یہ روایت امام ابوحفص عمر بن شاہین کے علاوہ اسحاق بن راہویہؒ کی «کتاب الجنائز» کے حوالہ سے بھی نقل کی ہے۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۱۴۲) باب ما جاء فی کراھیۃ الصلاۃ علی الجنازۃ عند طلوع الشمس وعند غروبها ۱۲ م

[۳] الحدیث أخرجہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۱۲ و ۳۱۳) فصل فی جواز الصلاۃ علی المیّت فی المسجد۔ وأبوداؤد فی سننہ (ج ۲ ص ۴۵۴) کتاب الجنائز، باب الصلاۃ علی الجنازۃ فی المسجد ۱۲ م

[۴] المغنی (ج ۲ ص ۴۹۳) فصل ولا بأس بالصلاۃ علی المیت فی المسجد ۱۲ م

[۵] کما فی فتح القدیر (ج ۲ ص ۹۱) تحت شرح: «ولا یصلّی علی میت فی مسجد جماعۃ ۱۲ م

[۶] منحۃ الخالق بهامش البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۸۷) ۱۲ م

① صحیح بخاری[1] میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مشہور روایت ہے "أن اليهود جاءوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم برجل منهم وامرأة زنيا فأمر بهما فرجما قريبا من موضع الجنائز عند المسجد" اس سے واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں نماز جنازہ کے لئے مسجد سے باہر ایک جگہ مخصوص تھی، اگر نماز جنازہ مسجد میں ہوتی تو آپ مسجد نبوی کو چھوڑ کر باہر تشریف نہ لے جاتے کیونکہ مسجد نبوی کی فضیلت ظاہر ہے۔

② سنن ابی داؤد[2] میں مروی ہے: "حدثنا مسدد نا يحيى عن ابن أبي ذئب حدثني صالح مولى التوأمة عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من صلى على جنازة في المسجد فلا شيء له"۔

اس پر بعض شافعیہ نے اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے اس لئے کہ یہ صالح مولی التوأمۃ کا تفرد ہے جو ضعیف ہیں کما قال احمد بن حنبلؒ[3]، نیز امام مالکؒ نے بھی انھیں ضعیف قرار دیا ہے[4]۔

اس کا جواب یہ ہے کہ صالح مولی التوأمۃ ثقہ ہیں یحیی بن معین وغیرہ نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے البتہ وہ آخری عمر میں مختلط ہو گئے تھے۔ امام مالکؒ نے چونکہ ان سے آخری عمر میں روایات حاصل کی ہیں اس لئے ان کو ضعیف قرار دیا لیکن یہ حدیث ان سے ابن ابی ذئب نے روایت کی ہے جنہوں نے صالح مولی التوأمۃ سے اختلاط سے قبل روایات لی ہیں اس لئے یہ روایت بے غبار ہے[5]، اور اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ ابن ابی ذئب بذات خود "صلاۃ الجنازۃ فی المسجد" کی کراہت کے قائل ہیں کما صرح بہ الحافظ فی الفتح[6]۔

علامہ نوویؒ نے اس حدیث پر دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ ابوداؤد کے مشہور نسخوں میں "من صلى على جنازة في المسجد فلا شيء له" کی جگہ "من صلى على جنازة في المسجد فلا شيء عليه" آیا ہے، اس صورت میں مفہوم بالکل بدل جاتا ہے[7]۔

---

[1] (ج ۱ ص۱۷۷) کتاب الجنائز، باب الصلاة على الجنائز بالمصلى والمسجد ۱۲ م

[2] (ج ۲ ص۴۵۴) باب الصلاة على الجنازة في المسجد ۱۲ م

[3] شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۱۳)، کتاب الجنائز ۱۲ م

[4] میزان الاعتدال (ج ۲ ص۳۰۳) رقم (۳۸۳۳) ۱۲ م

[5] تفصیل کے لئے دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۲ ص۳۰۳، رقم ۳۸۳۳) ۱۲ م

[6] (ج ۳ ص۱۹۹) باب الصلاة على الجنائز بالمصلى والمسجد ۱۲ م

[7] شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۱۳) ۱۲ م

اس کا جواب یہ ہے کہ "فلا شئ لہ" والا نسخہ ہی صحیح ہے، جس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ یہ روایت سنن ابن ماجہ[1]، مسند احمد بن حنبل[2] اور طحاوی[3] سب میں "فلا شئ لہ" یا "فلیس لہ شئ" کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے[4] نیز خطیب بغدادیؒ جو سنن ابی داؤد کے اصل راوی ہیں وہ بھی فرماتے ہیں: "المحفوظ: فلا شئ لہ"[5] پھر ابن ابی ذئبؒ کا مسلک بھی اس بات کی دلیل ہے کہ "فلا شئ لہ" والی روایت صحیح ہے اس لئے کہ اگر "فلا شئ علیہ" والی روایت صحیح ہوتی تو وہ مسجد میں نماز جنازہ کی کراہت کے قائل نہ ہوتے۔

(۳) صحیح مسلم[6] میں روایت ہے "عن عباد بن عبد اللہ بن الزبیر أن عائشۃ أمرت أن یمر بجنازۃ سعد بن أبی وقاص فی المسجد فتصلی علیہ فأنکر الناس ذلک علیہا" اس سے معلوم ہوا کہ عام صحابۂ کرامؓ مسجد میں نماز جنازہ پڑھنے کو مکروہ قرار دیتے تھے لا محالہ ان کے پاس اس سلسلہ میں کوئی نہ کوئی حدیث مرفوع ہوگی ورنہ انکار کی حاجت نہ تھی لیکن اس پر کہا جاتا ہے کہ اسی حدیث میں آگے مذکور ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا "ما أسرع ما نسی الناس، ما صلی رسول اللہ علی سہیل بن البیضاء إلا فی المسجد" اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کا یہ استدلال احادیث کلیہ کے مقابلہ میں منقوض ہے اور اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے "أنہ واقعۃ حال لا عموم لہا" اور وہ بارش کی حالت پر بھی محمول ہو سکتا ہے نیز یہ بھی ممکن ہے کہ آپ اُس وقت معتکف ہوں اور صحابۂ کرامؓ کا انکار اس بات کی دلیل ہے کہ آخر میں معاملہ کراہت پر مستقر ہو گیا تھا۔ اس کے علاوہ سہیل بن بیضاء کے واقعہ کے مقابلہ میں "فلا شئ لہ" والی روایت قوی ہونے کی حیثیت سے بھی راجح ہے۔

حنفیہ کا اُس صورت میں اختلاف ہے جب جنازہ مسجد کے باہر ہو اور مصلی مسجد کے اندر ہو کہ اس

---

[1] (ص۱۱۱) باب ما جاء فی الصلاۃ علی الجنائز فی المسجد ۱۲ م

[2] عن أبی ھریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی علی جنازۃ فلا شئ لہ،
مسند امام احمد بن حنبل (ج ۲ ص۵۰۵) مسند أبی ھریرۃؓ ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص۲۳۷) باب الصلاۃ علی الجنازۃ ھل ینبغی أن تکون فی المساجد أو لا؟ ۱۲ م

[4] نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں بھی "فلا شئ لہ" یا "فلا صلاۃ لہ" کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے (ج ۳ ص۳۶۵،۳۶۴) من کرہ الصلاۃ علی الجنازۃ فی المسجد ۱۲ م

[5] نصب الرایہ (ج ۲ ص۲۷۵) فصل فی الصلاۃ علی المیت ۱۲ م

[6] (ج ۱ ص۳۱۳) کتاب الجنائز، فصل فی جواز الصلاۃ علی المیت فی المسجد ۱۲ م

صورت میں نماز جائز ہے یا نہیں؟ دونوں ہی قول ہیں[۱] ـــــ دراصل اس اختلاف کی بنیاد اس پر ہے کہ «من صلّی علیٰ جنازۃ فی المسجد فلا شئ له» میں «فی المسجد» کا تعلق «صلّی» سے ہے، یا «جنازہ» سے۔ اگر «صلّی» سے اس کا تعلق ہو تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ جنازہ کے باہر اور مصلّی کے مسجد کے اندر ہونے کی صورت میں بھی نماز کی اجازت نہ ہو اور اگر «جنازۃ» سے اس کا تعلق ہو تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مذکورہ صورت میں نماز کی اجازت ہوگی ـ اس سلسلہ میں علمائے اصول نے یہ ضابطہ ذکر کیا ہے کہ اگر فعل ایسا ہو کہ اس کا اثر مفعول تک پہنچ رہا ہے تو اس صورت میں ظرف کا تعلق فعل و مفعول دونوں سے ہوگا اور اگر فعل ایسا ہو کہ اس کا ظاہری اثر مفعول تک پہنچ رہا ہو تو ظرف کا تعلق صرف فعل سے ہوگا، لہٰذا اگر کوئی شخص کہے «إن ضربتُ زیدًا فی المسجد فامرأتی کذا» تو اس صورت میں چونکہ فعل مفعول پر اثر انداز ہے اس لئے حانث ہونے کے لئے زید کا بھی مسجد میں ہونا ضروری ہے لہٰذا اگر ضارب مسجد میں ہو اور زید خارجِ مسجد تو حانث نہ ہوگا، اس کے برعکس «إن شتمتُ زیدًا فی المسجد فامرأتی کذا» کی صورت میں چونکہ فعل مفعول پر اثر انداز نہیں لہٰذا «شتم» کے مسجد میں اور «زید» کے خارجِ مسجد ہونے کی صورت میں بھی حانث ہوجائے گا[۲] اس تشریح سے یہ بات واضح ہوتی کہ ان حضرات کا قول راجح ہے جو «صلاۃ علی الجنازۃ فی المسجد» کے بارے میں عموم کراہت کے قائل ہیں خواہ جنازہ مسجد میں ہو یا باہر اس لئے کہ «صلاۃ» کا اثر بھی میت پر واقع نہیں ہوتا جس کا تقاضا یہ ہے کہ جنازہ باہر ہو صلاۃ مسجد میں نہ ہونی چاہئے[۳]۔

حضرت گنگوہی قدس سرہ نے قولِ راجح (یعنی جنازہ اگرچہ خارجِ مسجد ہو مسجد میں نماز تب بھی

---

[۱] وفی الدر المختار وغیرہ: المختار الکراهة مطلقاً سواء کان المیت فی المسجد أو خارجه، بناءً علیٰ أن المسجد بُنی للمکتوبة وتوابعها، قال ابن عابدین: أما إذا علّلنا بخوف تلویث المسجد فلا یکرہ إذا کان المیت خارج المسجد، وإلیه مال فی المبسوط وغیرہ، وفی التعلیل الأول خفاء إذ لا شك أن الصلاة علی المیت دعاء وذکر وهما مما بنی له المسجد. انتهیٰ۔ کذا فی الأوجز (ج ۴ ص۲۳۵) الصلاة علی الجنائز فی المسجد ۱۲ م

[۲] دیکھئے اصول الشاشی (ص۱۵۶،۱۵۵) فصل کلمة «فی» للظرف، نیز دیکھئے الجامع الکبیر (ص۳۳) باب الحنث فی الشتمة ونحوها، کتاب الایمان ۱۲ مرتب

[۳] دیکھئے فتح الملہم (ج ۲ ص۴۹۹) کتاب الجنائز، تکملة تتعلق بشرح معنی الحدیث الوارد فی سنن أبی داؤد: «من صلّی علیٰ جنازۃ فی المسجد فلا شئ له» ۱۲ م

درست نہیں) پر نجاشیؒ کے واقعہ سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نجاشیؒ کی نماز جنازہ مسجد میں نہیں پڑھی[۱] باوجودیکہ نجاشیؒ کی نعش مسجد میں موجود نہ تھی، اس سے معلوم ہوا کہ میت کے خارج ہونے کی صورت میں بھی مسجد میں نماز جنازہ درست نہیں[۲]۔

پھر جگہ کی تنگی یا بارش وغیرہ اعذار کی صورت میں مسجد میں نماز جنازہ درست ہے، اس صورت میں بھی بہتر یہ ہے کہ میت امام اور بعض مقتدی خارج مسجد ہوں اور بقیہ مسجد میں، اس لئے کہ یہ صورت بعض احناف کے نزدیک بغیر عذر کے بھی جائز ہے[۳]۔ واللہ اعلم

باب ماجاء أين يقوم الإمام من الرجل والمرأة

"عن[۴] أبي غالب قال: صليت مع أنس بن مالك على جنازة رجل فقام حيال رأسه ثم جاءوا بجنازة امرأة من قريش فقالوا: يا أبا حمزة، صل عليها فقام حيال وسط السرير" اس روایت کے مطابق شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ امام مرد کے جنازے میں سر کے مقابل اور عورت کے جنازے میں وسط میں کھڑا ہوگا[۵]، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کی اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں[۶] ایک شافعیہ کے مطابق، اور امام طحاویؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے اور اس کو امام ابویوسفؒ سے بھی روایت کیا ہے[۷]۔

---

[۱] چنانچہ نجاشیؒ کا واقعہ مسلم میں اس طرح مروی ہے "عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نعى للناس النجاشي اليوم الذي مات فيه فخرج بهم إلى المصلى وكبر أربع تكبيرات" (ج ۱ ص۳۰۹) کتاب الجنائز ۱۲ مرتب

[۲] دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص۱۸۱) باب الصلاة على الميت في المسجد ۱۲ م

[۳] چنانچہ فتاوی دارالعلوم دیوبند (ج ۲ ص۲۴۳) یعنی امداد المفتین میں اس صورت کو فتاوی بزازیہ کے حوالہ سے بلا کراہت جائز قرار دیا ہے لیکن فتاوی عالمگیری (ج ۱ ص۱۶۵، الفصل الخامس في الصلاة على الميت) میں اس صورت کو بھی مکروہ کہا ہے۔ اگرچہ عذر کی صورت میں عالمگیریہ میں بھی جواز ہی کا قول ہے ۱۲ مرتب

[۴] الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۲ ص۴۵۵) کتاب الجنائز، باب أين يقوم الإمام من الميت إذا صلى عليه۔ و ابن ماجة في سننه (ص۱۰۷) کتاب الجنائز، باب ماجاء في أين يقوم الإمام إذا صلى على الجنازة ۱۲ م

[۵] بدائع الصنائع (ج ۱ ص۳۱۲) فصل وأما بيان كيفية الصلاة على الجنازة ۱۲ م

[۶] كما في الهداية مع فتح القدير (ج ۲ ص۸۹) فصل في الصلاة على الميت ۱۲ م

[۷] شرح معاني الآثار (ج ۱ ص۳۳۱) باب الرجل يصلي على الميت أين ينبغي أن يقوم منه ۱۲ م

امام ابوحنیفہؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ امام میت کے سینے کے مقابل کھڑا ہو[1] خواہ میت مرد ہو یا عورت امام ابویوسفؒ کی مشہور روایت بھی یہی ہے[2]، شیخ ابن ہمامؒ نے امام ابوحنیفہؒ کی اسی روایت کو راجح قرار دیا ہے[3] اور اس کی دلیل کے طور پر امام احمدؒ کی ایک روایت ذکر کی ہے " أن أبا غالب قال : صلّیتُ خلف أنس علی جنازة فقام حیال صدره[3]" اور "صدر" ہی وسطِ جسم ہے[4]۔ لیکن اس روایت کے بارے میں علامہ عثمانیؒ فتح الملہم[5] میں فرماتے ہیں " ولکنی لم أجده إلی الآن فی کتب الحدیث "

حضرت شاہ صاحبؒ "العرف الشذی" میں فرماتے ہیں کہ جب امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت حدیثِ باب کے موافق ہے اس لئے حدیثِ باب میں تاویل کی چنداں حاجت نہیں[6]۔ واللہ أعلم

باب ماجاء فی ترک الصّلاة علی الشهید

" أن جابر بن عبداللہ أخبره ...... ولم یصل علیهم ولم یغسّلوا "[7] شہید کو غسل نہ دینے کے بارے میں اتفاق ہے[8] بشرطیکہ اس کی شہادت حالتِ جنابت میں واقع نہ ہوئی ہو۔

البتہ شہید کی نمازِ جنازہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس کی نمازِ جنازہ نہیں پڑھی جائے گی۔

---

[1] لأنه موضع القلب وفيه نور الإيمان فيكون القيام عنده إشارة إلى الشفاعة لإيمانه - هدایہ مع فتح القدیر (ج ۲ ص۸۹) ۱۲ م

[2] طحاوی (ج ۱ ص۲۳۲) باب الرجل یصلّی علی المیّت أین ینبغی أن یقوم منه ۱۲ م

[3] فتح القدیر (ج ۲ ص۸۹) ۱۲ م

[4] لأن الرجلین والرأس من جملة الأطراف فیبقی البدن من العجیزة إلی الرقبة فکان وسط البدن هو الصدر۔ بدائع الصنائع (ج ۱ ص۳۱۲) فصل وأما بیان کیفیة الصلاة علی الجنازة ۱۲ م

[5] (ج ۲ ص۵۰۲) أین یقوم الإمام من الجنازة وأقوال العلماء فی ذلک ۱۲ م

[6] جامع الترمذی مع العرف الشذی (ج ۱ ص۱۹۹) ـــــ واضح رہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی مشہور روایت کو اختیار کرتے ہوئے صاحبِ ہدایہؒ نے حدیثِ باب میں تاویل کی ہے، فراجعه إن شئت ۱۲ م

[7] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص۱۷۹) کتاب الجنائز، باب الصلاة علی الشهید ــ وابن ماجه فی سننه (ص۱۰۹) باب ماجاء فی الصلاة علی الشهداء ودفنهم ۱۲ م

[8] البتہ حضرت حسن بصریؒ اور سعید بن المسیبؒ فرماتے ہیں کہ شہید کو غسل دیا جائیگا۔ المغنی (ج ۲ ص۵۲۸ و۵۲۹) مسألة : قال: والشهید إذا مات فی موضعه لم یغسل ولم یصلّ علیه ۱۲ م

جبکہ امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ، سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ اور ابن ابی لیلیؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کی ایک ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، اہل حجاز کا قول بھی یہی ہے[1]۔

ائمہ ثلاثہؒ کا استدلال حضرت جابر بن عبداللہؓ کی حدیثِ باب سے ہے جس میں ذکر ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ان پر نماز نہیں پڑھی۔

حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) مستدرک حاکم میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے: "فقد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حمزۃ حین جاء الناس من القتال...... ثم جیٔ بحمزۃ فصلی علیہ[2]"

اس حدیث پر علامہ شوکانی اور صاحبِ تحفۃ الاحوذی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کا مدار ابوحماد الحنفی پر ہے جو متروک ہے[3]۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں[4] اور ان کے بارے میں صحیح یہ ہے کہ ان کی روایت مقبول ہے۔

(۲) سننِ ابی داوٗد[5] میں حضرت انسؓ کی روایت ہے: "أنّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم مرّ بحمزۃ وقد مثل بہ ولم یصل علی أحد من الشھداء غیرہ" امام طحاویؒ نے بھی اس روایت کا اخراج کیا ہے[6] اور اس روایت کی سند بھی قوی ہے، اس روایت میں "ولم یصل علی أحد من الشھداء" کا جملہ

---

[1] مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے "المغنی" (ج ۲ ص ۵۲۹) ۔ وعمدۃ القاری (ج ۸ ص ۱۵۴) باب الصلاۃ علی الشہید ۱۲ مرتب

[2] نیل الاوطار (ج ۴ ص ۴۶) ترک الصلاۃ علی الشہید ۱۲ م

[3] تحفۃ الأحوذی (ج ۲ ص ۱۴۲) ۱۲ م

[4] چنانچہ جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں متعدد حضرات نے ان کی توثیق بھی کی ہے، حافظ ذہبیؒ نقل کرتے ہیں، "قال ابن عدی ما أری بحدیثہ بأسا، وکان أحمد بن محمد شعیب یثنی علیہ ثناءً تامًا، وقال الأھوازی: کان عطاء بن مسلم یوثقہ" میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۱۶۸) ترجمۃ مفضل بن صدقۃ أبوحماد الحنفی (رقم ۸۷۲۹) ۱۲ مرتب

[5] (ج ۲ ص ۹۴) باب فی الشہید یغسل ۱۲ م

[6] طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۲) باب الصلاۃ علی الشہداء ۱۲ م

آیا ہے، اس کا مطلب آگے آئیگا۔

(۳) مسند احمد میں شعبیؒ سے مروی ہے "عن ابن مسعود قال: کان النساء یوم أحد خلف المسلمین، یجهزن علی جرحی المشرکین - إلی أن قال - فوضع النبی صلی اللہ علیہ وسلم حمزة وجيء برجل من الأنصار فوضع إلی جنبه فصلی علیه فرفع الأنصاری وترك حمزة، ثم جيء بآخر فوضع إلی جنب حمزة، فصلی علیه، ثم رفع وترك حمزة حتی صلی علیه یومئذ سبعین صلاة۔"[1]

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ شعبیؒ کا حضرت ابن مسعودؓ سے سماع نہیں — اس کا جواب یہ ہے کہ شعبیؒ ثقہ ہی سے ارسال کرتے ہیں لہذا ان کی حدیث صحیح ہے۔[2]

(۴) سنن ابن ماجہ[3]، سنن کبریٰ بیہقی[4]، مستدرکِ حاکم اور معجم طبرانی[5] میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "قال: أتي بهم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم أحد، فجعل یصلی علی عشرة عشرة، وحمزة هو کما هو یرفعون وهو کما هو موضوع" (اللفظ لابن ماجه)

اس روایت پر یزید بن ابی زیاد کی وجہ سے اعتراض کیا جاتا ہے لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مسلم

---

[1] نصب الرایہ (ج ۲ ص ۳۰۹) باب الشهید، أحادیث الصلاة علی الشهید — مصنف عبد الرزاق میں بھی یہ روایت شعبیؒ سے حضرت ابن مسعودؓ کے ذکر کے بغیر مرسلاً مروی ہے، فرماتے ہیں: "صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی حمزة یوم أحد سبعین صلاة، کلما أتي برجل صلی علیه وحمزة موضوع یصلی علیه معه" (ج ۳ ص ۵۴۶ و ۵۴۷، رقم ۶۶۵۳) باب الصلاة علی الشهید وغسله ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ حافظ ذہبیؒ تذکرة الحفاظ میں نقل کرتے ہیں "قال أحمد العجلي: مرسل الشعبي صحیح لا یکاد یرسل إلا صحیحاً" (ج ۱ ص ۷۹ و ۸۰) ترجمة الشعبي (رقم ۷۶) ۱۲ مرتب

[3] (ص ۱۰۹) باب ما جاء في الصلاة علی الشهداء ودفنهم ۱۲ م

[4] (ج ۴ ص ۱۲) باب من زعم أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم صلی علی شهداء أحد ۱۲ م

[5] أخرجه الحاکم في المستدرك (في معرفة الصحابة ج ۳ ص ۱۹۸) والطبراني في معجمه - کذا في نصب الرایة (ج ۲ ص ۳۱۰) -

یہ روایت طحاوی میں بھی آئی ہے، دیکھئے (ج ۱ ص ۲۴۲) باب الصلاة علی الشهداء — سنن دارقطنی میں بھی مروی ہے، دیکھئے (ج ۴ ص ۱۱۶، رقم ۴۲ و ۴۳) کتاب السیر — نیز دیکھئے طبقات ابن سعد (ج ۳ ص ۱۴) ۱۲ مرتب

کے راوی ہیں اور جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں انہیں ثقہ بھی قرار دیا گیا ہے[۱]۔

⑤ صحیح بخاری[۲] میں حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی ہے " أن النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم خرج یوماً فصلّی علی أھل أحد صلاتہ علی المیّت الخ "، یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال سے کچھ عرصہ پہلے کا واقعہ[۳] ہے جس کی حقیقت آگے آرہی ہے۔

⑥ طحاوی[۴] میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے روایت ہے " أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أمر یوم أحد بحمزۃ فسجی ببردۃ ثم صلّی علیہ فکبّر تسع تکبیرات ثم أتی بالقتلی یصفّون ویصلّی علیھم وعلیہ معھم "

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ غزوۂ احد کے وقت صرف دو سال کے تھے اس لئے کہ ہجرت کے سال ان کی ولادت ہوئی[۵] جبکہ غزوۂ اُحد ۳ھ میں ہوا[۶]۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مرسلِ صحابی ہے جو بالاتفاق مقبول[۷] ہے۔

---

[۱] چنانچہ حافظ زیلعیؒ فرماتے ہیں " وھو ممن یکتب حدیثہ علی لینہ وقد روی لہ مسلم مقروناً بغیرہ وروی لہ أصحاب السنن، وقال أبوداؤد: لا أعلم أحداً ترک حدیثہ " نصب الرایہ (ج ۲ ص ۳۱۱)۔ حافظ ذہبیؒ ان کے بارے میں نقل کرتے ہیں " وقال علی بن عاصم: قال لی شعبۃ: ما أبالی إذا کتبتُ عن یزید بن أبی زیاد أن لا أکتب عن أحد " میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۴۲۳، رقم ۹۶۹۵)۔ واضح رہے کہ یہاں یزید بن ابی زیاد سے مراد کوفی ہیں نہ کہ دمشقی ۱۲ مرتب

[۲] (ج ۱ ص ۱۷۹) باب الصلاۃ علی الشہید ۱۲ م

[۳] چنانچہ یہی روایت بخاری کی کتاب المغازی میں بھی آئی ہے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں: " صلّی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی قتلی أحد بعد ثمانی سنین کالمودّع للأحیاء والأموات "۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۵۷۸) باب غزوۃ أحد ۱۲ مرتب

[۴] (ج ۱ ص ۲۴۲) باب الصلاۃ علی الشہداء ۱۲ م

[۵] دیکھئے اسد الغابہ (ج ۳ ص ۱۶۱ و ۱۶۲) ۱۲ م

[۶] چنانچہ حافظ لکھتے ہیں " وکانت أحد فی شوال سنۃ ثلاث " فتح الباری (ج ۳ ص ۲۱۱) باب الصلاۃ علی الشہید ۱۲ م

[۷] قال ابن الحنبلی فی قفو الأثر: " والمختار فی التفصیل قبول مرسل الصحابی إجماعاً ...." قواعد فی علوم الحدیث (ص ۱۳۸) الفصل الخامس ۱۲ م

⑦ طحاوی[1] میں ابومالک غفاریؒ کی مرسل روایت ہے «قال: کان قتلیٰ أحد یؤتی بتسعة وعاشرهم حمزة فیصلّی علیهم رسول الله صلی الله علیه وسلم ثم یحملون، ثم یؤتی بتسعة فیصلی علیهم وحمزة مکانه حتی صلّی علیهم رسول الله صلی الله علیه وسلم»

⑧ امام ابوداؤدؒ کی «مراسیل»[2] میں حضرت عطاؒ سے مروی ہے «قال: صلی النبی صلی الله علیه وسلم علی قتلیٰ أحد»

⑨ سنن نسائی[3] میں حضرت شدّاد بن الہادؓ سے ایک قصہ مروی ہے جس میں انہوں نے ایک دیہاتی کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہونے، اسلام لانے اور غزوہ میں شریک ہوکر شہید ہونے کا ذکر کیا ہے اس میں وہ آگے فرماتے ہیں «ثم کفنه النبی صلی الله علیه وسلم فی جبة النبی صلی الله علیه وسلم ثمّ قدّمه فصلّی علیه الخ» یہ روایت امام طحاویؒ نے بھی ذکر کی ہے[4]۔

اس پر علامہ شوکانیؒ نے یہ اعتراض کیا ہے «وأمّا حدیث شدّاد بن الهاد فهو مرسل لأنّ شدّادًا تابعی[5]»

اس کا جواب یہ ہے کہ شدّاد بن الہادؓ بلاشبہ صحابی ہیں امام بخاریؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں «له صحبة[6]» اور حافظؒ «تقریب التہذیب[7]» میں فرماتے ہیں «صحابی شهد الخندق وما بعدها»

یہ تمام روایات شہید کی نماز جنازہ پر دال ہیں اگر ان میں سے کسی میں ضعف ہو بھی تب بھی کثرتِ روایات سے اس کی تلافی ہو جاتی ہے۔

جہاں تک حضرت جابرؓ کی حدیثِ باب کا تعلق ہے جس میں شہدائے اُحد پر نماز کی نفی کی گئی ہے

---

[1] (ج۱ ص۲۹۲ و ص۲۹۳) باب الصلاة علی الشهداء ۱۲ م
[2] (ص۱۸) فی الصلاة علی الشهداء ۱۲ م
[3] (ج۱ ص۲۷۷) الصلاة علی الشهداء ۱۲ م
[4] شرح معانی الآثار (ج۱ ص۲۹۲) باب الصلاة علی الشهداء ۱۲ م
[5] نیل الاوطار (ج۴ ص۴۷) ترك الصلاة علی الشهید ۱۲ م
[6] تہذیب التہذیب (ج۴ ص۳۱۹، رقم ۵۴۲) ۱۲ م
[7] (ج۱ ص۳۴۸، رقم ۳۳) ۱۲ م

سو جب مذکورہ بالا متعدد روایات سے ان کی نمازِ جنازہ کا ثبوت ہو گیا تو اس حدیث کی توجیہ کیجائیگی چنانچہ اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

امام طحاویؒ نے اس کا جواب دیتے ہوئے یہ امکان ذکر کیا ہے کہ ہو سکتا ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنفسِ نفیس تو ان کی نماز جنازہ نہ پڑھی ہو اس لئے کہ آپؐ زخمی تھے لیکن آپؐ نے صحابہ کرامؓ کو ان کی نماز جنازہ پڑھنے کا حکم دیدیا ہو[1] لہٰذا جن روایات میں شہداءِ اُحد کی نمازِ جنازہ کی نفی ہے وہ اسی پر محمول ہے۔ لیکن اس توجیہ پر تمام روایات منطبق نہیں ہوتیں۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ حدیثِ باب میں "لم یُصَلِّ علیہم" سے مراد یہ ہے کہ آپؐ نے حضرت حمزہؓ کے سوا کسی پر مستقلاً و منفرداً نماز نہیں پڑھی بلکہ متعدد صحابۂ کرامؓ پر ایک ساتھ نماز پڑھی، یہ توجیہ احقر کے نزدیک درست اور بہتر ہے اس لئے کہ اس پر مجموعی طور پر روایات منطبق ہو جاتی ہیں[2]۔

جہاں تک حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت کا تعلق ہے جس میں وصال سے کچھ پہلے دوبارہ شہدائے اُحد پر "صلاۃ" کا ذکر ہے اس میں اگرچہ ایک امکان یہ بھی ہے کہ اس سے محض دعا مراد ہو کما اختارہ النووی[3] لیکن ایک قوی امکان یہ بھی ہے کہ آپؐ نے ان پر باقاعدہ نمازِ جنازہ پڑھی ہو[4] اور یہ دوسری دفعہ نمازِ جنازہ کا پڑھا جانا شہدائے اُحد کے ساتھ مخصوص ہو۔

امام طحاویؒ نے اس کی یہ توجیہ بھی کی ہے کہ غزوۂ اُحد کے وقت نماز جنازہ واجب نہیں تھی بعد میں جب اس کا وجوب ہوا تو آپؐ نے دوبارہ نماز ادا فرمائی[5]۔ واللہ اعلم

---

[1] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۴۱) ۱۲ م

[2] شہدائے احد اور حضرت حمزہؓ پر نماز جنازہ سے متعلق احادیث میں عدد کے لحاظ سے بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے اس سے متعلق بحث اور تطبیق کے لئے دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص ۳۱۲ و ص ۳۱۳) اور اعلاء السنن (ج ۸ ص ۳۰۹ تا ۳۱۱) باب الصلوٰۃ علی الشہید ۱۲ مرتب۔

[3] المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۲۶۵) فرع فی مذاہب العلماء فی غسل الشہید والصلاۃ علیہ۔ طبع دار الفکر ۱۲ م

[4] جیسا کہ روایت میں "صلاتہ علی المیت" کے الفاظ سے یہی معنی سمجھ میں آتے ہیں اور دعا والے امکان کی تردید ہوتی ہے اگرچہ علامہ نوویؒ نے "صلاتہ علی المیت" کی بھی یہ تاویل کی ہے "ای دعا لہم کدعاء صلاۃ المیت" کما فی المجموع (ج ۵ ص ۲۶۵) لیکن یہ تاویل خلافِ ظاہر ہے چنانچہ علامہ عینیؒ نے اس کی سخت تردید کی ہے کما فی عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۱۵۶) باب الصلوٰۃ علی الشہید ۱۲ م

[5] تفصیل کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۳) باب الصلاۃ علی الشہداء ۱۲ م

باب ما جاء في الصلاة على القبر

حدثنا الشعبي[1] أخبرني من رأى النبي صلى الله عليه وسلم ورأى قبرًا منتبذًا[2] فصف أصحابه خلفه فصلى عليه، فقيل له من أخبركه، فقال: ابن عباس»

قبر پر نماز جنازہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ کے نزدیک «صلاۃ علی القبر» علی الاطلاق ناجائز ہے[3] یعنی خواہ اس میت پر پہلے نماز جنازہ پڑھی گئی ہو یا نہ پڑھی گئی ہو۔

امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور داؤد ظاہریؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ جو شخص میت کی نماز جنازہ نہ پڑھ سکا ہو اس کے لئے «صلاۃ علی القبر» کا جواز ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ «صلاۃ علی القبر» صرف ولیِ میت کے لئے جائز ہے جبکہ وہ دفن سے پہلے نماز میں شامل نہ ہو سکا ہو یا پھر اس صورت میں جائز ہے جبکہ کسی شخص کو نماز کے بغیر دفن کر دیا گیا، اس کے سوا حنفیہ کے نزدیک جواز کی کوئی صورت نہیں۔

پھر جن حضرات کے نزدیک «صلاۃ علی القبر» کا جواز ہے وہ اس جواز کے لئے حدوثِ دفن کی شرط لگاتے ہیں، چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک دفن کئے جانے کے بعد سے ایک مہینہ تک نماز کی گنجائش ہے[4]

---

[1] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص۱۷۸) باب الصلاة على القبر بعد ما يدفن۔ ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص۳۰۹) كتاب الجنائز، باب الصلاة على القبر ۱۲ م

[2] أي بعيدًا منفردًا عن القبور ۱۲ م

[3] البتہ امام مالکؒ کی ایک روایت شاذہ «صلوٰۃ علی القبر» کے جواز کی ہے۔ اوجز المسالک (ج ۴ ص۲۲۳) التکبیر علی الجنائز ۱۲ م

[4] علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: « وإلى متى تجوز الصلاة على المدفون؟ فيه ستة أوجه، أحدها: يصلي عليه إلى ثلاثة أيام ولا يصلي بعدها، والثاني: إلى شهر، والثالث: ما لم يبل جسده، والرابع: يصلي عليه من كان من أهل فرض الصلاة عليه يوم موته، والخامس: يصلي من كان من أهل الصلاة عليه يوم موته وإن لم يكن من أهل الفرض فيدخل الصبي المميز، والسادس: يصلي عليه أبدًا فعلى هذا تجوز الصلاة على قبور الصحابة رضي الله عنهم ومن قبلهم اليوم، واتفق الأصحاب على تضعيف هذا السادس» كذا في المجموع ملخصًا (ج ۵ ص۲۴۷) إذا صلى على الميت يؤذن بدفنه الخ ۱۲ مرتب

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جن دو صورتوں میں "صلاۃ علی القبر" کا جواز ہے وہ جواز صرف اتنی مدت تک ہے جب تک کہ میت کے اعضاء منتشر نہ ہوئے ہوں، پھر اس کی حد تین دن بیان کی گئی ہے لیکن اصح یہ ہے کہ اس کی کوئی متعینہ مدت مقرر نہیں بلکہ اماکن کے اختلاف سے حکم مختلف ہو سکتا ہے مدار اسی پر ہے کہ میت کے اعضاء میں انتشار نہ ہوا ہو[1]۔

بہرحال دو صورتوں کے سوا کسی بھی صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک "صلاۃ علی القبر" جائز نہیں۔

ہماری دلیل طبرانی میں حضرت انس بن مالکؓ کی روایت ہے "أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن يصلّى على الجنائز بين القبور" (قال الهيثمي) رواه الطبراني في الأوسط و إسناده حسن[2]۔ علامہ عثمانیؒ اس حدیث کو ذکر کر کے فرماتے ہیں کہ جب قبور کے درمیان نماز جنازہ ممنوع ہے تو عین قبر پر نماز جنازہ بطریق اولیٰ ممنوع ہوگی[3]۔

ہماری ایک دلیل تعاملِ امت بھی ہے کہ سلف و خلف میں سے کسی نے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے روضۂ اقدس پر نماز نہیں پڑھی حالانکہ انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کے اجسادِ مبارک بعینہٖ محفوظ رہتے ہیں اور زمین انھیں ادنیٰ نقصان نہیں پہنچاتی[4]۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے سو وہ آپؐ کی خصوصیت ہے اس لئے کہ آپؐ تمام مؤمنین کے ولی ہیں جیسا کہ ارشاد ہے "اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ[5]"

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر مسلم میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت دلیل ہے "أن امرأة سوداء كانت تَقُمُّ المسجد أو شابًّا ففقدها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأل عنها أو عنه، فقالوا: مات، قال: أفلا كنتم آذنتموني؟ قال: فكأنهم

---

[1] مذاہب وغیرہ کی مذکورہ تفصیل بدایۃ المجتہد (ج ۱ ص ۲۳۸، الباب الخامس، الفصل الأول، المسألة السابعة) اور بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۱۵) فصل: وأما بيان ما تصح به وما تفسد و ما يكره سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[2] مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۳۹) باب الصلاة على الجنازة بين القبور ۱۲ م

[3] فتح الملہم (ج ۲ ص ۴۹۸) باب ما جاء في الصلاة على القبر الخ ۱۲ م

[4] حوالۂ بالا ۱۲ م

[5] سورۃ الاحزاب آیت ۶ پ ۲۱ - ۱۲ م

صغروا أمرها أو أمره، فقال: دلّوني على قبره، فدلّوه فصلّى عليها، ثم قال: إن هذه القبور مملوءة ظلمة على أهلها و إن الله ينوّرها لهم بصلاتي عليهم[1]» اس روایت کا آخری جملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر دال ہے۔

اس سے زیادہ صریح روایت صحیح ابن حبان میں حضرت یزید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی ہے، فرماتے ہیں: «خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما وردنا البقيع إذا هو بقبر، فسأل عنه؟ فقالوا: فلانة، فعرفها فقال: ألا آذنتموني بها؟ قالوا: كنت قائلاً صائماً، قال: فلا تفعلوا، لا أعرفن ما مات منكم ميت ما كنت بين أظهركم إلا آذنتموني به فإن صلاتي عليه رحمة قال: ثم أتى القبر فصففنا خلفه وكبر عليه أربعاً[2]»

باب ما جاء في القيام للجنازة

«عن عامر بن ربيعة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا رأيتم الجنازة فقوموا لها حتى تخلفكم أو توضع» امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، ابن حبیب مالکیؒ اور ابن ماجشون مالکیؒ کے نزدیک جنازے کے لئے قیام اور عدم قیام دونوں کا اختیار ہے بلکہ ابن حزمؒ تو قیام کے استحباب کے قائل ہیں، جبکہ امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اس قیام کو منسوخ مانتے ہیں[3] اور اگلے باب (باب الرخصة فی ترك القيام لها) میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت

---

[1] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۰۹ و ۳۱۰) کتاب الجنائز ۱۲ مرتب

[2] یہ روایت صحیح ابن حبان کے علاوہ مستدرک حاکم (ج ۳ ص ۵۹۱، کتاب الفضائل) میں بھی آئی ہے اور امام حاکمؒ نے اس پر سکوت کیا ہے، نیز مسند احمد (ج ۴ ص ۳۸۸) میں بھی مروی ہے۔ دیکھئے نصب الرایہ مع حاشیۃ بغیۃ الالمعی (ج ۲ ص ۲۶۵) فصل فی الصلاۃ علی المیت۔

مذکورہ کتب کے علاوہ یہ روایت درج ذیل کتب میں بھی مروی ہے:

سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۸۴) الصلاۃ علی القبر۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۱۰) باب ما جاء فی الصلاۃ علی القبر۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۴۰) باب الدفن باللیل۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۴۸) باب الصلاۃ علی القبر بعد ما یدفن المیت ۱۲ م

[3] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۷۵) باب القيام للجنازة۔ ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۳۱۰) فصل في استحباب القيام للجنازة وجواز القعود ۱۲ م

[4] مذاہب کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۱۰) وحاشیہ الکوکب الدری (ج ۲ ص ۱۹۲) ۱۲ م

کو اس کے لئے ناسخ قرار دیتے ہیں "أنه ذکر القیام فی الجنائز حتی توضع فقال علیؓ: قام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم قعد"[1] جس کا مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم شروع میں جنازہ کے لئے قیام فرماتے تھے پھر بعد میں آپؐ نے اس کو ترک کر دیا تھا، فکان لا یقوم إذا رأی الجنازة[2]۔ یہ روایت طحاوی[3] میں زیادہ صریح الفاظ کے ساتھ آئی ہے اور نسخ پر دال ہے "عن علی بن أبی طالب قال: قام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع الجنازة حتی توضع وقام الناس معه ثم قعد بعد ذلك وأمرهم بالقعود" اس روایت کے رجال مسلم کے رجال ہیں[4] نیز بیہقی میں بھی مروی ہے[5]۔ واللہ أعلم

باب ماجاء فی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اللحد لنا والشق لغیرنا

"عن ابن عباس قال: قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: "اللحد[6] لنا والشق لغیرنا" اس روایت کا ایک مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ "لحد" مسلمانوں کے لئے ہے اور "شق" یہود و نصاریٰ وغیرہ دوسرے کفار کے لئے، اس صورت میں روایت "شق" پر "لحد" کی فضیلت پر دال ہوگی۔

اس کا دوسرا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ "لحد" اہل مدینہ کے لئے ہے اور "شق" اہل مکہ

---

[1] یہ روایت سنن ابی داوٗد (ج ۲ ص۴۵۲) باب القیام للجنازة میں بھی آئی ہے ۱۲ م

[2] بلکہ سنن ابی داوٗد میں حضرت عبادہ بن صامتؓ کی ایک روایت سے ترکِ قیام کی وجہ بھی معلوم ہوتی ہے فرماتے ہیں: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقوم فی الجنازة حتی توضع فی اللحد، فمر به حبر من الیهود فقال: هکذا نفعل، فجلس النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقال: اجلسوا خالفوهم" (ج ۲ ص۴۵۲) باب القیام للجنازة ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص۲۳۵) باب الجنازة تمر بالقوم أیقومون لها أم لا؟ ۱۲ م

[4] اعلاء السنن (ج ۸ ص۲۳۸) باب القیام لتابع الجنازة الخ ۱۲ م

[5] (ج ۴ ص۲۷) باب حجة من زعم أن القیام للجنازة منسوخ ۱۲ م

[6] الحدیث أخرجه النسائی فی سننه (ج ۱ ص۲۸۳) باب اللحد والشق۔ وأبو داوٗد فی سننه (ج ۲ ص۴۵۸) باب فی اللحد۔ وابن ماجه فی سننه (ص۱۱۱) باب ماجاء فی استحباب اللحد ۱۲ م

[7] صفة اللحد أن یحفر القبر ثم یحفر فی جانب القبلة منه حفیرة فیوضع فیه المیت، وصفة الشق أن یحفر حفیرة فی وسط القبر فیوضع فیه المیت۔ بدائع الصنائع (ج ۱ ص۳۱۸) فصل وأما سنة الحفر ۱۲ مرتب

کے لئے، اس صورت میں کسی ایک کی فضیلت کا بیان نہیں ہوگا بلکہ بیانِ واقع ہوگا کہ مدینہ کی زمین سخت ہونے کی بنا پر "لحد" کی صلاحیت رکھتی ہے اس لئے اہلِ مدینہ "لحد" بناتے ہیں اور مکہ کی سرزمین چونکہ ریتیلی ہونے کی بنا پر "لحد" کی صلاحیت نہیں رکھتی اس لئے وہاں شق کو اختیار کیا جاتا ہے[1]۔

ان دونوں مطلبوں میں پہلا مطلب راجح ہے، چنانچہ جمہور لحد کی افضلیت کے قائل ہیں[2] البتہ اگر زمین نرم ہو اور اس میں "لحد" کی صلاحیت نہ ہو تو شق ہی درست ہے[3]۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الثوب الواحد یلقی[4] تحت المیّت

"حدثنا عثمان بن فرقد قال سمعت جعفر بن محمد عن أبیه قال: الذی الحد قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أبو طلحة، والذی ألقی القطیفة تحته شقران مولی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" اس حدیث کی بنا پر شافعیہ میں سے علامہ بغویؒ فرماتے ہیں کہ قبر میں

---

[1] دیکھئے لمعات التنقیح فی شرح مشکوٰۃ المصابیح (ج ۴ ص۳۲۹) باب دفن المیّت، الفصل الثانی، رقم الحدیث ۱۷۰۱ - ۱۲ م

[2] کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۱۱) فصل فی استحباب اللحد ۱۲ م

[3] لیکن یہاں ایک سوال رہ جاتا ہے کہ جب "لحد" "شق" کے مقابلہ میں افضل ہے اور مدینہ منورہ کی سرزمین اس کی صلاحیت بھی رکھتی ہے تو صحابہ کرامؓ کے درمیان نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو "لحد" یا "شق" بنانے میں اختلاف کیوں ہوا؟ جیسا کہ روایات سے اس اختلاف کا پتہ چلتا ہے، دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص۱۱۲) باب ماجاء فی الشق اور طبقات ابن سعد (ج ۲ ص۲۹۴) ذکر حفر قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واللحد له۔

حضرت گنگوہی قدس سرہ اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:-

"والجواب أنهم وإن کانوا علی ثقة واستیقان من کون اللحد أفضل إلا أن ما لزمه من العوارض جعل الشق مختاراً عندهم وراجحاً علی اللحد، لا لفضل فی نفسه علی اللحد بل لتلك العوارض، منها ما وقع فی تکفینه صلی اللہ علیہ وسلم ودفنه من تاخیرات، فلو أنهم اشتغلوا باللحد لزاد التراخی علی التراخی"۔ الکوکب الدری (ج ۲ ص۱۹۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] الحدیث لم یخرجه من أصحاب الکتب الستة سوی الترمذی۔ قاله الشیخ محمد فؤاد عبدالباقی۔ سنن ترمذی (ج ۳ ص۳۶۵، رقم الحدیث ۱۰۴۷) ۱۲ م

میت کے نیچے چادر وغیرہ بچھانے میں کوئی حرج نہیں لیکن امام شافعیؒ سمیت جمہور اس کی کراہت کے قائل ہیں[1] اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے صحابہ کرامؓ سے یہ عمل ثابت نہیں[2] بلکہ ابو بردہ سے مروی ہے فرماتے ہیں: "أوصى أبو موسى حين حضره الموت قال إذا انطلقتم بجنازتي فأسرعوا بي المشي ولا تتبعوني بمجمر، ولا تجعلن على لحدي شيئاً يحول بيني وبين التراب" پھر روایت کے آخر میں ہے: "قالوا له: سمعت فيه شيئاً؟ قال: نعم، من رسول الله صلى الله عليه وسلم"[3]۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے سو یہ فعل حضرت شقرانؓ نے صحابہ کرامؓ کے مشورہ سے نہیں کیا تھا بلکہ عین ممکن ہے کہ صحابہ کرامؓ کو اس کا علم ہی نہ ہو، پھر قبر مبارک بھی گہری تھی اس میں آسانی سے چادر بھی نظر نہ آسکتی تھی[4]۔

پھر خود حضرت شقرانؓ کا یہ فعل سنتِ تدفین کے طور پر نہ تھا بلکہ وہ یہ چاہتے تھے کہ آپ کی چادر آپ کے بعد کوئی استعمال نہ کرسکے جیسا کہ التلخیص الحبیر کی ایک روایت میں اس کی تصریح بھی آئی ہے[5]۔

اس کے علاوہ حافظؒ نقل کرتے ہیں: "وذكر ابن عبد البر أن تلك القطيفة استخرجت

---

[1] دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۱۱) ۱۲ م

[2] بلکہ حضرت ابن عباسؓ سے اس کی کراہت بھی منقول ہے چنانچہ امام بیہقیؒ فرماتے ہیں "وقد روي عن يزيد بن الأصم عن ابن عباس أنه كره أن يجعل تحت الميت ثوباً في القبر" سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص۴۰۸) کتاب الجنائز، باب ما روي في قطيفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۲ م

[3] سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص۳۹۵) کتاب الجنائز، باب لا يتبع الميت بنار ۱۲ م

[4] الکوکب الدری (ج ۲ ص۱۹۱) ۱۲ م

[5] چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں: "وروى ابن إسحاق في المغازي والحاكم في الإكليل من طريقه والبيهقي عنه عن طريق ابن عباس قال: كان شقران حين وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم في حفرته أخذ قطيفة قد كان يلبسها ويفترشها فدفنها معه في القبر وقال: والله لا يلبسها أحد بعدك فدفنت معه" التلخيص الحبير (ج ۲ ص۱۳۱، تحت رقم ۸۰۰) کتاب الجنائز۔

امام بیہقیؒ اپنی سنن کبریٰ میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "ففي هذه الرواية - إن كانت ثابتة - دلالة على أنهم لم يفرشوها في القبر استعمالاً للسنة في ذلك" (ج ۳ ص۴۰۸) باب ما روي في قطيفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

قبل أن یہال التراب[1]، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب صحابہ کرامؓ کو اس چادر کے رکھنے کا علم ہوا تو انہوں نے وہ چادر نکلوا دی، اس سے بھی جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی تسویۃ القبر

"عن أبی[2] وائل أن علیاً قال لأبی الهیاج الأسدی: أبعثك علی ما بعثنی به النبی صلی اللہ علیہ وسلم: أن لا تدع قبراً مشرفاً إلا سویته ولا تمثالاً إلا طمسته" اس روایت میں قبرِ مشرف سے مراد وہ قبر ہے جو قدرِ مسنون سے زائد اونچی ہو، دراصل اہلِ جاہلیت قبروں پر باقاعدہ عمارت بنا لیتے تھے اور انہیں بہت زیادہ اونچا کر دیتے تھے اسلئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا۔ لہٰذا اس روایت میں "تسویہ" سے مراد بالکل زمین کے برابر کر دینا نہیں ہے جیسا کہ بعض اہلِ ظاہر نے سمجھا بلکہ اس کا صحیح ترجمہ "ٹھیک کرنا" یعنی "قاعدہ کے مطابق لانا" ہے کما فی قولہ تعالیٰ: "وَنَفْسٍ وَّمَا سَوّٰهَا[3]" چنانچہ بیشتر فقہاء کے نزدیک قبر کو ایک بالشت تک بلند کرنا مشروع ہے[4] اور اس کا جواز متعدد روایات سے ثابت ہے۔

سنن ابی داؤد[5] میں حضرت قاسم بن محمد بن ابی بکرؒ کا واقعہ مذکور ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہؓ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور شیخینؓ کی قبریں دیکھنے کی فرمائش کی، اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں: "فکشفت لی عن ثلاثۃ قبور لا مشرفۃ ولا لاطئۃ الخ" یعنی وہ قبریں نہ زیادہ اونچی تھیں اور نہ زمین

---

[1] التلخیص (ج ۲ ص ۱۳۰) اسی مقام پر حافظؒ آگے چل کر لکھتے ہیں "وروی الواقدی عن علی بن حسین أنهم أخرجوها، وبذلك جزم ابن عبد البر ۱۲ م

[2] الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحه (ج ۱ ص ۳۱۲) فصل فی تسویۃ القبر۔ وأبو داؤد فی سننه (ج ۲ ص ۴۵۹) باب فی تسویۃ القبر ۱۲ م

[3] سورۃ الشمس آیت ۷، پ ۳۰۔ ۱۲ م

[4] دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۳۲۰) فصل وأما سنۃ الدفن ۔ المجموع (ج ۵ ص ۲۹۵، ۲۹۶) ولا یزاد فی التراب التی أخرج من القبر الخ ۔ اور المغنی (ج ۲ ص ۵۰۴) فصل وإذا فرغ من اللحد أهال علیه التراب الخ ۱۲ م

[5] (ج ۲ ص ۴۵۹) باب فی تسویۃ القبر ۱۲ م

کے برابر۔

صحیح ابن حبان اور بیہقیؒ میں حضرت جابرؓ کی حدیث ہے "أنه ألحد لرسول الله صلی الله صلی الله لحدًا ونصب علیه اللبن نصبًا، ورفع قبره عن الأرض قدر شبر"[۱]

نیز امام ابو داودؒ نے اپنی "مراسیل"[۲] میں صالح بن ابی صالحؒ سے روایت کیا ہے "رأیتُ قبر النبی صلی الله علیه وسلم شبرًا أو نحوًا من شبر یعنی فی الارتفاع"[۳]۔

حدیثِ باب میں "تسویه" کا جو مطلب ہم نے بیان کیا اگلے باب میں ابو مرثد غنویؓ کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے فرماتے ہیں "لا تجلسوا علی القبور ولا تصلوا إلیها" ظاہر ہے کہ اگر قبر زمین کے بالکل برابر ہو اور اس میں اور زمین میں امتیاز نہ ہو تو اس حکم پر کیسے عمل ہو سکتا ہے؟

نیز پیچھے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث گزری ہے: "ورأی قبرًا منتبذًا فصف أصحابه خلفه فصلّی علیه"[۴] اگر قبر ممتاز نہ ہوتی تو آپ اُسے کیسے پہچانتے جبکہ وہ قبرستان سے بالکل الگ تھی۔

ایک اور مضبوط دلیل صحیح بخاریؒ[۵] میں سفیان تمارؒ کی روایت ہے "أنه رأی قبر النبی صلی الله علیه وسلم مسنَّمًا"۔

ان تمام روایات سے قبر کو ایک حد تک بلند کرنے کی اجازت معلوم ہوئی البتہ ایک شبر سے زیادہ قبر کو بلند کرنا مکروہ ہے اور جو قبر اس سے زیادہ بلند ہو اس کو ایک شبر تک لے آنا مستحب ہے، حدیثِ باب میں "لا تدع قبرًا مشرفًا إلا سویته" اسی پر محمول ہے[۶]۔

---

[۱] (ج ۳ ص۴۱۰) باب لا یزاد فی القبر علی أکثر من ترابه لئلا یرتفع جدًا۔ بیہقی کی اس روایت میں "ورفع قبره من الأرض نحوًا من شبر" کے الفاظ آئے ہیں۔ ۱۲ م

[۲] التلخیص الحبیر (ج ۲ ص۱۳۲، رقم ۷۸۹) ۱۲ م

[۳] (ص۱۸) فی الدفن ۱۲ م

[۴] ترمذی (ج ۲ ص۱۵۵) باب ماجاء فی الصلاة علی القبر ۱۲ م

[۵] (ج ۱ ص۱۸۶) باب ماجاء فی قبر النبی صلی الله علیه وسلم وأبی بکر وعمر ۱۲ م

[۶] اس روایت کے بارے میں علامہ ماردینیؒ فرماتے ہیں "الظاهر أن المراد قبور المشرکین، بقرینة عطف "التمثال" علیها، وکانوا یجعلون علیها الأنصاب والأبنیة فأراد علیه السلام إزالة آثار الشرك" الجوهر النقی فی ذیل السنن الکبریٰ للبیهقی (ج ۴ ص۳) باب تسویة القبور أو تسطیحها۔ اس قول کی تقدیر پر "إلا سویته" سے قبروں کو یکسر ختم کر کے زمین کے برابر کر دینا بھی مراد لیا جا سکتا ہے لیکن یہ حکم قبورِ مشرکین کے ساتھ مخصوص ہوگا ۱۲ مرتب

پھر قبروں کو ایک بالشت کے بقدر اونچا کرنے کی ہیئت کیا ہوگی اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ قبر کو کوہان نما بنایا جائے گا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو مسطح اور مربع بنایا جائے گا۔[1]

ہماری دلیل صحیح بخاری میں سفیان تمار کی روایت ہے جو ابھی گذر چکی ہے یعنی " أنه رأى قبر النبي صلى الله عليه وسلم مسنّماً "۔

نیز مصنف[2] ابن ابی شیبہ میں سفیان تمار ہی کی روایت ہے فرماتے ہیں " دخلت البيت الذي فيه قبر النبي صلى الله عليه وسلم، فرأيت قبر النبي صلى الله عليه وسلم وقبر أبي بكر وعمر مسنّمة " اس روایت کی سند بھی صحیح ہے کما فی اعلاء السنن[3]۔ ابن سعد نے بھی طبقات[4] میں اس روایت کو ذکر کیا ہے۔

امام شافعیؒ اپنے استدلال میں فرماتے ہیں " بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سطح قبر ابنه إبراهيم[5] " نیز حدیثِ باب میں " إلا سوّيته " کو بھی مسطح بنانے پر محمول کرتے ہیں[6]۔

واضح رہے کہ یہ اختلاف فضیلت میں ہے ورنہ جائز دونوں طریقے ہیں[7]۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الرخصة فی زیارة القبور

"عن سليمان بن بريدة عن أبيه[8] قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كنت

[1] المغنی (ج ۲ ص۵۰۵) فصل: وتسنيم القبر أفضل من تسطيحه ـ بدائع الصنائع (ج ۱ ص۳۲۰) فصل وأما سنة الدفن ۱۲ م

[2] (ج ۳ ص۳۳۴) ما قالوا في القبر يسنّم ـ مصنف میں اس مقام پر تسنیمِ قبر سے متعلق اور بھی روایات ذکر ہیں۔ فليراجع ۱۲ م

[3] (ج ۸ ص۲۷۰) باب النهي عن تربيع القبور واختيار تسنيمها ۱۲ م

[4] (ج ۲ ص۳۰۶) ذكر تسنيم قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۲ م

[5] المغنی (ج ۲ ص۵۰۵) ۱۲ م

[6] نصب الرایہ (ج ۲ ص۳۰۵) فصل فی الدفن ۱۲ م

[7] فتح الباری (ج ۳ ص۲۵۷) باب ماجاء فی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقبر أبی بکر وعمر رضی اللہ عنہما ۱۲ م

[8] الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحه (ج ۱ ص۳۱۴) فصل فی الذهاب إلی زیارة القبور ـ والنسائی فی سننه (ج ۱ ص۲۸۵) زیارة القبور ۱۲ هـ

نهيتكم عن زيارة القبور وقد أذن لمحمد فى زيارة قبر أمه فزوروها فإنها تذكر الآخرة « نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شروع اسلام میں جبکہ قوم کے عقائد پختہ نہ تھے زیارتِ قبور سے منع فرما دیا تھا لیکن بعد میں جب عقائد میں پختگی پیدا ہوگئی تو زیارتِ قبور کی اجازت دیدی گئی کما فی حدیث الباب۔

حدیثِ باب میں جو « فزوروها » کا صیغۂ امر ہے وہ اباحت اور ندب کے لئے ہے چنانچہ جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ مردوں کے لئے زیارتِ قبور مسنون و مستحب ہے[2] واجب نہیں البتہ صرف ابن حزمؒ اس بات کے قائل ہیں کہ زیارتِ قبور مردوں کے لئے واجب ہے اگرچہ زندگی میں ایک مرتبہ ہو وہ حدیثِ باب میں « فزوروها » کے امر کو وجوب کے لئے مانتے ہیں[1]۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی کراهیة زیارة القبور للنساء

« عن أبی[3] هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن زوارات القبور » جمہور کے نزدیک عورتوں کے لئے زیارتِ قبور مکروہ ہے[4]۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو اس بارے میں ان کی دو روایات ہیں ایک عدمِ جواز کی[5]، جس کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیثِ باب ہے۔

---

[1] شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۱۴) ۱۲ م

[2] فتح الباری (ج ۳ ص۱۲۴) باب زيارة القبور۔ ونيل الاوطار (ج ۴ ص۱۱۸و۱۱۹) باب استحباب زيارة القبور للرجال دون النساء ۱۲ م

[3] الحديث أخرجه ابن ماجه فى سننه (ص۱۱۳) باب ماجاء فى النهى عن زيارة النساء القبور ۱۲ م

[4] خود اصحابِ مذاہب کے ہاں اس مسئلہ میں اختلاف ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے المجموع شرح المهذب (ج ۵ ص۳۰۹ تا ص۳۱۱) ويستحب للرجال زيارة القبور۔ المغنى (ج ۲ ص۵۷۰) مسألة: قال: وتكره للنساء۔ الفقه الاسلامی وأدلته (ج ۲ ص۵۳۹ تا ص۵۴۲) زيارة القبور ۱۲ م

[5] حنفیہ کے نزدیک زیارتِ قبور للنساء کے عدمِ جواز کی کوئی مطلق روایت تو احقر کو نہ مل سکی البتہ صاحبِ رد المحتار لکھتے ہیں « وقال الخير الرملى: إن كان ذلك لتجديد الحزن والبكاء والندب على ماجرت به عادتهن فلا تجوز » كذا فى فتح الملهم (ج ۲ ص۵۱۲) أحاديث زيارة القبور ۱۲ مرتب

دوسری روایت یہ ہے کہ زیارتِ قبور عورتوں کے لئے بھی بغیر کراہت کے جائز ہے[1]۔ فتاوی عالمگیری میں شمس الائمہ سرخسیؒ سے نقل کیا گیا ہے « الأصح أنه لا بأس بها[2] »۔

اس قول کی تائید پچھلے باب میں حضرت بریدہؓ کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ممانعت کے بعد « فزوروها » کا حکم دیا گیا ہے جو مردوں اور عورتوں سب کو شامل ہے اس لئے کہ عورتیں تمام احکام میں مردوں کے تابع ہوتی ہیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے التلخیص الحبیر[3] میں زیارتِ قبور للنساء کے جواز پر مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: « كيف أقول لهم يا رسول الله؟ (تعني إذا زارت القبور) قال: قولي: السلام على أهل الديار من المؤمنين والمسلمين ويرحم الله المستقدمين منا والمستأخرين وإنا إن شاء الله بكم للاحقون[4] »۔

حافظؒ نے جواز کی ایک دلیل مستدرک حاکم کے حوالہ سے ذکر کی ہے « عن علي أن فاطمة بنت النبي صلى الله عليه وسلم كانت تزور قبر عمها حمزة كل جمعة فتصلي وتبكي عنده[5] »۔ لیکن اس روایت کی سند ضعیف ہے كما حققه الذهبي[6]۔

جواز کی ایک دلیل صحیح بخاری[7] میں حضرت انسؓ کی روایت ہے « قال: مرّ النبي صلى الله عليه وسلم بامرأة تبكي عند قبر، فقال: اتقي الله واصبري، قالت: إليك عني (أي تنحّ عني وابعد) فإنك لم تصب بمصيبتي، ولم تعرفه، فقيل لها: انه النبي صلى الله عليه وسلم فأتت باب النبي صلى الله عليه وسلم

---

[1] چنانچہ فتاوی عالمگیری میں ہے « لا بأس بزيارة القبور وهو قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وظاهر قول محمد رحمه الله تعالى يقتضي الجواز للنساء أيضاً لأنه لم يخص الرجال (ج ٥ ص٣٥٠) كتاب الكراهية، الباب السادس عشر في زيارة القبور ۱۲ م

[2] چنانچہ مبسوط سرخسی میں صراحت کے ساتھ ذکر ہے « والأصح عندنا أن الرخصة ثابتة في حق الرجال والنساء جميعاً » ۔ دیکھئے (ج ۲۴ ص١٠) كتاب الأشربة، الرخصة في زيارة القبور ۱۲ م

[3] (ج ۲ ص١٣٦) تحت رقم ٧٩٥ ۔ ۱۲ م

[4] صحیح مسلم (ج ۱ ص٣١٤) قبیل كتاب الزكوٰة ۱۲ م

[5] تلخیص (ج ۲ ص١٣٧) ۱۲ م

[6] چنانچہ حافظ ذہبیؒ لکھتے ہیں: (قلت) هذا منكر جداً وسليمان ضعيف۔ دیکھئے تلخیص المستدرک بذیل المستدرک (ج ۱ ص٣٧٧) كتاب الجنائز ۱۲ مرتب

[7] (ج ۱ ص١٧١) باب زيارة القبور ۱۲ م

فلم تجد عنده بوابين، فقالت : لم أعرفك، فقال : إنما الصبر عند الصدمة الأولى »
معلوم ہوا کہ آپؐ نے اس عورت کو صبر کی تلقین تو کی لیکن زیارتِ قبر کی وجہ سے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی ۔
زیارت القبور للنساء کے جواز کی ایک دلیل طبقات[1] ابن سعد کی روایت ہے « أخبرنا موسى بن داؤد سمعت مالك بن أنس يقول : قسم بيت عائشة باثنين ، قسم كان فيه القبر، وقسم كان تكون فيه عائشة و بينهما حائط ، فكانت عائشة ؓ ربما دخلت حيث القبر فضلاً[2]، فلما دفن عمر لم تدخله إلا وهي جامعة عليها ثيابها[3]
حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں « احوال کے اختلاف سے حکم بدل جائیگا[4]، مطلب یہ ہے کہ اگر عورتوں سے کثرتِ جزع یا بے پردگی، مَردوں سے اختلاط یا بدعات کے ارتکاب یا کسی اور فتنے کا اندیشہ ہو تو ممانعت راجح ہے اور ایسا اندیشہ نہ ہو تو جائز ہے ، اگلے باب میں حضرت عائشہ ؓ کے واقعہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ ان کا حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ کی قبر پر جانا زیارتِ قبور للنساء کے جواز کی دلیل ہے اور آخر میں یہ فرمانا کہ « ولو شهدتك ما زرتك » اس بات کی دلیل ہے کہ اس اجازت کو عام نہ کرنا چاہئے کیونکہ عام اجازت سے خطرہ ہے کہ عورتیں شرائط کی پابندی نہیں کریں گی ۔ واللہ أعلم

---

[1] (ج ۲ ص۲۹۴) ذکر موضع قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۲ م

[2] یعنی عام لباس میں، « يقال: تفضلت المرأة : إذا لبست ثياب مهنتها أو كانت في ثوب واحد فهي فُضُلٌ والرجل فُضُلٌ أيضاً ـ » النهاية في غريب الحديث والاثر (ج ۳ ص۴۵۶) ۱۲ م

[3] زیارتِ قبور للنساء کے جواز کی ایک اور دلیل « التمهيد » میں عبداللہ بن ابی ملیکہؒ کی روایت ہے « أن عائشة رضي الله تعالى عنها أقبلت ذات يوم من المقابر فقلت لها : يا أم المؤمنين ، من أين أقبلت ؟ قالت : من قبر أخي عبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنه ، فقلت لها : أليس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن زيارة القبور ؟ قالت : نعم ، كان ينهى عن زيارتها ثم أمر بزيارتها » كذا في عمدة القاري (ج ۸ ص۶۹) باب زيارة القبور ـ
اس سے معلوم ہوا کہ پچھلے باب میں « قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور ..... فزوروها » والی روایت ابھی حضرت عائشہ ؓ کے نزدیک اجازت مردوں اور عورتوں سب کو شامل ہے ۱۲ م

[4] دیکھئے العرف الشذي تحت سنن الترمذي (ج ۱ ص۲۰۳) ۱۲ م

باب ماجاء فی الزیارۃ للقبور للنساء

«عن عبداللہ بن أبی ملیکۃ قال: توفی عبدالرحمن بن أبی بکر بالحبشی، قال: فحمل إلی مکۃ فدفن فیھا» میت کو ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل کرنے کے بارے میں اختلاف ہے بعض حضرات کے نزدیک یہ مکروہ ہے اور بعض کے نزدیک جائز، ایک قول یہ ہے کہ ایک دو میل شہر سے باہر لیجانے میں حرج نہیں اس سے زائد مکروہ ہے، ایک قول یہ ہے کہ مادون السفر لیجانے کی گنجائش ہے، ایک قول یہ ہے کہ سفر کے بقدر لیجانا بھی مکروہ نہیں، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ میت کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لیجانا پسندیدہ نہیں الا یہ کہ مکہ، مدینہ اور بیت المقدس میں سے وہ کسی سے قریب ہو تو اس صورت میں وہاں منتقل کردینا درست ہے۔ امام محمدؒ سے منقول ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا گناہ اور معصیت ہے[۲]

بہرحال حنفیہ کے ہاں فتویٰ اس پر ہے کہ نعش کو ایک مقام سے دوسرے مقام تک لیجانا جائز نہیں الا یہ کہ وہ دوسرا مقام ایک دو میل کے فاصلہ پر ہو اور دفن کے بعد نعش نکالکر لے جانا تو ہر حالت میں ناجائز ہے[۳]

فلما قدمت عائشۃ أتت قبر عبدالرحمن بن أبی بکر فقالت:

وکنا کندمانی جذیمۃ حقبۃ ... من الدھر حتی قیل لن یتصدعا
فلما تفرقنا کأنی و مالکا ... لطول اجتماع لم نبت لیلۃ معا[۴]

[۱] لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستۃ أحد سوی الترمذی - قالہ الشیخ محمد فؤاد عبدالباقی. سنن ترمذی (ج ۳ ص ۳۷۱، رقم ۱۰۵۵) ۱۲ م

[۲] تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۱۶۳ و ص ۱۶۴) باب ھل یخرج المیت من القبر واللحد لعلۃ۔ اوجز المسالک (ج ۴ ص ۲۵۱) ماجاء فی دفن المیت ۱۲ مرتب

[۳] احکام میت (ص ۹۸) ۱۲ م

[۴] ترجمہ:- ہم ایک طویل عرصہ تک جذیمہ کے دو مصاحب کی طرح تھے (کہ کبھی جدا نہ ہوتے تھے) یہاں تک کہ کہا جانے لگا کہ یہ دونوں ہرگز جدا نہ ہوں گے، پھر جب ہم ایک طویل عرصہ ساتھ رہنے کے بعد جدا ہو گئے تو ایسے ہو گئے گویا کہ میں نے اور مالک نے ایک رات بھی ساتھ نہیں گذاری۔

ان دونوں اشعار سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے لمعات التنقیح (ج ۴ ص ۳۵۵، ۳۵۶) باب دفن المیت، الفصل الثالث، رقم (۱۷۱۸) ۱۲ مرتب

جذیمہ عراق کے بادشاہوں میں سے ایک بادشاہ کا نام ہے اس کے دو مصاحب تھے مالک اور عقیل جو ایک طویل عرصہ تک اس کے ساتھ رہے، دونوں ہمیشہ اکٹھے اور ساتھ رہتے تھے یہاں تک کہ سچی دوستی اور طولِ رفاقت میں ضرب المثل بن گئے۔

"حقبہ" طویل زمانے کو کہتے ہیں۔

یہ دونوں شعر متمم بن نویرہ یربوعی کے ہیں جو اس نے اپنے بھائی مالک بن نویرہ کے مرثیہ میں کہے ہیں جو واقعۂ ردت میں حضرت خالد بن ولیدؓ کے ایک لشکری حضرت ضرار بن الازورؓ کے ہاتھوں قتل کیا گیا[1] متمم کو اپنے بھائی مالک سے شدید محبت تھی اس نے متعدد قصائد مرثیہ کے طور پر مالک کے بارے میں کہے، ادب میں اس کے مراثی کو بڑا مقام حاصل ہے، حضرت عمرؓ ان کے مراثی کو پسند فرماتے تھے اور بلا کر سنا کرتے تھے ایک مرتبہ آپ نے اس سے پوچھا "انك لتجزل فی مدح أخيك فأين هو منك"؟

اس پر متمم نے یہ بلیغانہ جواب دیا:

"كان والله أخی فی الليلة ذات الأزيز والصر يركب الجمل الثقال ويجنب الفرس الجرور ويحمل الرمح الطويل وعليه الشملة الفلوت وهو بين مزادتين فيصبح وهو متبسم[2]"۔

باب ماجاء فی الدفن بالليل

"عن[3] ابن عباس أن النبی صلی الله عليه وسلم دخل قبراً ليلاً" اس سے معلوم ہوا کہ میت کو رات کو دفنانا جائز ہے، چنانچہ جمہور کا یہی مسلک ہے۔

---

[1] مالک بن نویرہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ کسی غلط فہمی کی بناء پر مسلمان ہونے کی حالت میں قتل کئے گئے، دیکھئے اسد الغابہ (ج ۲ ص ۹۵) ترجمۃ خالد بن الولید۔

مالک بن نویرہ اور متمم سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے الکامل لابن الاثیر (ج ۲ ص ۳۵۷ تا ۳۶۰) ذکر مالک بن نویرہؓ ۱۲ مرتب

[2] کما فی نزهة الأبصار بطرائف الأخبار والأشعار (ج ۲ ص ۱۸۸، شعر متمم بن نويرة اليربوعی)۔

ترجمہ: خدا کی قسم! میرا بھائی جاڑے کی ٹھٹھری ہوئی رات میں سرکش اونٹوں پر سوار ہوتا، منہ زور گھوڑے دوڑاتا، لمبے لمبے نیزے اٹھاتا، ایسے میں اس پر صرف ایک تنگ چادر ہوتی اور وہ پانی کی دو مشکوں کے درمیان بیٹھا ہوتا، جب صبح ہوتی تو اس پر تبسم کھیل رہا ہوتا ۱۲ مرتب

[3] الحديث لم يخرجه من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذی، قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقی۔ جامع ترمذی (ج ۳ ص ۳۷۳، رقم ۱۰۵۷) ۱۲ م

البتہ حسن بصریؒ، سعید بن المسیبؒ اور قتادہؒ کے نزدیک رات کو دفنا نا مکروہ ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، ابن حزمؒ کہتے ہیں رات کو دفنانا جائز ہی نہیں الّا یہ کہ کوئی مجبوری ہو۔

ان حضرات کی دلیل حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت ہے "أنّ رجلاً من بنی عذرة دفن لیلاً ولم یصلّ علیہ النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم فنھیٰ عن الدفن لیلاً"، نیز حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے، "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا تدفنوا موتاکم باللیل"[1]

حدیثِ باب کے علاوہ جمہور کی دلیل صحیح بخاریؒ[2] میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "قال: صلّی النبی صلی اللہ علیہ وسلم علیٰ رجل بعد ما دفن بلیلة قام ھو وأصحابہ وکان سأل عنہ، فقال: من ھٰذا؟ قالوا: فلان، دفن البارحة، فصلّوا علیہ" اگر میّت کو رات کو دفن کرنے میں کوئی کراہت ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس موقعہ پر ضرور نکیر فرماتے۔

نیز رات کو دفنانا خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے ثابت ہے، چنانچہ سنن ابی داؤد[3] میں حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت آئی ہے فرماتے ہیں "رأی ناس ناراً فی المقبرة، فأتوھا، فإذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی القبر، وإذا ھو یقول: ناولونی صاحبکم الخ"

اس کے علاوہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکر صدیق، حضرت عثمان غنی، حضرت علی اور حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم رات کو دفنائے گئے[4]، کتبِ حدیث میں اور بھی اس قسم کے واقعات مل سکتے ہیں، ان تمام واقعات کو ضرورت یعنی خوفِ زحام یا خوفِ حرب وغیرہ پر محمول کرنا تکلّف سے خالی نہیں۔

جہاں تک ان روایات کا تعلق ہے جن سے رات کو دفنانے کی ممانعت یا کراہت معلوم ہوتی ہے ان کا جواب یہ ہے کہ وہ ممانعت رات کو دفنانے کی کراہت کی وجہ سے نہ تھی بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے زمانہ میں فوت ہونے والے تمام مؤمنین کی نمازِ جنازہ پڑھنا چاہتے تھے اور آپ کا

---

[1] ان دونوں روایات کے لیے دیکھیے طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۷) باب الدفن باللیل ۱۲ م

[2] (ج ۱ ص ۱۷۸ و ۱۷۹) باب الدفن باللیل ۱۲ م

[3] (ج ۲ ص ۴۵۵) باب فی الدفن باللیل ۱۲ م

[4] دیکھیے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۳۴۶ و ۳۴۷) باب ماجاء فی الدفن باللیل ۔ طبقات ابن سعد (ج ۲ ص ۳۰۴ و ۳۰۵) ذکر دفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔ اسد الغابہ (ج ۴ ص ۳۹) ترجمۃ علی بن ابی طالب ۱۲ مرتب

ارشادنها "لا أعرفن ما مات منكم ميّت ما كنت بين أظهركم إلا آذنتموني به فإن صلاتي عليه رحمة" اور رات کو دفنانے میں چونکہ اس کا خطرہ تھا کہ آپؐ کی راحت کو ملحوظ رکھتے ہوئے آپؐ کو اس کی اطلاع نہ دیجائے اس لئے ممانعت کی گئی[۲] واللہ اعلم[۳]

"فأسرج له سراج" معلوم ہوا کہ ضرورت کے موقعہ پر قبر کے پاس روشنی وغیرہ کا انتظام کیا جاسکتا ہے، البتہ محض زینت کے لئے چراغ وغیرہ کا جلانا درست نہیں۔

"فأخذه من قِبَل القبلة" حنفیہ کے نزدیک سنت یہ ہے کہ میّت کو قبلہ کی جانب سے قبر میں داخل کیا جائے جس کی صورت یہ ہو کہ جنازہ کو قبر سے قبلہ کی جانب میں رکھا جائے اور پھر اس کو اُسی جانب سے عرضاً قبر میں اتارا جائے۔[۴]

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک "سل" افضل ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ میّت کو قبر کی پائنتی کی جانب اس طریقہ سے رکھا جائے کہ میّت کا سر قبر کی پائنتی کے ساتھ ہو، پھر اس کو قبر میں کھینچا جائے اس طور پر کہ سر پہلے قبر میں داخل ہو اور پاؤں بعد میں[۵]۔

حنفیہ کی دلیل حدیثِ باب ہے جس میں "فأخذه من قِبَل القبلة" کے الفاظ آئے ہیں۔

لیکن حدیثِ باب پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس کا مدار حجاج بن ارطاۃ پر ہے جو مدلس ہیں اور یہاں اس نے سماع کا ذکر نہیں کیا بلکہ عنعنہ کیا ہے[۶]۔

۱؎ نصب الرایہ (ج ۲ ص۲۶۵) فصل في الصلاة على الميّت ۱۲ م

۲؎ یہ جواب مزید وضاحت کے ساتھ طحاوی (ج ۱ ص۲۴۷، باب الدفن بالليل) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

۳؎ شروع باب سے یہاں تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے جو بیشتر عمدة القاری (ج ۸ ص۱۵۰ و ۱۵۱، باب الدفن بالليل) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

۴؎ بدائع الصنائع (ج ۱ ص۳۱۸) فصل و أما سنة الدفن ۱۲ م

۵؎ "سل" کی کیفیت بدائع الصنائع (ج ۱ ص۳۱۸) میں مذکورہ تفصیل سے ذرا مختلف بیان کی گئی ہے لیکن ہم نے اس سلسلہ میں اصحابِ مذاہب کی کتابوں پر اعتماد کیا ہے، دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص۲۹۳) فرع في مذاهب العلماء في كيفية إدخال الميّت القبر، نیز دیکھئے (ص۲۹۱ و ۲۹۲) ۔ المغني (ج ۲ ص۴۹۶) مسألة: قال: ويدخل قبره من عند رجليه ۱۲ مرتب

۶؎ نصب الرایہ (ج ۲ ص۳۰۰) فصل في الدفن ۱۲ م

اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت کو امام ترمذیؒ نے "حسن" قرار دیا ہے اور امام ترمذیؒ حدیث اور فنِ رجال دونوں کے امام ہیں، لہٰذا ان کا اس روایت کو حسن قرار دینا اس حدیث سے استدلال کے لئے کافی ہے نیز معلوم ہوا کہ حجاج بن ارطاۃ ان کے نزدیک ثقہ ہیں اور ثقہ اگر تدلیس کرے تو یہ روایت کے حسن ہونے کے منافی نہیں نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے پاس اس کا کوئی متابع موجود ہو[1]۔

حنفیہ کی ایک اور دلیل مصنف عبدالرزاق کی روایت ہے "أن علياً أخذ يزيد بن المكفف من قِبل القبلة[2]" یہ روایت مصنف[3] ابن ابی شیبہ میں بھی آئی ہے اور اس کی سند بھی صحیح ہے ابن حزمؒ نے المحلی میں اس کی صحت کا اعتراف کیا ہے[4]۔

امام شافعیؒ کا استدلال سنن ابی داؤد[5] کی روایت سے ہے "عن أبي إسحاق قال: أوصى الحارث أن يصلّي عليه عبد الله بن يزيد فصلّى عليه، ثم أدخله القبر من قِبل رجلي القبر وقال: هذا من السنة"۔

امام شافعیؒ کا ایک استدلال اپنی ہی مسند کی ایک روایت سے ہے "عن ابن عباس قال: سُلّ رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبل رأسه[6]"۔

---

[1] دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص۲۵۲) باب طريق إدخال الميت في القبر۔
حدیثِ باب پر ایک اعتراض "منہال بن خلیفہ" کے ضعف کا بھی کیا جاتا ہے۔ کما فی نصب الرایۃ (ج ۲ ص۳۰۰)۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ "منہال بن خلیفہ" ایک مختلف فیہ راوی ہیں جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں بہت سے حضرات نے انہیں ثقہ بھی قرار دیا ہے، بالخصوص امام ترمذیؒ کی تحسین کے بعد اس روایت کے قابلِ استدلال ہونے پر شبہ نہیں کیا جاسکتا، دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص۲۵۲) ۱۲ مرتب

[2] صاحب "مصنف" امام عبدالرزاق بن ہمام صنعانیؒ اس روایت کو ذکر کرکے فرماتے ہیں "وبه نأخذ" دیکھئے (ج ۳ ص۴۹۹، رقم ۶۴۷۲) باب من حيث يدخل الميت القبر ۱۲ م

[3] (ج ۳ ص۳۲۸) من أدخل ميتاً من قِبل القبلة ۱۲ م

[4] دیکھئے آثار السنن ص۲۳۶) باب في الدفن وبعض أحكام القبور، رقم ۱۰۹۷)۔ نیز دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص۲۵۲) ۱۲ م

[5] (ج ۲ ص۴۵۸) باب كيف يدخل الميت قبره ۱۲ م

[6] نصب الرایہ (ج ۲ ص۲۹۸) ۱۲ م

علامہ عثمانیؒ نے اعلاء السنن[1] میں مسندِ شافعی والی روایت کا یہ جواب دیا ہے کہ اوّل تو اس کی سند ضعیف ہے اور اگر اس کی سند درست بھی ہو تب بھی یہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے مقابلہ میں حجّت نہیں کما فی حدیث الباب، اس کے علاوہ صحابہ کرامؓ کا آپ کو دفنانے وقت "سل" پر عمل کرنا ضرورت کی وجہ سے تھا اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک اصلِ حائط میں تھی اور قبلہ کی جانب سے ادخال ممکن ہی نہ تھا[2]، سنن ابی داوٗد والی روایت کا بھی یہی جواب ہے۔

واللہ أعلم

باب[3] ماجاء فی کراھیۃ الفرار من الطاعون

"عن[4] أسامة بن زید أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذکر الطاعون، فقال: بقیة رجز او عذاب أرسل علی طائفة من بنی اسرائیل" علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں اس طائفہ سے مراد بنی اسرائیل کے وہ لوگ ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے حکم دیا تھا "وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا[5]" لیکن انہوں نے حکم پر عمل نہ کیا اور خلاف ورزی کی تو اللہ تعالیٰ نے ان پر طاعون مسلط کر دیا جیسا کہ ارشاد ہے "فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَظْلِمُونَ[6]" طاعون کی اس وبا سے ایک وقت میں ان کے چوبیس ہزار آدمی مرگئے[7]۔

"فإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها، وإذا وقع بأرض ولستم بها فلا تهبطوا

---

[1] (ج ۸ ص۲۵۳ و ص۲۵۴) ۱۲ م

[2] چنانچہ حافظ ابن حجرؒ ابن عدی اور ابن ماجہ کی دو (ایسی) روایات (جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حنفیہ کے مسلک کے مطابق دفنائے جانے کا ذکر ہے) کا جواب دیتے ہوئے نقل کرتے ہیں "قال الشافعی: لا یمکن إدخاله من جهة القبلة، لأن القبر في أصل الحائط" الدرایہ (۱۵ ص۲۴۰) فصل فی الدفن ۱۲ مرتب

[3] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[4] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۲ ص۸۵۳) کتاب الطب، باب ما یذکر فی الطاعون۔ ومسلم فی صحیحه (ج ۲ ص۲۲۸) کتاب السلام، باب الطاعون والطیرة والکهانة ونحوها ۱۲ م

[5] سورۃ الاعراف آیت ۱۶۱ پ ۹ - ۱۲ م

[6] سورۃ الاعراف آیت ۱۶۲ پ ۹ - ۱۲ م

[7] تحفۃ الاحوذی (ج ۲ ص۱۶۰) ۱۲ م

علیھا » درمختار میں ہے کہ طاعون زدہ علاقے میں جانا اور اس سے نکلنا اس شخص کے لئے جائز ہے جس کا اعتقاد پختہ ہو کہ نفع نقصان جو کچھ لاحق ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے ہوتا ہے لیکن اگر اس کے اعتقاد میں کمزوری ہو اور وہ یہ سمجھتا ہو کہ اگر شہر سے نکل جائیگا تو نجات پا جائے گا اور اگر اس میں داخل ہوگا تو مرض میں مبتلا ہو جائے گا تو ایسے شخص کے لئے دخول وخروج مکروہ ہے[1]، حدیثِ باب میں جو ممانعت آئی ہے وہ اسی سوءِ اعتقاد کی صورت پر محمول ہے۔

حضرت شیخ الحدیث صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی کا اپنا اعتقاد درست اور پختہ ہو لیکن اس کے دخول وخروج کی صورت میں دوسروں کے اعتقاد کے فساد کا خطرہ ہو تو اس صورت میں بھی دخول وخروج درست نہیں[2]۔ واللہ أعلم (شرحِ باب از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب[3] ماجاء فیمن قتل نفسہ

« عن[4] جابر بن سمرة أن رجلاً قتل نفسه فلم يصل عليه النبي صلى الله عليه وسلم »

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک خودکشی کرکے مرنے والے کی نمازِ جنازہ پڑھی جائے گی[5] جبکہ امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ خلیفۂ وقت تو اس کی نماز نہ پڑھے گا البتہ بقیہ لوگ اس کی نماز پڑھیں گے۔ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک خودکشی کرنے والے پر کسی حال میں نماز نہیں پڑھی جائے گی[6]۔

حدیثِ باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز نہ پڑھنے کو امام احمدؒ اسی پر محمول کرتے ہیں۔

جمہور کی دلیل سننِ دارقطنی میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے « صلّوا خلف كل برّ و

---

[1] درمختار مع ردّ المحتار (ج ۵ ص۳۸۲) قبیل کتاب الفرائض ۱۲ م

[2] حاشیۃ الکوکب الدرّی (ج ۲ ص۲۰۲) ۱۲ م

[3] شرح باب از مرتّب ۱۲

[4] الحديث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص۳۱۳) آخر حديث من كتاب الجنائز- والنسائي في سننه (ج ۱ ص۲۶۹) ترك الصلاة على من قتل نفسه ۱۲ م

[5] دیکھئے المجموع شرح المهذّب (ج ۵ ص۲۶۴) فرع من قتل نفسه ۱۲ م

[6] المغنی (ج ۲ ص۵۵۶) مسألة قال: ولا يصلي الإمام على الغال ولا من قتل نفسه ۱۲ م

فاجر وصلوا علی کل بر وفاجر الخ" لیکن اس روایت میں مکحولؒ ہیں جو اگرچہ ثقہ ہیں[1] لیکن حضرت ابوہریرہؓ سے ان کا سماع ثابت نہیں چنانچہ امام دار قطنیؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں "مکحول لم یسمع من أبي هريرة ومن دونه ثقات[2]"۔

علامہ ابن قدامہؒ نے جمہور کی دلیل کے طور پر یہ روایت ذکر کی ہے "صلوا علی من قال: لا إلٰه إلا الله[3]"۔

حضرت جابرؓ کے اثر سے بھی جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں "صَلِّ علی من قال: لا إلٰه إلا الله[4]" نیز مصنف عبد الرزاق میں حضرت قتادہ کا اثر ہے "صل علی من قال: لا إلٰه إلا الله، وإن كان رجل سوءٍ جداً، قل اللّٰهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات، قال: ولا أعلم أحداً من أهل العلم اجتنب الصلاة على من قال: لا إلٰه إلا الله"۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے وہ جمہور کے نزدیک زجر پر محمول ہے تاکہ اس فعل کی شناعت واضح ہو سکے ورنہ دوسرے صحابہ کرامؓ نے ضرور اس پر نماز پڑھی ہوگی، جیسا کہ اس قسم کا عمل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مدیون کے بارے میں بھی ثابت ہے[5]، چنانچہ اگلے باب میں روایت آرہی ہے "أن النبي صلى الله عليه وسلم أُتي برجل ليصلي عليه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: صلوا على صاحبكم فإن عليه دَيناً" ۔ آپؐ کا صلوٰۃ ترک کرنا محض زجراً تھا قاتلِ نفس کے حق میں اس جواب

---

[1] كما في التقريب (ج ۲ ص۲۷۳، رقم ۱۳۵۲) ۱۲ م

[2] سنن دار قطنی (ج ۲ ص۵۷، رقم ۱۰) باب صفة من تجوز الصلاة معه والصلاة عليه ۱۲ م

[3] اس روایت کے بارے میں وہ لکھتے ہیں "رواه الخلال بإسناده" المغنی (ج ۲ ص۴۱۵) مسألة: قال: ولا يصلى الإمام على الغال ولا من قتل نفسه ۔ سنن دار قطنی میں بھی اس قسم کی متعدد روایات آئی ہیں لیکن وہ سب کی سب ضعیف ہیں، امام دار قطنیؒ فرماتے ہیں: "ليس فيها شئ يثبت" دار قطنی (ج ۲ ص۵۵ تا ۵۷) نیز دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص۲۷ تا ۲۸) کتاب الصلوٰۃ، باب الإمامة ۱۲ مرتب

[4] مصنف ابن أبي شيبہ (ج ۳ ص۳۵) كتاب الجنائز، في الرجل يقتل نفسه والنفساء من الزنا هل يصلى عليهم؟ ۱۲ م

[5] (ج ۳ ص۵۲۶، رقم ۶۶۱۳) باب الصلاة على ولد الزنا والمرجوم ۱۲ م

[6] یہ جواب علامہ نوویؒ کے کلام سے ماخوذ ہے، دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۱۲) قبیل کتاب الزکوٰۃ ۱۲ م

کی تائید سنن نسائی کی روایت سے ہوتی ہے جس میں حضرت جابر بن سمرہؓ کے حدیثِ باب والے واقعہ میں یہ الفاظ آئے ہیں "فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أمّا أنا فلا أصلی علیہ"[1]۔

بہرحال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ بین مناسب ہے کہ قاتلِ نفس کی نمازِ جنازہ میں کوئی مقتدا شخصیت شریک نہ ہو تاکہ ایک درجہ میں اس قبیح فعل پر زجر ہو سکے، کما فی المسك الذکی[2]۔ واللہ أعلم

(شرحِ باب از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب[3] ماجاء فی المدیون

"سمعت عبد اللہ بن أبی قتادة یحدث عن[4] أبیہ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أتی برجل لیصلی علیہ، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: صلوا علی صاحبکم فإن علیہ دیناً"

جس کے ذمہ قرضہ ہوتا اور وہ مال چھوڑے بغیر فوت ہو جاتا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم شروع دور میں اس کی نماز نہ پڑھا کرتے تھے البتہ دوسروں سے پڑھوا دیا کرتے تھے لیکن بعد میں آپ نے مدیون کی نمازِ جنازہ بھی پڑھانی شروع کر دی تھی جیسا کہ اسی باب کی اگلی روایت میں آرہا ہے "فلما فتح اللہ علیہ الفتوح قام، فقال: أنا أولی بالمؤمنین من أنفسھم، فمن توفی من المسلمین فترك دیناً، علیّ قضاءہ الخ"

کفالت عن المیّت

قال أبو قتادة: هو علیّ، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: بالوفاء؟ قال: بالوفاء، فصلی علیہ" اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہؒ اور حضرات صاحبینؒ کا مسلک یہ ہے کہ میّت کی جانب سے کفالت درست ہے خواہ اس نے اتنا مال چھوڑا ہو جس سے اس کا دین ادا کیا جا سکے یا نہ چھوڑا ہو۔

---

[1] سنن نسائی (ج ۱ ص۲۷۹) ترك الصلاة علی من قتل نفسہ ۱۲ م

[2] یعنی تقریر حکیم الامت حضرت تھانویؒ علی سنن الترمذی (مخطوطہ ـ ج ۱ ص۲۷۷) ۱۲ مر

[3] شرحِ باب از مرتب ۱۲ م

[4] الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستة سوی الترمذی ـ قالہ الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی سنن ترمذی (ج ۳ ص۳۸۱ رقم ۱۰۶۹) ۱۲ مر

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر میت نے اتنا مال نہ چھوڑا ہو جس سے اس کا قرضہ ادا کیا جاسکے تو میت کی جانب سے کفالت درست نہیں اِلّا یہ کہ میت کی حیات ہی میں کوئی آدمی اس کی جانب سے کفیل بن گیا ہو[۱]، اس لئے کہ کفالت نام ہے "ضمّ ذمّة إلى ذمّة في المطالبة مطلقاً[۲]" کا، اور میت کے مرنے کے بعد اس سے مطالبہ ساقط ہوگیا، لہٰذا "ضم ذمة إلى ذمة" ممکن نہ رہا کہ کفالت عن المیت درست ہوسکے البتہ اگر زندگی ہی میں کفیل بن گیا ہو تو "ضمّ ذمّة إلى ذمّة" کا تحقق ہوگیا، پھر اصیل کے مرنے کے بعد مطالبہ کے لحاظ سے اصیل کا ذمّہ تو ساقط ہوگیا لیکن کفیل کا ذمّہ باقی رہ گیا لہٰذا وہ کفالت معتبر رہے گی[۳]۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے، اس میں ابوقتادہؓ کا قول "هو عليّ" کفالت کیلئے نہیں بلکہ وعدہ ہے جس کا قرینہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلمہ ہے "بالوفاء[۴]؟" نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ابوقتادہؓ وہ اس میت کے اس کی حیات ہی میں کفیل بن چکے ہوں اور اس وقت "هو عليّ" کہہ کر اس کفالتِ سابقہ کا اِخبار مقصود ہو نہ کہ انشاءِ کفالت[۵]۔

---

[۱] مذکورہ بالا تفصیل المجموع شرح المهذب (ج ۱۴ ص۵، كتاب الضمان) المغني (ج ۴ ص۵۹۳، باب الضمان) بدائع الصنائع (ج ۶ ص۶، كتاب الكفالة، فصل وأما شرائط الكفالة) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

[۲] الفقه الإسلامي وأدلته (ج ۵ ص۱۴۱) ۱۲ م

[۳] دیکھئے الفقه الإسلامي وأدلته (ج ۵ ص۱۴۱، المبحث الثاني شروط الكفالة)۔

وفي البدائع (ج ۶ ص۶، فصل وأما شرائط الكفالة) وجه قول أبي حنيفة أن الدين عبارة عن الفعل، والميّت عاجز عن الفعل، فكانت هذه كفالة بدين ساقط، فلا تصح، كما كفل على إنسان بدين ولا دين عليه، وإذا مات مليّاً فهو قادر بنائبه، وكذا إذا مات عن كفيل، لأنه قائم مقامه في قضاء دينه ۱۲ مرتب

[۴] اس لئے کہ اگر یہ کفالت ہوتی تو "بالوفاء" کہہ کر استفسار کی حاجت نہ تھی بلکہ ابوقتادہؓ کا "هو عليّ" کہنا کافی تھا اس لئے کہ لفظ "عليّ" الزام کے لئے کافی تھا، یہ اس کا قرینہ ہے کہ ابوقتادہؓ کے قول کو وعدہ سمجھا گیا جس میں قضاءً الزام نہیں ہوتا اس لئے "بالوفاء" کہہ کر وعدے میں پختگی طلب کی گئی، اگرچہ قضاءً الزام اس تاکید کے بعد بھی نہ ہوگا۔ دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص۲۰۰) اور المسک الذکی (ج ۱ ص۲۷۷، مخطوطہ) ۱۲ مرتب

[۵] بذل المجهود (ج ۱۴ ص۳۱) كتاب البيوع، قبيل باب في المطل ۱۲ م

لیکن سنن نسائیؔ اور ابن ماجہ کی ایک روایت میں "فقال أبو قتادة : أنا أتكفل به" کے الفاظ آئے ہیں[1]۔ ان کو نہ وعدہ پر محمول کیا جاسکتا ہے اور نہ إخبار عن الکفالۃ السابقہ پر، کما فی إعلاء السنن[2]۔

لہٰذا اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ ہماری بحث کفالت عن المیت قضاءً کے بارے میں ہے نہ کہ دیانۃً کے بارے میں اور کفالت عن المیت قضاءً کا اس روایت سے ثبوت نہیں ہوسکتا، اس کا ثبوت تو تب ہوتا جب کفیل کے انکار کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر دین کی ادائیگی لازم قرار دیدی ہوتی حالانکہ روایت میں اس کا کوئی ذکر نہیں[3]۔

اسی باب میں حضرت ابوہریرہؓ کی اگلی روایت کو بھی جمہور کی جانب سے دلیل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے[4] جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "فمن توفی من المسلمین فترك دیناً، علیّ قضاءه"۔

اس روایت کے جواب میں بھی یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ وعدہ پر محمول ہے اور اس میں کفالت مقصود نہیں بلکہ اس کا وعدہ کیا جارہا ہے کہ ایسے آدمی کا قرضہ بیت المال سے ادا کر دیا جائے گا[5]۔

واللہ أعلم و علمہ أتم و أحکم ۔

(شیخ یاباب زمرتب عفااللہ عنہ)

باب ماجاء فی رفع الیدین علی الجنازة

عن[6] أبی هریرة رضی اللہ عنہ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کبر علی جنازة فرفع یدیه

---

[1] سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۳۳) کتاب البیوع، الکفالة بالدین۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۷۳) أبواب الصدقات، باب الکفالة ۱۲ م

[2] (ج ۱۴ ص ۴۲۶ و ۴۲۷)، باب الکفالة عن المیت ۱۲ م

[3] یہ جواب کسی قدر وضاحت کے ساتھ العرف الشذی مع جامع الترمذی (ج ۱ ص ۲۰۰) سے ماخوذ ہے نیز دیکھئے اعلاء السنن (ج ۱۴ ص ۴۲۷) ۱۲ مرتب

[4] کما فی المجموع (ج ۱۴ ص ۸) کتاب الضمان ۱۲ م

[5] اس مسئلہ سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے اعلاء السنن (ج ۱۴ ص ۴۲۶ تا ص ۴۲۷) باب الکفالة عن المیت ۱۲ م

[6] الحدیث لم یخرجہ من اصحاب الکتب الستة سوی الترمذی۔ قالہ الشیخ محمد فؤاد عبدالباقی۔ سنن ترمذی (ج ۳ ص ۳۸۸، رقم ۱۰۷۷) ۱۲ م

في أول تكبيرة ووضع اليمنى على اليسرى » نمازِ جنازہ کی پہلی تکبیر کے موقعہ پر ہاتھ اٹھائے جائیں گے اس پر تمام اہلِ علم کا اتفاق ہے البتہ بقیہ تکبیرات کے بارے میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام اوزاعیؒ اور حضرت عمر بن عبد العزیزؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ ہر تکبیر کے موقعہ پر ہاتھ اٹھائے جائیں گے۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک بقیہ تکبیروں میں ہاتھ نہیں اٹھائے جائیں گے لأن كل تكبيرة مقام ركعة ولا ترفع الأيدي في جميع الركعات[1]۔

مختصراً یوں کہا جاسکتا ہے کہ جو حضرات عام نمازوں میں عند الرکوع رفع یدین کے قائل ہیں وہ نمازِ جنازہ کی ہر تکبیر میں بھی رفع یدین کے قائل ہیں اور جو حضرات عام نمازوں میں عند الرکوع رفعِ یدین کے قائل نہیں وہ نمازِ جنازہ میں بھی بقیہ تکبیرات میں رفعِ یدین کے قائل نہیں[2]۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیثِ باب ہماری دلیل ہے کہ اس میں تصریح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف پہلی تکبیر میں رفعِ یدین فرمایا۔

لیکن اس روایت میں یحیی بن یعلی الاسلمی اور ابو فروہ یزید بن سنان دو[4] راوی ضعیف ہیں[3]، لیکن علامہ عثمانیؒ نے ثابت کیا ہے کہ یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں[5]۔

---

[1] مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۲ ص ۴۹۰) مسألة: قال: ويرفع يديه في كل تكبيرة۔ المجموع (ج ۵ ص ۲۳۲) فرع في رفع الأيدي في تكبيرات الجنازة۔

[2] كما يفهم من بداية المجتهد (ج ۱ ص ۲۳۵) الفصل الأول في صفة صلاة الجنازة ۱۲ م

[3] یحیی بن یعلی کے لئے دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۳۶۱، رقم ۲۰۸)۔

لیکن علامہ عثمانیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: « ولكن روى عنه الأجلة الأعلام وأخرج له ابن حبان في صحيحه حديثا واحدا، فهو ممن يكتب حديثه ولا بأس به » اعلاء السنن (ج ۸ ص ۲۲۱) باب كيفية صلاة الجنازة۔

ابو فروہ یزید بن سنان کے لئے دیکھئے تقریب (ج ۲ ص ۳۶۶، رقم ۲۱۵)

لیکن یہ بھی ایک مختلف فیہ راوی ہیں، مروان بن معاویہؒ ان کو بھی ثبت قرار دیتے ہیں اور ابو حاتمؒ فرماتے ہیں: « محله الصدق يكتب حديثه ولا يحتج به » اور امام بخاریؒ فرماتے ہیں « مقارب الحديث » نیز ان سے شعبہؒ نے بھی روایت کی ہے وهو لا يروي إلا عن ثقة عنده۔ اعلاء السنن (ج ۸ ص ۲۲۲) ۱۲ مرتب

[5] دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص ۲۲۲ و ۲۲۱) ۱۲ م

اس روایت کی تائید حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہوتی ہے "أن رسول الله صلی الله علیه وسلم کان یرفع یدیه علی الجنازة فی أوّل تکبیرة ثم لا یعود[1]"

لیکن اس میں بھی "فضل بن السکن" مجہول ہے[2]۔

شوافع وغیرہ کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے "أنّ النبی صلی الله علیه وسلم کان إذا صلّٰی علی الجنازة رفع یدیه فی کلّ تکبیرة وإذا انصرف سلّم" أخرجه الدارقطنی فی علله، لیکن اس روایت کو مرفوع قرار دینا درست نہیں[3]۔ دراصل اس باب میں کوئی صحیح حدیثِ مرفوع فریقین میں سے کسی کے پاس نہیں اور اختلاف بھی افضلیت میں ہے نہ کہ جواز میں، کذا قال الشیخ الأنور رحمه الله تعالیٰ[4]۔ والله أعلم.

تمّ بفضل الله وکرمه شرح أبواب الجنائز ویلیه إن شاء الله تعالیٰ

شرح أبواب النکاح۔

وقد وقع الفراغ منه بیوم الأحد فی الحادی والعشرین من

شهر رمضان المبارک ۱۴۰۸ھ الموافق الثامن من مایو ۱۹۸۸ء

---

[1] سنن دارقطنی (ج ۲ ص۷۵) کتاب الجنائز، باب وضع الیمنی علی الیسریٰ ورفع الأیدی عند التکبیر۔ اس روایت پر امام دارقطنیؒ نے سکوت کیا ہے ۱۲ م

[2] حافظ زیلعیؒ لکھتے ہیں "أعلّه العقیلی فی کتابه بالفضل بن السکن، وقال: إنه مجهول۔ انتهی" پھر فرماتے ہیں "ولم أجده فی ضعفاء ابن حبّان" نصب الرایہ (ج ۲ ص۲۸۵) أحادیث رفع الیدین فی التکبیرة الأولیٰ ۱۲ م

[3] چنانچہ خود امام دارقطنی اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں "هکذا رفعه عمر بن شبه وخالفه جماعة، فرووه عن یزید بن هارون موقوفاً، وهو الصواب" کذا فی نصب الرایہ (ج ۲ ص۲۸۵) اب اگر حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت کو موقوف مانا جائے تو اس روایت کے معارض ان کی دوسری موقوف روایت بھی موجود ہے جو حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے۔ علامہ عینیؒ نقل کرتے ہیں "وفی المبسوط: أن ابن عمر وعلیاً رضی الله تعالیٰ عنهما قالا: لا ترفع الید فیها إلا عند تکبیرة الإحرام، وحکاه ابن حزم عن ابن مسعود وابن عمر، ثم قال: لم یأت بالرفع فیما عدا الأولیٰ نص ولا إجماع" عمدة القاری (ج ۸ ص۱۳۱) باب سنة الصلاة علی الجنازة۔

[4] العرف الشذی مع جامع الترمذی (ج ۱ ص۲۰۶)

البتہ حنفیہ کی دلیل کے طور پر حضرت ابن عباسؓ کی ایک روایت پیش کی جاسکتی ہے جو معجم طبرانی میں مرفوعاً اور مصنف ابن ابی شیبہ میں موقوفاً مروی ہے "ترفع الأیدی فی سبعة مواطن، افتتاح الصلاة، استقبال البیت، الصفا والمروة، والموقفین، وعند الحجر" (اللفظ للطبرانی) دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص۱۰۳) باب رفع الیدین فی الصلاة۔ اور مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص۲۳۶ و ۲۳۷) من کان یرفع یدیه فی اوّل تکبیرة ثم لا یعود۔ اس روایت میں ہاتھ اٹھانے کے جن سات مقامات کا ذکر ہے ان میں نماز جنازہ کی بقیہ تکبیرات شامل نہیں۔

اس روایت سے متعلق کلام درس ترمذی (ج ۲ ص۳۴ و ۳۵) باب رفع الیدین عند الرکوع کے تحت گذر چکا ہے۔ نیز دیکھئے نصب الرایہ (ج ۱ ص۳۸۹ تا ص۳۹۲)

[5] علامہ شوکانیؒ اس مسئلہ کے تحت لکھتے ہیں: "والحاصل أنه لم یثبت فی غیر التکبیرة الأولیٰ شیء یصلح للاحتجاج به عن النبی صلی الله علیه وسلم، وأفعال الصحابة وأقوالهم لا حجة فیها، فینبغی أن یقتصر علی الرفع عند تکبیرة الإحرام لأنه لم یشرع فی غیرها إلا عند الانتقال من رکن إلی رکن فی سائر الصلوات ولا انتقال فی صلاة الجنازة" نیل الأوطار (ج ۴ ص۶۸) باب القراءة والصلاة علی رسول الله صلی الله علیه وسلم ۱۲ مرتب عفی عنه

أبوابُ النكاح
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

نکاح کے لغوی معنی "وطی" کے بھی ہیں اور "عقد" کے بھی، پھر بعض نے پہلے معنی کو حقیقت اور دوسرے کو مجاز قرار دیا ہے کما ہو مذہب الحنفیۃ اور بعض نے اس کے برعکس کہا ہے، یعنی عقد کے معنی میں حقیقت اور وطی کے معنی میں مجاز، اور بعض نے اس کو مشترک قرار دیا ہے[1]۔ علامہ سہارنپوریؒ ابوالحسن ابن الفارسؒ کا قول نقل کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں جہاں بھی یہ لفظ آیا ہے وہ عقد اور تزویج ہی کے معنی میں آیا ہے سوائے اس ایک آیت کے: "وَابْتَلُوا الْيَتٰمٰى حَتّٰى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ"[2] کہ یہاں "نکاح" سے "حُلُم" یعنی بلوغ مراد ہے[3]۔

عن[4] أبی أيوب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أربع من سنن المرسلين، یہاں مرسلین سے اکثر رسل مراد ہیں چنانچہ ان خصال میں سے بعض خصال بعض انبیاء علیہم السلام میں موجود نہ تھے، چنانچہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت یحییٰ علیہ السلام سے نکاح

---

[1] اس لفظ سے متعلق تشریح کے لئے دیکھئے تاج العروس بتحقیق عبدالسلام محمد ہارون (ج ۷، ص ۱۹۵)۔ البحر الرائق (ج ۳ ص ۸۲)۔ بذل المجہود (ج ۱۰ ص ۳۰۳)۔

اور اصطلاح میں "عقد يفيد ملك المتعة قصدًا" کو کہا جاتا ہے۔ کما فی تنویر الأبصار مع الدر المختار ورد المحتار (ج ۲ ص ۲۵۸ تا ۲۶۰) ۱۲ مرتب

[2] سورۃ النساء، آیت ۶ پ ۴۔ ۱۲ م

[3] بذل المجہود (ج ۱۰ ص ۳)۔

وفی الفقه الإسلامی وأدلته (ج ۷، ص ۳۰): "وقد قال الزمخشری ـ وهو من علماء الحنفية ليس فی الكتاب لفظ النكاح بمعنى الوطء إلا قوله تعالى: "حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ" ۔۱۲م

[4] لم يخرجه أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی۔ قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقی۔ سنن ترمذی (ج ۳ ص ۳۹۱، رقم ۱۰۸۰)۔ ۱۲ م

ثابت نہیں[1]۔

"الحیاء" علامہ توربشتیؒ فرماتے ہیں کہ اس روایت میں لفظ "الحیاء" کی جگہ "الختان" بھی منقول ہے بلکہ ایک قول "الحیاء" کی جگہ "الحناء" کا بھی ہے، شروع کی دو روایتیں تو درست ہیں لیکن "الحناء" کی روایت میں تصحیف ہے اس لئے کہ مردوں کے لئے ہاتھ پاؤں میں مہندی لگانا عورتوں کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے ناجائز ہے، اس لئے اس کے سنت مرسلین ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، جہاں تک سر میں مہندی لگانے کا تعلق ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تو سنت ہے لیکن دوسرے انبیاء کرام سے ثابت نہیں، اس لئے اس کو بھی سنن مرسلین میں شمار کرنا درست نہیں[2]۔

نکاح کی شرعی حیثیت

"والنکاح" امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح عبادت نہیں، گویا دوسرے عقود مالیہ کی طرح ایک معاملہ ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک وہ عقد مالی ہونے کے ساتھ عبادت بھی ہے[3]۔

حنفیہ کی بات کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ نکاح میں "خطبہ" اور "ولیمہ" مسنون ہیں، نکاح شاہدین کے بغیر درست نہیں ہوتا، اس کا فسخ ناپسندیدہ ہے، اس کے بعد عدت واجب ہوتی ہے، تین طلاقوں کے بعد بغیر حلالہ کے تجدید نکاح کی اجازت نہیں ہوتی، یہ خصوصیات کسی اور معاملہ میں نہیں پائی جاتیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح دوسرے معاملات کی طرح محض ایک معاملہ نہیں بلکہ یہ عبادت بھی ہے۔

اس پر اتفاق ہے کہ غلبۂ شہوت کی صورت میں نکاح ضروری ہے چنانچہ ایسا شخص مہر اور نفقہ پر قدرت رکھنے اور حقوقِ زوجیت ادا کرنے پر قادر ہونے کے باوجود اگر نکاح نہ کریگا تو گنہگار ہوگا[4]۔

---

[1] دیکھئے مرقاۃ المفاتیح (ج ۲ ص۔) باب السواک، الفصل الثانی۔ جہاں تک حضرت یحییٰ علیہ السلام کا تعلق ہے ان کی صفت تو خود قرآن کریم نے "حصور" بیان کی ہے، جس کا مطلب محققین کے نزدیک "الذی لا یأتی النساء لا للعجز بل للعفۃ والزھد" ہے کما فی التفسیر الکبیر (ج ۸ ص ۳۹) ۱۲ مرتب

[2] مرقاۃ (ج ۲ ص۔) باب السواک ۱۲ م

[3] فتح الباری (ج ۹ ص ۱۰۱) باب الترغیب فی النکاح۔ عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۶۶) باب الترغیب فی النکاح ۱۲ م

[4] بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص ۲۲۸) کتاب النکاح ۱۲ م

لیکن اگر حالتِ توقان نہ ہو تو نکاح کی شرعی حیثیت کے بارے میں اختلاف ہے :

ظاہریہ کے نزدیک نکاح اس صورت میں بھی فرضِ عین ہے، بشرطیکہ وہ حقوق زوجیت کے ادا کرنے پر قادر ہو۔ ان حضرات کا استدلال اُن آیات و احادیث سے ہے جن میں نکاح کیلئے امر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، جیسے: "فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ"[1] اور "وَأَنْكِحُوا الْاَيَامٰى مِنْكُمْ وَالصّٰلِحِيْنَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ"[2] اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "تزوّجوا فإني مكاثر بكم الأمم"[3]۔

لیکن جمہور کے نزدیک ایسی صورت میں نکاح فرض نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں متعدد صحابہ کرام رضی نے نکاح کو چھوڑ رکھا تھا پھر بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، اگر نکاح فرض ہوتا تو آپ انہیں نکاح کا ضرور حکم دیتے اور ترک پر نکیر بھی فرماتے[4]۔

---

[1] سورۃ النساء آیت ۳ پ ۴ - ۱۲ م

[2] سورۃ النور آیت ۳۲ پ ۱۸ - ۱۲ م

[3] رواہ الطبرانی فی الأوسط عن سهل بن حنيف، وفيه موسى بن عبيدة وهو ضعيف - مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۵۲) باب الحث على النكاح وما جاء في ذلك ۱۲ مرتب

[4] کما فی التفسیر الکبیر (ج ۲۳ ص ۲۱۱) تحت قولہ تعالیٰ : " وَأَنْكِحُوا الْاَيَامٰى مِنْكُمْ الخ "

لیکن اس پر عکاف بن بشر تمیمیؓ کے واقعہ سے اعتراض ہو سکتا ہے جس میں ذکر ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا: "ألك زوجة؟ قال: لا، قال: ولا جارية؟ قال: لا، قال: وأنت صحيح موسر؟ قال: نعم والحمد لله، قال: فأنت إذاً من إخوان الشياطين، إما أن تكون من رهبان النصارى فأنت منهم، وإما أن تكون منا فاصنع كما نصنع فإن من سنتنا النكاح، شراركم عزابكم وأراذل أمواتكم عزابكم" - رواه ابو يعلى والطبراني ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ الفاظ کے تھوڑے تھوڑے فرق کے ساتھ مسند احمد میں بھی آیا ہے لیکن اس کے بارے میں علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں: " وفيه راو لم يسم" جہاں تک مسند ابو یعلیٰ اور طبرانی کی مذکورہ روایت کا تعلق ہے اس کے بارے میں علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں " وفيه أبو معاوية بن يحيى الصدفي، وهو ضعيف " دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۵۰ و ۲۵۱) باب الحث على النكاح وما جاء في ذلك ۔

پھر اس واقعہ کو درست ماننے کی تقدیر پر یہ ایک واقعہ جزئیہ ہے اس کے بارے میں شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں: " وأما حديث عكاف فإيجاب على معين فيجوز كون سبب الوجوب تحقق في حقه" فتح القدير (ج ۳ ص ۱۰۱) کتاب النکاح ۱۲ مرتب عفی عنہ

پھر جمہور میں سے امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح محض مباح ہے اور نفلی عبادات کے لئے خود کو فارغ کرلینا اشتغال بالنکاح کے مقابلہ میں افضل ہے۔

ان کا استدلال آیتِ قرآنی "وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا"[1] سے ہے کہ تبتّل کے معنی "انقطاع عن النساء" اور "ترکِ نکاح" کے ہیں[2] نیز آیتِ قرآنی "سَيِّدًا وَّحَصُوْرًا"[3] سے بھی استدلال ہے کہ قرآن کریم نے حضرت یحییٰ علیہ السلام کی منقبت ذکر کرتے ہوئے ان کی صفت "حصور" بیان کی ہے جس کے معنی ہیں "الذی لایأتی النساء" اگر نکاح افضل ہوتا تو "حصور" کو بطور صفتِ مدح ذکر نہ کیا جاتا[4]

احناف کی اس مسئلہ میں تین روایات ہیں، ایک استحباب کی، دوسری سنیت کی اور تیسری وجوب کی[5]

---

[1] سورۃ المزمل آیت ۸ پ۲۹ - ۱۲ م

[2] کما فی النہایۃ (ج ۱ ص۹) ۱۲ م

[3] سورۃ آل عمران آیت ۳۹ پ۳ - ۱۲ م

[4] امام شافعیؒ کا ایک استدلال قرآن کریم کے ارشاد " زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوٰتِ مِنَ النِّسَآءِ وَالْبَنِيْنَ " (سورۂ آل عمران آیت ۱۴ پ۳) سے بھی ہے، اس آیت میں حب النساء والبنین کو بطور مذمت بیان کیا گیا ہے جس سے نکاح کا افضل نہ ہونا معلوم ہوتا ہے، نیز امام شافعیؒ کا استدلال اس سے بھی ہے کہ نکاح بیع کی طرح ایک عقدِ معاوضہ ہے جس طرح بیع کے مقابلہ میں اشتغال بالعبادۃ افضل ہے اسی طرح نکاح کے مقابلہ میں بھی اشتغال بالعبادات النافلۃ افضل ہوگا کما فی المغنی (ج ۶ ص۴۴۶) فصل: والناس فی النکاح علیٰ ثلاثۃ أضرب۔

جہاں تک آیت سے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کے اندر نساء اور بنین کی فطری محبت کا ذکر ہے جو اگر حدود کے اندر ہو تو مذموم نہیں۔ جہاں تک نکاح کو بیع کی طرح عقدِ معاوضہ قرار دینے کا تعلق ہے سو اس کے بارے میں ذکر کیا جاچکا ہے کہ نکاح محض ایک معاملہ نہیں بلکہ عبادت بھی ہے، لہٰذا بیع پر اس کو قیاس کرنا درست نہیں۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب۔

[5] کما فی فتح القدیر (ج ۳ ص۱۰۲) شیخ ابن ہمامؒ نے یہاں واجب کے ساتھ "کفایہ" کی اور سنت کے ساتھ "مؤکدہ" کی قید بھی ذکر کی ہے اور سنتِ مؤکدہ ہی کے قول کو اصح قرار دیا ہے۔ نیز وہ فرماتے ہیں کہ جن حضرات نے علی الاطلاق مستحب کہا ہے اور سنیت کا قول ذکر نہیں کیا ان کی بھی استحباب سے سنیت مراد ہے " وکثیرًا ما یتساہل فی إطلاق المستحب علی السنۃ "۔

علامہ کاسانیؒ نے حنفیہ کا مسلک نقل کرتے ہوئے ان کے درج ذیل اقوال نقل کئے ہیں:

(۱) مندوب و مستحب، وإلیہ ذہب الکرخی۔

(۲) جہاد اور نماز جنازہ کی طرح فرض کفایہ، إذا قام بہ البعض سقط عن الباقین۔

(۳) واجب علی الکفایہ، سلام کے جواب کی طرح۔

(۴) واجب علی العین، لیکن عملاً نہ کہ اعتقاداً، نماز وتر، صدقۃ الفطر اور قربانی کی طرح۔

بدائع الصنائع (ج ۲ ص۲۲۸) أوائل کتاب النکاح

اصل تقریر میں نکاح کی شرعی حیثیت سے متعلق مذاہب کی تفصیل بھی "بدائع" سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

بہرحال حنفیہ کے نزدیک نکاح مسنون ہے اور قدرت کے باوجود ترکِ نکاح خلافِ اولیٰ ہے۔ نیز اشتغال بالنکاح تخلی للعبادۃ کے مقابلہ میں افضل ہے، حنفیہ کے دلائل درجِ ذیل ہیں :

(۱) آیت قرآنی : " وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً "[1] اس سے واضح ہے کہ انبیاء کرام کی اکثریت نکاح پر عمل کرتی آئی ہے، اگر ترکِ نکاح اولیٰ ہوتا تو یہ حضرات اُسے نہ چھوڑتے۔

(۲) حضرت ابوایوب انصاریؓ کی حدیث باب : " قال : قال رسول الله صلی الله علیه وسلم : أربع من سنن المرسلین : الحیاء، والتعطر، والسواك، والنكاح " امام ترمذیؒ نے اس روایت کو "حدیث حسن غریب" کہا ہے لیکن اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس روایت میں "ابوالشمال"[2] راوی مجہول ہیں، لہٰذا امام ترمذیؒ کا اس روایت کو حسن قرار دینا کیسے درست ہوسکتا ہے ؟

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذیؒ کا اس روایت کو حسن قرار دینا اس کی علامت ہے کہ یہ راوی ان کے نزدیک مجہول نہیں، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس روایت کو اس وجہ سے "حسن" قرار دیا ہو کہ اس کے متعدد شواہد موجود ہیں[3]۔

(۳) اسی باب میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں : " یا معشر الشباب، علیکم بالباءۃ، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج " "باءۃ" کے معنی نکاح کے ہیں، یہ "مباءۃ" سے نکلا ہے جس کے معنی "ٹھکانے" کے ہیں، مناسبت ظاہر ہے کہ جو شخص کسی عورت سے نکاح کرتا ہے وہ اس کے لئے ٹھکانا بھی مہیا کرتا ہے[4]۔

واضح رہے کہ علامہ نوویؒ نے قاضی عیاضؒ سے "الباءۃ" میں چار لغات نقل کی ہیں :

(۱) "الباءۃ" بالمدّ والهاء (۲) "الباہ" بالهاء بلا مد (۳) "الباء" بالمدّ بلا هاء (۴) "الباهة" بهائین۔ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ بہر صورت اس کے لغوی معنی "جماع" کے

---

[1] سورۂ رعد آیت ۳۸ ـ پ ۱۳ ـ ۱۲ م

[2] أبو الشمال بکسر أوله وتخفیف المیم، مجهول، من الثالثة /ت ـ تقریب التهذیب (ج ۲ ص ۴۳۲، رقم ۱۳۱) ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ حافظ ابن حجرؒ اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں : " رواه أحمد والترمذی، ورواه ابن أبی خیثمة وغیره من حدیث ملیح بن عبد الله عن أبیه عن جده نحوه، ورواه الطبرانی من حدیث ابن عباس " التلخیص الحبیر (ج ۱ ص ۶۶، تحت رقم ۶۹، باب السواك) ۱۲ مرتب

[4] وقیل : لأن الرجل یتبوأ من أهله، أی یستمکن، کما یتبوأ من منزله ـ النهایة (ج ۱ ص ۱۶۰) ۱۲ م

ہیں، اگرچہ بعد میں " نکاح " کے معنی میں بھی یہ لفظ استعمال ہونے لگا[1]۔

(۴) سنن ابن ماجہ میں حضرت عائشہ رضؓ سے مروی ہے، فرماتی ہیں: " قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: النکاح من سُنّتی، فمن لم یعمل بسنّتی فلیس منی، وتزوّجوا فإنی مکاثر بکم الأمم، ومن کان ذا طول فلینکح[2] الخ "

(۵) اگلے باب (" فی النھی عن التبتل ") میں حضرت سعد بن ابی وقاص رضؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: " ردّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی عثمان بن مظعون التبتل، ولو أذن له لاختصینا "

(۶) سنن ابی داؤد[3] میں حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع روایت ہے: " لاضرورة فی الإسلام " یعنی ترکِ نکاح اسلام میں نہیں۔

جہاں تک " وَ تَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا " سے استدلال کا تعلق ہے سو اس سے مراد رہبانیت نہیں بلکہ زُہد ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ دل میں اللہ کی محبت غالب ہو اور علائق دنیویہ اس میں رکاوٹ نہ بن سکیں، اگر اس میں ترکِ نکاح کا حکم ہوتا تو اس کے پہلے مخاطب تو خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی تھے، جس کا تقاضا یہ تھا کہ آپؐ کبھی نکاح نہ فرماتے، حالانکہ آپؐ نے متعدد نکاح کئے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس آیت سے ترکِ نکاح مراد نہیں، خود باری تعالیٰ کے ایک دوسرے فرمان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے: " وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ[4] "

---

[1] شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۴۸) کتاب النکاح، باب استحباب النکاح لمن تاقت نفسہ إلیہ الخ ۱۲ مرتب

[2] سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۳) باب ما جاء فی فضل النکاح ۔ اس روایت میں اگرچہ عیسیٰ بن میمون المدنی مولی القاسم بن محمد ضعیف ہیں، کما فی التقریب (ج ۲ ص ۱۰۲، رقم ۹۲۶) لیکن " صحیحین " میں اس کا شاہد موجود ہے، چنانچہ حضرت انس بن مالکؓ کی ایک طویل روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مروی ہے: " أما واللہ إنی لأخشاکم للہ وأتقاکم له، لکنی أصوم وأفطر وأصلی وأرقد وأتزوّج النساء، فمن رغب عن سنّتی فلیس منی " اللفظ للبخاری (ج ۲ ص ۷۵۷ و ۷۵۸، الترغیب فی النکاح) نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۴۹) باب استحباب النکاح لمن تاقت نفسہ إلیہ الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ۔

[3] (ج ۱ ص ۲۴۲) کتاب المناسک، باب لاصرورة فی الإسلام ۱۲ م

[4] سورۃ حدید آیت ۲۷، پ ۲۷ ۔ ۱۲ م

اور " سَیِّدًا وَّحَصُوْرًا " سے استدلال کا جواب یہ ہے کہ حضرت یحییٰ علیہ السلام کی شریعت میں اگر ترکِ نکاح افضل ہو تو وہ مندرجہ بالا دلائل کی روشنی میں شریعتِ محمدیہ کے لئے حجت نہیں۔
واللہ اعلم

باب ماجاء فیمن ترضون دینه فزوّجوه

عن أبی[1] هریرة قال : قال رسول الله صلی الله علیه وسلم : إذا خطب إلیكم من ترضون دینه وخلقه فزوّجوه " اس سے امام مالکؒ نے استدلال کیا ہے کہ " کفاءت " صرف " دین " میں معتبر ہے، " حرفت " اور " نسب " میں نہیں۔

جبکہ جمہور کے نزدیک " حرفت " اور " نسب " میں بھی معتبر ہے[2]۔ ان کے نزدیک اسی حدیث میں " وخلقه " کے الفاظ حرفت اور نسب کی " کفاءت " پر دال ہیں، اس لئے کہ نسب اور حرفت کا انسان کے اخلاق پر بہت اثر پڑتا ہے۔

پھر کفاءت اسلام کے اصولِ مساوات کے منافی نہیں، کیونکہ اس کا مقصد کسی کو کسی پر فضیلت دینا نہیں، فضیلت کا معیار تو محض تقویٰ ہے بلکہ " کفاءت " کا مقصد رشتۂ نکاح میں پائیداری اور خوشگواری پیدا کرنا ہے جو عادۃً اس کے بغیر نہیں ہوتی۔

---

[1] الحدیث أخرجه ابن ماجه فی سننه (ص۱۴۱) باب الأکفاء ۱۲ م

[2] دیکھئے " المغنی " (ج ۶ ص۴۸۲) مسألة : قال : والکفء والدین والمنصب۔

کفاءت کے بارے میں ائمہ اربعہؒ کے مذاہب کا خلاصہ اس طرح ہے :

" فهم متفقون علی الکفاءة فی الدین، واتفق غیر المالکیة علی الکفاءة فی الحرّیة والنسب والحرفة، واتفق المالکیة والشافعیة علی خصلة السلامة من العیوب المثبتة للخیار، واتفق الحنفیة فی ظاهر الروایة والحنابلة علی خصلة المال، وانفرد الحنفیة بخصلة إسلام الأصول " کذا فی " الفقه الإسلامی وأدلّته " (ج ۷، ص۲۴۰ و ۲۴۱) المبحث الخامس ما تكون فیه الکفاءة ۱۲ مرتب

باب ما جاء في النظر إلى المَخطوبَة

عن المغيرة بن شعبة أنه خطب امرأة، فقال النبي صلى الله عليه وسلم:

[1] "انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدَم[2] بينكما"، بعض حضرات کے نزدیک خاطب کے لئے مخطوبہ کو دیکھنا جائز نہیں اور نکاح سے قبل اس میں اور اجنبیہ میں کوئی فرق نہیں[3]، امام مالکؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے جبکہ ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ مخطوبہ کو دیکھنا اس کی اجازت کے ساتھ جائز ہے[4]

جبکہ جمہور یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام اوزاعیؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ مخطوبہ کو دیکھنا مطلقاً جائز ہے، اس کی اجازت کے ساتھ بھی اور بغیر اجازت کے بھی، پھر مخطوبہ کو دیکھنے کا محض جواز ہی نہیں بلکہ استحباب بھی ہے[5]۔

---

[1] الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ٢ ص٧٣) إباحة النظر قبل التزويج ـ وابن ماجه في سننه (ص١٣٤) باب النظر إلى المرأة إذا أراد أن يتزوجها ١٢ م

[2] یہ لفظ أدَمَ، يأدِمُ، أدْمًا باب ضَرَبَ سے بھی ہو سکتا ہے اور آدَمَ، إيدَامًا باب افعال سے بھی، بمعنی الفت و اتفاق پیدا کرنا۔ کما فی النہایۃ (ج ١ ص٣٢) ١٢ م

[3] کما فی شرح معانی الآثار (ج ٢ ص٩) باب الرجل يريد تزوّج المرأة هل يحل له النظر إليها أم لا؟ ١٢ م

[4] امام مالکؒ کے مسلک سے متعلق یہ دو روایتیں ہم نے ملا علی قاریؒ کی مرقاۃ سے لی ہیں، دیکھئے (ج ٦ ص١٩٥) کتاب النکاح، باب النظر إلى المخطوبة وبيان العورات، الفصل الأول ـ لیکن علامہ نوویؒ نے امام مالکؒ کا مسلک بھی جمہور کے مطابق جواز بلا اذن کا نقل کیا ہے اور بالإذن والی روایت کو انھوں نے ضعیف قرار دیا ہے، عدمِ جواز کی کوئی روایت انہوں نے امام مالکؒ سے متعلق ذکر نہیں کی، البتہ وہ لکھتے ہیں: "لكن قال مالك: أكره نظره في غفلتها مخافة من وقوع نظره على عورة" گویا امام مالکؒ کے نزدیک بلا إذن بھی نظر کا جواز ہے لیکن مخطوبہ کے علم میں لاکر۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ١ ص٤٥٦) باب ندب من أراد نكاح امرأة إلى أن ينظر إلى وجهها الخ ١٢ مرتب۔

[5] چنانچہ ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں: "فإنه مندوب لأنه سبب تحصيل النكاح وهو سنة مؤكدة" مرقاۃ (ج ٦ ص١٩٥) باب النظر إلى المخطوبة، الفصل الثاني ـ اصل تقریر میں مذکور جمہور کا مسلک مرقاۃ (ج ٦ ص١٩٥) سے ماخوذ ہے۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حدیثِ باب جمہور کے مسلک کی دلیل ہے، گویا اس حدیث میں "انظر إلیها" کا صیغہ امر جمہور کے نزدیک استحباب پر محمول ہے، عدمِ وجوب کا قرینہ "مستدرکِ حاکم" میں محمد بن مسلمہؓ کی روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں سمعتُ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول: "إذا ألقی اللّٰہ فی قلب امرئٍ منکم خطبة امرأة فلا بأس أن ینظر إلیها[1]" نیز ابوحمیدؓ فرماتے ہیں: "قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: إذا خطب أحدکم امرأة فلا جناح علیه أن ینظر إلیها إذا کان إنما ینظر إلیها لخطبته و إن کانت لا تعلم[2]"

پھر جمہور کے نزدیک "نظر إلی المخطوبہ" کا جواز صرف "وجہ" اور "کفین" کی حد تک ہے، امام اوزاعیؒ فرماتے ہیں: "یجتهد وینظر إلی ما یرید منها إلا العورة" جبکہ ابن حزمؒ کہتے ہیں کہ جسم کا ہر حصّہ دیکھ سکتا ہے[3]، وهو باطل بلا ریب[4]۔ واللّٰہ أعلم

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ

نیز علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: "قال أصحابنا: یستحب أن یکون نظره إلیها قبل الخطبة، حتی إن کرهها ترکها من غیر إیذاء، بخلاف ما إذا ترکها بعد الخطبة" شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۵۶)۔

پھر نظر إلی المخطوبة کا جواز عدمِ شہوت کے ساتھ مقید ہے یا شہوت کی صورت میں بھی جواز ہے؟ اس سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۲۰ ص۱۱۹) باب النظر إلی المرأة قبل التزویج۔ الکوکب الدری (ج ۲ ص۲۱۳ و ۲۱۴) ۔ ردّ المحتار علی الدرّ المختار (ج ۵ ص۲۳۷) ۔ کتاب الحظر والإباحة، فصل فی النظر والمسّ ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[1] امام حاکمؒ نے یہ روایت فضائلِ محمد بن مسلمہ انصاریؓ کے تحت (ج ۳ ص۴۳۴) پر ذکر کی ہے۔ دیکھئے نصب الرایہ مع البغیة (ج ۴ ص۲۴۱) فصل فی الوطئ والنظر والمس۔ نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص۱۳۴) باب النظر إلی المرأة إذا أراد أن یتزوجها ۱۲ مرتب

[2] رواه أحمد والبزار والطبرانی فی الأوسط والکبیر، ورجال أحمد رجال الصحیح۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص۲۷۶) باب النظر إلی من یرید تزویجها ۱۲ م

[3] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص۱۸۲) باب النظر إلی المرأة قبل التزویج۔ حافظؒ نے اس مقام پر امام احمدؒ کے مسلک سے متعلق تین روایات ذکر کی ہیں: "الأولی کالجمهور، والثانیة: ینظر إلی ما یظهر غالبًا، والثالثة: ینظر إلیها متجردة" ۱۲ مرتب

[4] علامہ نوویؒ نے داؤد ظاہریؒ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے اور اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں: "وهذا خطأ ظاهر منابذ لأصول السنة والإجماع" شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۵۶) ۱۲ مرتب

باب ماجاء في إعلان النكاح

عن الربيّع بنت معوّذ قالت: جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخل علىّ غداة بُنِيَ بي، فجلس على فراشي كمجلسك منّي»[1]

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت ربیّع رضی اللہ عنہا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اجنبیہ اور غیر محرم تھیں پھر آپ ان کے قریب کیسے تشریف فرما ہوئے؟

اس کا ایک جواب تو یہ دیا جاتا ہے کہ حجاب النساء کا حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے نہیں تھا، لیکن یہ جواب اُس وقت درست ہو سکتا ہے جب حکمِ حجاب کی تخصیص پر قرآن و سنت کی کوئی دلیل قائم ہو جائے۔[2]

لہٰذا صحیح جواب یہ ہے کہ یا تو یہ نزولِ حجاب سے پہلے کا واقعہ ہے، اور اگر نزولِ حجاب کے بعد کا واقعہ ہو تب بھی یوں کہا جا سکتا ہے کہ "وجہ" اور "کفین" حکمِ حجاب سے مستثنیٰ ہیں لیکن فتنے

---

[1] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۲ ص۷۷۳) باب ضرب الدف في النكاح والوليمة - وأبو داؤد في سننه (ج ۲ ص۶۷۲) كتاب الأدب، باب في الغناء ۱۲ م

[2] لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اسی جواب کو راجح قرار دیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "والذي وضح لنا بالأدلة القوية أن من خصائص النبي صلى الله عليه وسلم جواز الخلوة بالأجنبية والنظر إليها، وهو الجواب الصحيح عن قصة أم حرام بنت ملحان في دخوله عليها ونومه عندها وتفليتها رأسه، ولم يكن بينهما محرمية ولا زوجية" فتح الباري (ج ۹ ص۲۰۳) باب ضرب الدف في النكاح والوليمة — علامہ عینیؒ نے بھی تقریباً یہی بات بیان کر کے خصوصیت والے جواب کو راجح قرار دیا، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص۱۳۶) باب ضرب الدف الخ۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ دعوائے خصوصیت کے لئے مضبوط دلیل کی ضرورت ہے، اس لئے کہ جہاں تک ام حرامؓ کے واقعہ کا تعلق ہے سو اُن کے بارے میں راجح یہ ہے کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی محرم تھیں، چنانچہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: "اتفق العلماء على أنها كانت محرمًا له صلى الله عليه وسلم، واختلفوا في كيفية ذلك، فقال ابن عبد البر وغيره: كانت إحدى خالاته صلى الله عليه وسلم من الرضاعة، وقال آخرون: بل كانت خالة لأبيه أو لجده، لأن عبد المطلب كانت أمه من بني النجار" شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص۱۴۱) كتاب الإمارة، باب فضل الغزو في البحر۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے اس کے دو جواب تو اصل تقریر میں بھی آ چکے ہیں، نیز علامہ کرمانیؒ نے یہ امکان بھی بیان کیا ہے کہ "فجلس على فراشي كمجلسك منّي" میں لفظ "مجلِسك" لام کے فتحہ کے ساتھ ہو (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کی وجہ سے ان کو چھپانے کا حکم دیا گیا[1] اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معاملہ میں چونکہ فتنہ کا کوئی ادنیٰ اندیشہ بھی نہ تھا اس لئے آپ کے لئے یہ عمل جائز تھا۔

" وجویریات لنا یضربن بدفوفھن ویندبن من قُتل من آبائی یوم بدر إلیٰ أن قالت إحداھن : و فینا نبیّ یعلم ما فی غد، فقال لھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : اسکتی عن ھذہ، وقولی التی کنتِ تقولین قبلھا " اس حدیث کے آخری جملے سے استدلال کر کے علماء نے کہا ہے کہ نکاح کا اعلان "دف" بجا کر اور "غناء" کے ساتھ کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ وہ اپنی حدود کے اندر ہو، اور اس کے اندر گانے بجانے کے دوسرے آلات اور ساز کا استعمال نہ ہو۔

غنا اور موسیقی کا شرعی حکم

اس روایت سے استدلال کر کے بعض صوفیہ اور بعض متجددین عصر نے کہا ہے کہ "غناء" اور "موسیقی" جائز ہے۔

لیکن اس استدلال کا بطلان ظاہر ہے، اس لئے کہ روایت میں صرف "دف" کا ذکر ہے جو آلاتِ موسیقی میں سے نہیں اور جہاں تک غنا کا تعلق ہے اس کے بارے میں ہم ذکر کر چکے ہیں کہ کسی خوشی کے موقع پر اپنی حدود کے اندر اور بغیر آلاتِ موسیقی کے اس کا جواز متفق علیہ ہے، بہرحال یہ حدیث کسی بھی طرح موسیقی کے جواز پر دلیل نہیں بن سکتی۔

اس قسم کے آلات کی قسمیں

اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ اس قسم کے آلات کی تین قسمیں ہیں :

(۱) وہ آلات جو اصلاً اعلان وغیرہ کے لئے وضع کئے گئے ہوں اور ان کا مقصد لہو و طرب

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

اس صورت میں یہ لفظ "جلوس" کے معنی میں ہوگا، اور کوئی اشکال نہ ہوگا کما قال الحافظ۔ نیز علامہ کرمانی رحمہ اللہ نے "مجلسک" بکسر اللام کی صورت میں ایک جواب یہ بھی دیا ہے کہ ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اتنے قریب تو بیٹھے ہوں لیکن پردے کی آڑ میں، دیکھئے شرح کرمانی (ج ۱۹ ص۱۰۰) باب ضرب الدف الخ۔ اور فتح الباری (ج ۹ ص۲۰۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[1] کما فی تنویر الأبصار والدر المختار مع رد المحتار (ج ۵ ص۲۳۶، ۲۳۷) کتاب الحظر والإباحۃ، فصل فی النظر والمس ۱۲ م

نہ ہو، یہ اور بات ہے کہ کسی کو اس میں لذت محسوس ہونے لگے، مثلاً "دف"، "نقارہ" اور "گھنٹیاں" وغیرہ، ان کا استعمال بالاتفاق جائز ہے۔

(۲) وہ آلات جو لہو و طرب کے لئے وضع کئے گئے ہوں اور فساق کا شعار ہوں، جیسے "ستار" اور "ہارمونیم" وغیرہ، ان کی حرمت پر اتفاق ہے۔

(۳) وہ آلات جو اگرچہ لہو و طرب کے لئے وضع کئے گئے ہوں لیکن فساق کا شعار نہ ہوں، امام غزالیؒ نے اس کی مثال "طبل" سے دی ہے، امام غزالیؒ اور بعض صوفیہ نے خاص شرائط کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے، مثلاً ایک شرط یہ ہے کہ سنانے والا کوئی بے ریش لڑکا یا اجنبیہ نہ ہو، دوسرے اس پر جو اشعار پڑھے جائیں ان کے مضامین خلافِ شرع نہ ہوں، تیسرے مقصود تحریکِ قلب ہو نہ کہ لہو و طرب[1]۔

لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک امام غزالیؒ وغیرہ کا یہ قول مقبول نہیں اور موسیقی کے تمام آلات جو طرب کے لئے وضع کئے گئے ہیں بلا استثناء ناجائز ہیں۔

دلائلِ حرمت | جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) ارشادِ باری تعالیٰ: "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّشْتَرِیْ لَهْوَ الْحَدِيْثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ[2]" اس آیت میں "لہو الحدیث" سے مراد "غنا" اور "مزامیر" ہیں، چنانچہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے اس کی یہی تفسیر منقول ہے[3]۔

(۲) آیتِ قرآنی: "وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ[4]" اس میں "صوت الشیطان"

---

[1] مذکورہ مضمون احیاء العلوم (ج ۲ ص ۲۸۱ تا ۲۸۳) کتاب آداب السماع والوجد، الباب الأول في ذكر اختلاف العلماء في إباحة السماع وكشف الحق فيه، العوارض المحرمة للسماع۔ سے ماخوذ ہے۔

و نقل الزبيدي عن السهروردي: "ومن أباحه من الفقهاء لم ير إعلانه في المساجد والبقاع الشريفة" إتحاف السادة المتقين (ج ۶ ص ۴۵۷) ۱۲ مرتب

[2] سورۂ لقمان آیت ۶ پ ۲۱۔ ۱۲ م

[3] چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں سندِ صحیح کے ساتھ ان سے اس کی تفسیر "هو والله الغناء" کے الفاظ کے ساتھ منقول ہے، اس تفسیر کو امام حاکمؒ اور بیہقیؒ نے بھی نقل کیا ہے اور اس کو سنداً صحیح قرار دیا ہے، نیز بیہقی میں حضرت ابن عباسؓ سے بھی اس کی تفسیر "هو الغناء وأشباهه" کے الفاظ کے ساتھ منقول ہے، مذکورہ تمام تفصیل کے لئے دیکھئے نیل الاوطار (ج ۸ ص ۱۰۳) أبواب السبق والرمي، باب ما جاء في آلة اللهو ۱۲ مرتب

[4] سورۃ الإسراء آیت ۶۴ پ ۱۵۔ ۱۲ م

کی تفسیر "غنا" اور "مزامیر" وغیرہ سے کی گئی ہے کما ھو منقول عن مجاھد[1]

(۳) "اَفَمِنْ هٰذَا الْحَدِيْثِ تَعْجَبُوْنَ وَتَضْحَكُوْنَ وَلَا تَبْكُوْنَ وَاَنْتُمْ سَامِدُوْنَ"[2] ابوعبیدہ کہتے ہیں کہ لغتِ حمیر میں "سمود" غنا کو کہا جاتا ہے۔ عکرمہ سے بھی یہی مروی ہے، نیز حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: "ھو الغناء بالیمانیة"[3]

(۴) صحیح بخاریؒ میں حضرت ابو مالک اشعریؓ[4] کی مرفوع روایت ہے: "لیکونن من أمتی أقوام یستحلون الحِرَ[5] والحریر والخمر والمعازف"

(۵) سنن ابن ماجہ[6] میں مجاہدؒ سے مروی ہے، "قال: کنتُ مع ابن عمر فسمع صوت طبل فأدخل إصبعیه فی أذنیه، ثم تنحّی حتی فعل ذلك ثلاث مرّات، ثم قال: هکذا فعل رسول الله صلی الله علیه وسلم"

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ امام ابوداودؒ نے اس روایت کو "منکر" قرار دیا ہے[7]۔ کما فی نسخة اللؤلؤی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے "تلخیص" میں یہ روایت نقل کر کے اس پر سکوت

---

[1] روح المعانی (ج ۱۵ ص۱۱۱) ۱۲ م

[2] سورۃ النجم آیت ۵۹ تا ۶۱ پ ۲۷ - ۱۲ م

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے روح المعانی (ج ۲۷ ص۷۲) قبیل سورۃ القمر۔
واضح رہے کہ امام الصوفیہ شیخ سہروردیؒ نے بھی اپنی کتاب "عوارف المعارف" میں مذکورہ تین آیات سے غنا کی حرمت پر استدلال کیا ہے۔ کما فی أحکام القرآن للشیخ المفتی محمد شفیع رحمه الله تعالی (ج ۳ ص۲۰۵)، نیز آیت: "وَالَّذِيْنَ لَا يَشْهَدُوْنَ الزُّوْرَ" (سورۂ فرقان آیت ۷۲، پ ۱۹) محمد بن الحنفیہؒ، مجاہدؒ اور امام ابوحنیفہؒ سے بھی اس کی ایک تفسیر غنا کے ساتھ منقول ہے۔ حوالۂ بالا ۱۲ مرتب

[4] (ج ۲ ص۸۳۷) کتاب الأشربة، باب ما جاء فیمن یستحل الخمر ویسمّیه بغیر اسمه ۱۲ م

[5] الحِرُ: بتخفیف الراء "الفرج"، وأصله "حرح" بکسر الحاء وسکون الراء، وجمعه "أحراح" ومنهم من یشدّد الراء ولیس بجیّد، فعلی التخفیف یکون فی حرح لا فی حرر۔ کذا فی النهایة (ج ۱ ص۳۶۶ مادة حرر) ۱۲ مرتب

[6] (ص۱۳۷) أبواب النکاح، باب الغناء والدف ۱۲ م

[7] دیکھئے سنن ابی داود (ج ۲ ص۶۷۳) کتاب الأدب، باب کراهیة الغناء والزمر ۱۲ م

کیا ہے[۱] جو ان کے نزدیک روایت کے قابلِ استدلال ہونے کی دلیل ہے، اس لئے امام ابوداؤدؒ کا "منکر" قرار دینا یا تو کسی خاص طریق کی بناء پر ہے یا "منکر" سے ان کی مراد "غریب" ہے اور متقدمین کی کتابوں میں اس قسم کے اطلاقات کی کافی نظیریں ملتی ہیں[۲]، لہٰذا اس روایت کو اصطلاحی اعتبار سے منکر قرار دینا درست نہیں[۳]۔

(۹) سنن ترمذیؒ[۴] میں حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت ہے: "أن رسول الله صلى الله

---

[۱] کما فی نیل الأوطار (ج ۸ ص۱۰۱) أبواب السبق والرمی، باب ماجاء فی آلة اللهو ۱۲ م

[۲] جس کی وضاحت یہ ہے کہ منکر اصطلاح میں "ما رواه الضعیف مخالفاً لما رواه الثقة" کو کہا جاتا ہے کما ذکره الحافظؒ، کما فی تیسیر مصطلح الحدیث (ص۹۵) لیکن اصولِ حدیث کی یہ اصطلاحات متقدمین کے زمانہ میں اتنی مرتب اور منضبط نہیں تھیں جتنی کہ متأخرین کے دور میں ہو گئیں، چنانچہ متقدمین کے دور میں ایک اصطلاح کو دوسری اصطلاح کی جگہ استعمال کر لیا جاتا تھا جبکہ متأخرین کے ہاں اس کا التزام کیا جاتا ہے کہ ہر اصطلاح اپنے مخصوص معنی ہی میں استعمال ہو، اس کے بعد یہ سمجھیں کہ متقدمین "منکر" بول کر بسا اوقات "غریب" (یعنی جس کا راوی متفرد ہو اگرچہ ثقہ ہی کیوں نہ ہو) مراد لے لیتے ہیں، اس مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے الرفع والتکمیل فی الجرح والتعدیل (ص۲ تا ص۲۰۳ الیقاظ ٤) فی الفرق بین قولهم: حدیث منکر ومنکر الحدیث، ویروی المناکیر۔ زیرِ بحث روایت میں بھی عین ممکن ہے کہ امام ابوداؤدؒ نے جو اس کو منکر کہا ہے وہ متقدمین کی اصطلاح کے مطابق ہو یعنی منکر بول کر حدیث غریب مراد لی ہو، اگرچہ راجح یہ ہے کہ منکر ہونا تو کجا یہ روایت غریب بھی نہیں ہے، اس لئے کہ جنہوں نے اس کو غریب قرار دیا ہے وہ سلیمان بن موسیٰ کو متفرد قرار دیتے ہیں حالانکہ سلیمان اس کی روایت میں متفرد نہیں، چنانچہ مسند ابویعلیٰ میں میمون بن مہران نے اور طبرانی میں مطعم بن مقدام صنعانی نے ان کی متابعت کی ہے، کذا فی عون المعبود (ج ۴ ص۴۳۴ و ص۴۳۵) باب کراهیة الغناء والزمر، کتاب الأدب ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۳] چنانچہ صاحبِ بذل المجہودؒ (ج ۱۰ ص۱۱٦) الأدب، کراهیة الغناء والزمر میں لکھتے ہیں:

أما قول أبي داود أن الحدیث منکر فلم أقف علی وجه نکارته، لأن رواته ثقات، ولیس بمخالف لمن هو أوثق منه۔ والله أعلم۔

اور صاحبِ عون المعبود (ج ۴ ص۴۳۴) پر لکھتے ہیں:

ولا یعلم وجه النکارة فإن الحدیث رواته کلهم ثقات، ولیس بمخالف لروایة أوثق الناس ۱۲ م

[۴] (ج ۲ ص۴۴) أبواب الفتن، باب بلا ترجمہ قبیل باب ماجاء فی قول النبي صلى الله علیه وسلم "بُعثتُ أنا والساعة کهاتین" ۱۲ م

صلی اللہ علیہ وسلم قال : فی ھٰذہ الأمۃ خسف ومسخ وقذف، فقال رجل من المسلمین، یا رسول اللہ! ومتیٰ ذلک؟ قال: إذا ظھرت القیان[1] والمعازف[2] وشربت الخمور»

ان احادیث کے علاوہ معازف ومزامیر کے عدم جواز پر اور بھی بہت سی احادیث ہیں جنہیں والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہٗ نے اپنے عربی رسالہ "کشف العناء عن وصف الغناء" میں جمع کردیا ہے، یہ رسالہ "احکام القرآن" کا ایک جزو ہے[3]، اس رسالہ میں انھوں اس موضوع پر بتیس احادیث جمع کردی ہیں جن میں سے متعدد صحیح، بعض حسن اور بعض ضعیف ہیں، لیکن ان کا مجموعہ معازف ومزامیر کا عدم جواز ثابت کرنے کے لئے کافی ہے[4]۔

---

[1] "القیان": "قینۃ" کی جمع ہے بمعنی "باندی"، "وکثیرًا ما تطلق علی المغنیۃ من الإماء"، اس کی ایک جمع "قینات" بھی آتی ہے، دیکھئے النہایہ (ج ۴ ص ۱۳۵) ۱۲ م

[2] معازف: "معزفۃ" کی جمع ہے گانے بجانے کے آلات ۱۲م

[3] اور حضرت مفتی صاحبؒ کے رسالہ "السعی الحثیث فی تفسیر لہو الحدیث" کے ایک حصہ کی حیثیت رکھتا ہے، یہ دونوں رسالے احکام القرآن میں شامل ہیں۔ دیکھئے (ج ۳ ص ۱۸۲ تا ص ۲۱۶) طبع جدید ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی۔ ۱۲ م

[4] ان روایات کی اجمالی فہرست مآخذ کے حوالہ کے ساتھ اس طرح ہے:

(۱) حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت: سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۱۶۹) کتاب الأشربۃ باب ماجاء فی السکر، اور مسند احمد (ج ۲ ص ۱۵۸)

(۲) حضرت ابن عباسؓ کی روایت: سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۵۲) باب فی الأوعیۃ، مسند احمد (ج ۱ ص ۲۸۹) سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱۰ ص ۲۲۱) کتاب الشہادات، باب ماجاء فی ذم الملاھی من المعازف والمزامیر ونحوھا۔

(۳) حضرت ابو ھریرہؓ کی روایت: سنن ترمذی (ج ۲ ص ۴۳) أبواب الفتن باب (بلا ترجمہ) بعد باب ماجاء فی أشراط الساعۃ۔

(۴) حضرت علی بن ابی طالبؓ کی روایت: حوالہ بالا۔

(۵) حضرت ابن مسعودؓ کی روایت: نیل الاوطار (ج ۸ ص ۱۰۲، باب ماجاء فی آلۃ اللھو) بحوالہ محمد بن اسحاق۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

قائلینِ اباحت کے دلائل اور ان کے جوابات

اب ان روایات پر ایک نگاہ ڈال لینی چاہیئے جن سے موجودہ زمانہ کے اہلِ تجدّد اور بعض صوفیاء موسیقی کے جواز پر استدلال کرتے ہیں :

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

(۶) حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ، حوالۂ بالا ۔

(۷) حضرت علیؓ کی روایت ، رواہ ابن غیلان ، حوالۂ بالا ۔

(۸) حضرت عمرؓ کی روایت ، رواہ الطبرانی ، حوالۂ بالا ۔

(۹) حضرت علیؓ کی روایت ، اخرجہ قاسم بن سلام ، حوالۂ بالا ۔

(۱۰) حضرت ابو امامہؓ کی روایت ، مسند احمد بن حنبل (ج ۵ ص ۲۵۷) کنز العمال (ج ۱۱ ص ۲۲۲ و ص ۲۲۳) رقم ۳۲۰۸۹ برمز ط ۔ حم ۔ طب ۔

(۱۱) حضرت ابن عباسؓ کی روایت ، بیہقی (ج ۱۰ ص ۲۲۲) کتاب الشہادات ، باب ماجاء فی ذمّ الملاھی من المعازف والمزامیر ونحوھا ۔

(۱۲) حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت جو احکام القرآن (ج ۳ ص ۲) میں مسدّد اور ابن حبان کے حوالہ سے منقول ہے ، نیز دیکھئے کنز العمال (ج ۱۴ ص ۲۸۱) کتاب القیامۃ ، الخسف والمسخ ۔

(۱۳) حضرت سہل بن سعدؓ کی روایت ، کنز العمال ، حوالۂ بالا بحوالۂ عبد بن حمید ، ابن ابی الدنیا اور ابن النجار نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۲۹۵) کتاب الفتن باب الخسوف ۔

(۱۴) حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی روایت ، سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱۰ ص ۲۲۳) باب الرجل یغنّی ۔ اور سنن ابی داؤد بتصحیح محی الدین عبد الحمید (ج ۴ ص ۲۸۲) کتاب الأدب ، باب کراھیۃ الغناء والزمر ۔ کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۱۸ و ص ۲۱۹ رقم ۴۰۶۵۸) التغنی المحظور ، کتاب اللھو واللعب بحوالۂ ابن ابی الدنیا فی ذمّ الملاھی ۔

(۱۵) حضرت علیؓ کی روایت ، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲۶ رقم ۴۰۶۹۳) بحوالۂ دارقطنی ۔

(۱۶) حضرت انسؓ کی روایت ، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲۰ رقم ۴۰۶۶۹) التغنی المحظور بحوالۂ ابن مصری فی أمالیہ وتاریخ ابن عساکر ۔

(۱۷) حضرت صفوان بن امیہؓ کی روایت ، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲۱ و ۲۲۲) رقم ۴۰۶۶۰) التغنی المحظور

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(۱) ان حضرات کا پہلا استدلال حضرت ربیعؓ بنت معوذؓ کی حدیث باب سے ہے لیکن اس کا جواب گذر چکا ہے کہ خوشی کے مواقع پر دف بجانا جائز ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بحوالہ بیہقی، طبرانی، دیلمی۔ نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص۱۸۷) أبواب الحدود، باب المخنثین۔

(۱۸) حضرت علیؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص۲۲۲، رقم ۴۰۶۴۳) بحوالہ حاکم فی تاریخہ والدیلمی۔

(۱۹) حضرت ابن عباسؓ کی روایت، احکام القرآن (ج ۳ ص۲۱۰) یہ روایت الفاظ کے ذرا فرق کے ساتھ اسی حاشیہ میں نمبر۲ کے تحت گزر چکی ہے۔

(۲۰) حضرت ابن عباسؓ کی روایت، احکام القرآن (ج ۳ ص۲۱۰) بحوالہ دیلمی، البتہ کنز العمال (ج ۱۵ ص۲۲۲، رقم ۴۰۶۶۵) میں دیلمی ہی کے حوالے سے حضرت جابرؓ کی طرف منسوب ہے۔

(۲۱) حضرت ابوہریرہؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص۲۲۰ رقم ۴۰۶۶۸) بحوالہ دیلمی۔

(۲۲) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت، کنز (ج ۱۵ ص۲۲۰ رقم ۴۰۶۶۴) نیز دیکھئے رقم ۴۰۶۷۰ بحوالہ دیلمی عن انسؓ۔

(۲۳) حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی روایت، کنز (ج ۱۵ ص۲۱۹ رقم ۴۰۶۶۰) بحوالہ حکیم ترمذی۔

(۲۴) حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایت، (کنز (ج ۱۵ ص۲۲۳، رقم ۴۰۶۷۲ بحوالہ ابن مردویہ والبزار، وذکرہ فی الکنز عن الضیاء۔ أیضاً روایۃ عن انسؓ (ص۲۱۹، رقم ۴۰۶۶۱)۔

(۲۵) حضرت ابن عمرؓ کی روایت، کنز رقم ۴۰۶۶۲) بحوالہ طبرانی وخطابی۔

(۲۶) حضرت علیؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص۲۲۶، رقم ۴۰۶۸۸) الغناء۔ بحوالہ مسند ابویعلیٰ۔

(۲۷) حضرت زید بن ارقمؓ کی روایت، کنز، رقم ۴۰۶۹۱) بحوالہ حسن بن سفیان والدیلمی۔

(۲۸) حضرت ابوامامہؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۴ ص۳۶، رقم ۹۳۹۴) المکاسب المحظورہ۔ الإکمال بحوالہ ابن ابی الدنیا اور ابن مردویہ۔

(۲۹) حضرت عائشہؓ کی روایت، رواہ الطبرانی فی الاوسط دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص۹۱) باب فی ثمن القینۃ، کتاب البیوع۔

یہاں ۲۹ روایات کے اصل مآخذ کا حوالہ درج ہے، تین روایات اصل تقریر میں آچکی ہیں، اس طرح کل بتیس[۳۲] روایات ہوئیں یہ تمام روایات احکام القرآن (ج ۳ ص۲۰۵ تا ص۲۱۳) میں اکٹھی دیکھی جاسکتی ہیں، کتب حدیث میں اس موضوع سے متعلق اور بھی متعدد روایات موجود ہیں، تلاش وجستجو سے اس تعداد میں معتد بہ اضافہ ہوسکتا ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

(۲) دوسرا استدلال صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے: "قالت: دخل أبو بکر وعندی جاریتان من جواری الأنصار تغنیان بما تقاولت الأنصار یوم بعاث، قالت: ولیستا بمغنیتین، فقال أبو بکر: أبمزامیر الشیطان فی بیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟ وذلک فی یوم عید فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: یا أبا بکر! إن لکل قوم عیدا وهذا عیدنا"[1]

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ غنا بغیر الآلات یا محض دف کے ساتھ تھا جس کا مواضعِ سُرور میں جواز ہے[2]۔

(۳) بخاری[3] میں حضرت عائشہؓ کی روایت: "أنها زفت امرأة إلی رجل من الأنصار فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: یا عائشة! ما کان معکم لهو؟ فإن الأنصار یعجبهم اللهو۔ اس میں لفظِ "لہو" مطلق ہے جو تمام آلاتِ طرب کو شامل ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں "لہو" سے مراد غنا بغیر الآلات ہے چنانچہ سنن ابن ماجہؒ کی

---

[1] صحیح بخاری (ج ۱ ص۱۳۰) کتاب العیدین، باب سنة العیدین لأهل الإسلام۔ ایک روایت میں آپؐ کے یہ الفاظ مروی ہیں: "دعهما یا أبا بکر فإنها أیام عید" (ج ۱ ص۱۳۵) باب إذا فاته العید یصلی رکعتین۔ حضرت عائشہؓ کی مذکورہ روایت ان دو مقامات کے علاوہ بخاری کے درج ذیل مواضع میں بھی آتی ہے: (۱) ج ۱ ص۴۰۷۔ کتاب الجهاد، باب الدرق (۲) ج ۱ ص۴۹۸۔ کتاب المناقب، باب قصة الحبش (۳) ج ۱ ص۵۵۹ کتاب المناقب، باب مقدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأصحابه إلی المدینة۔ نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص۲۹۱) کتاب العیدین، فصل فی جواز لعب الجواری الصغار وغناءهن۔ ۱۲ مرتب

[2] اس جواب کی تائید حضرت عائشہؓ کے الفاظ "ولیستا بمغنیتین" سے بھی ہو رہی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ کوئی پیشہ ور گانے والی نہ تھیں، مزید وضاحت کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص۳۴۲) باب الحراب والدرق یوم العید ۱۲ مرتب

[3] (ج ۲ ص۷۷۵) کتاب النکاح، باب النسوة اللاتی یهدین المرأة إلی زوجها۔ ۱۲ م

[4] ص۱۳۷، باب الغناء والدف ۱۲ م

روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں: «أرسلتم معها من يغنّي؟ قالت: لا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الأنصار قومٌ فيهم غزل فلو بعثتم معها من يقول:

أتيناكم أتيناكم فحيّانا وحيّاكم

یا زیادہ سے زیادہ غناء بالدف مراد ہے، چنانچہ ایک روایت میں: «فهل بعثتم معها جارية تضرب بالدف وتغنّي؟» کے الفاظ آئے ہیں[1]، بہرحال غناء بغیر الآلات ہو یا دف کے ساتھ دونوں صورتیں جائز ہیں بالخصوص مواقعِ سرور میں۔

(۴) عمدۃ القاری[2] کی روایت سے بھی استدلال ہے: «عمر بن شبة عن أبي عاصم النبيل حدثنا ابن جريج عن عطاء عن عبيد بن عمير قال: كان لداؤد عليه الصلاة والسلام معزفة يتغنّى عليها ويَبكي ويُبكي»

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت حافظ ابن حجرؒ نے بھی فتح الباری میں نقل کی ہے لیکن اس میں «معزفہ» کا کوئی ذکر نہیں[3]، اگر بالفرض علامہ عینیؒ ہی کی روایت کو تسلیم کر لیا جائے تب بھی یہ عبید بن عمیر کا قول سمجھا جائے گا، اس لئے کہ اگرچہ وہ تابعی اور ثقہ ہیں لیکن حافظؒ نے لکھا ہے: «کان قاصّ أهل مكة»[4] اور خزرجیؒ نے «خلاصۃ[5] تذهيب تهذيب الكمال» میں ذکر کیا ہے: «أوّل من قصّ عبيد بن عمير» اور اپنی اس روایت کی نسبت انہوں نے نہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی ہے نہ کسی صحابی کی طرف، لہٰذا ظاہر یہی ہے کہ یہ جملہ کوئی حدیث یا اثر نہیں بلکہ ان کے قصّوں میں سے کوئی قصّہ ہے جو شرعی طور پر حجت نہیں۔

---

[1] چنانچہ شریک کی روایت میں یہی الفاظ آئے ہیں، کما فی فتح الباری (ج ۹ ص ۲۲۶) باب النسوة اللاتی الخ ۱۲ م

[2] (ج ۲۰ ص ۳۸) کتاب فضائل القرآن، باب من لم يتغنّ بالقرآن ۱۲ م

[3] چنانچہ حافظؒ نے یہ روایت عمر بن شبہ عن ابی عاصم النبیل حدثنی ابن جریج عن عطاء عن عبید بن عمیر کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے: «کان داؤد علیہ السلام یتغنّی - یعنی حین یقرأ - ویبکی ویُبکی» فتح الباری (ج ۹ ص ۷۱) ۱۲ م

[4] چنانچہ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۵۴۴، رقم ۱۵۶۱) میں حافظؒ نے ان کا تذکرہ ان الفاظ کے ساتھ کیا ہے «عبيد بن عمير بن قتادة الليثي أبو عاصم المكي ولد على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، قاله مسلم وعدّه غيره من كبار التابعين، وكان قاصّ أهل مكة، مجمع على ثقته، مات قبل ابن عمر، برمز «ع»» ۱۲ مرتب

[5] (ج ۲ ص ۲۰۳) رقم ۴۶۲۷، قال ثابت: أوّل من قصّ الخ ۱۲ م

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے سماع کے بارے میں اپنے رسالہ[1] میں یہی روایت مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے نقل کی ہے اور اسے حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی طرف منسوب کیا ہے، لیکن غالب یہ ہے کہ اس نقل میں علامہ شوکانی رحؒ کو یا ان کے رسالہ کے کسی کاتب کو مغالطہ ہوا ہے اور اس نے عبید بن عمیر کے بجائے اس روایت کو عبداللہ بن عمرؓ کی طرف منسوب کر دیا، جس کی دلیل یہ ہے کہ مصنف عبدالرزاق شوکانی رحؒ کے پاس نہیں تھی[2]، یقیناً انہوں نے یہ روایت کہیں اور سے نقل کی ہے اور نقل در نقل میں اس قسم کی غلطیاں واقع ہو جاتی ہیں، مصنف عبدالرزاق کے طبع ہونے کے بعد احقر نے یہ روایت اس میں تلاش کی لیکن ممکنہ مواقع مثلاً باب الغناء والدف[3] اور کتاب فضائل القرآن[4] میں مجھے نہیں ملی، ہو سکتا ہے کسی مناسبت سے کسی اور باب میں آئی ہو[5]، البتہ احقر کو یہ روایت حافظ ابن کثیر رحؒ کی "البدایہ والنہایہ" میں مل گئی، جو مصنف عبدالرزاق ہی کے حوالہ سے ذکر کی گئی ہے اس میں روایت عبید بن عمیر ہی کی طرف منسوب ہے نہ کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی طرف[6]۔

---

[1] جس کا نام انہوں نے "إبطال دعوى الإجماع على تحريم مطلق السماع" ذکر کیا ہے، دیکھئے نیل الأوطار (ج ۸ ص۱۰۱) آخر باب ماجاء فی آلۃ اللھو لیکن کوشش کے باوجود یہ رسالہ دستیاب نہ ہو سکا ۱۲ مرتب

[2] اس بات کا کوئی حوالہ احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکا، البتہ اس کا قوی قرینہ یہ ہے کہ یہ کتاب مخطوطوں کی صورت میں تو موجود تھی طبع نہ ہو سکی تھی، کچھ ہی عرصہ قبل طبع ہو کر منظرِ عام پر آئی ہے اس لئے ظاہر یہی ہے کہ شوکانیؒ کے پاس نہ ہوگی۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب

[3] مصنف عبدالرزاق (ج ۱۱ ص۶) ۱۲ م

[4] مصنف (ج ۳ ص۳۳۵ تا ص۳۸۴) ۱۲ م

[5] الحمدللہ! یہ روایت أبواب القراءۃ فی الصلوٰۃ میں باب النائم والسکران والقراءۃ علی الغناء کے تحت مل گئی، دیکھئے مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص۴۸۱، رقم ۴۱۶۵) روایت اس طرح ہے "عبدالرزاق قال أخبرنا ابن جریج قال: قلت لعطاء: القراءۃ على الغناء؟ قال: ما بأس بذلك، سمعت عبيد بن عمير يقول: كان داؤد النبي صلى الله عليه وسلم يأخذ المعزفة فيضرب بها عليه، يردّد عليه صوته يريد أن يبكي بذلك ويُبكي۔ مرتب عفی عنہ

[6] دیکھئے البدایۃ والنہایۃ (ج ۲ ص۱۱) قصۃ داؤد علیہ السلام وما کان فی أیامہ الخ۔ لیکن اسمیں راوی کا نام عبید بن عمر ذکر ہے، درست یقیناً عبید بن عمیر ہی ہے جیسا کہ ہم اصل مأخذ یعنی مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے پچھلے حاشیہ میں نقل کر چکے ہیں ۱۲ مرتب

⑤ علامہ زبیدیؒ نے احیاء العلوم کی شرح اتحاف السادۃ المتقین[1] میں استاذ ابو منصور بغدادی شافعیؒ سے نقل کیا ہے: "کان عبد اللہ بن جعفر مع کبر شانہ یصوغ الألحان لجواریہ و یسمعہا منہن علی أوتارہ"

نیز وہ نقل کرتے ہیں: "کان لعبد اللہ ابن الزبیر جوار عوادات" اور نقل کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت ابن عمرؓ ان کے پاس آئے تو انہوں نے وہاں "عود" دیکھا تو پوچھا: ماھذا؟ یا صاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! تو حضرت ابن زبیرؓ نے وہ "عود" ان کے ہاتھ میں دیدیا، حضرت ابن عمرؓ نے اسے غور سے دیکھ کر فرمایا: "ھذا میزان شامی" حضرت ابن زبیرؓ نے جواب دیا: "توزن بہ العقول"

ان سب کا مشترک جواب یہ ہے کہ یہ روایات علامہ شوکانیؒ نے بھی "نیل الاوطار[2]" میں ذکر کی ہیں، نیز انہوں نے یہ روایت بھی ابو محمد بن حزمؒ سے نقل کی ہے: "أن رجلاً قدم المدینۃ بجوار فنزل علی عبد اللہ بن عمر و فیہن جاریۃ تضرب، فجاء رجل فساومہ فلم یھو منہن شیئاً، قال: انطلق إلی رجل ھو أمثل لک بیعاً من ھذا، قال: من ھو؟ قال: عبد اللہ بن جعفر، فعرضہن علیہ، فأمر جاریۃ منہن، فقال لہا: خذ العود فأخذتہ فغنت فبایعہ" لیکن صحابہؓ و تابعینؒ سے —— یہ روایات نہ تو سنداً ثابت ہیں، نہ ان کے ماخذ کا کوئی علم ہے، جہاں تک حضرت عبد اللہ بن جعفرؓ کا تعلق ہے سو ان کے بارے میں یہ بات تو معروف ہے کہ "وکان لا یری بسماع الغناء بأساً[3]" لیکن ظاہر یہ ہے کہ یہ غناء بغیر الآلات ہوتا تھا، چنانچہ آلات کے ساتھ غناء کا ثبوت کسی معتبر روایت میں نہیں ملتا، احقر نے "الاصابہ[4]"، "الاستیعاب[5]"، "أسد الغابہ[6]"، "البدایہ[7] والنہایہ" وغیرہ تمام معتبر

---

[1] (ج ۶ ص ۴۵۵ و ۴۵۶) کتاب السماع والوجد، الباب الأول، بیان الدلیل علی إباحۃ السماع ۱۲ م

[2] (ج ۸ ص ۱۰۱) باب ماجاء فی آلۃ اللھو ۱۲ م

[3] قالہ ابن عبد البر فی الإستیعاب فی ذیل الإصابۃ (ج ۲ ص ۲۶۶) ۱۲ م

[4] (ج ۲ ص ۲۸۰ و ۲۸۱، رقم ۴۵۹۱) اس میں غناء سے متعلق کسی قسم کی روایت مذکور نہیں ۱۲ م

[5] تحت الإصابہ (ج ۲ ص ۲۶۶ تا ص ۲۶۸) روایت صرف مطلق غناء سے متعلق ہے ۱۲ م

[6] (ج ۳ ص ۱۳۳ تا ص ۱۳۵) غناء سے متعلق کسی قسم کی روایت مروی نہیں ۱۲ م

[7] (ج ۹ ص ۳۳ و ۳۴) صرف مطلق غناء کی روایت ہے ۱۲ م

تواریخ میں جستجو کی تو اوتار پران کے غناء سننے کی کوئی معتبر روایت نہ مل سکی، روایات میں صرف غناء کا ذکر ہے آلات کا کہیں ذکر نہیں، یہاں تک کہ حافظ ابن عساکرؒ نے اپنی تاریخ میں حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کا تذکرہ تقریباً پندرہ صفحات میں کیا ہے[1] اور اپنی عادت کے مطابق اس میں ہر طرح کی رطب ویابس روایات جمع کی ہیں لیکن ان میں محض غناء کا ذکر ہے آلات پر سننے کا کوئی ذکر نہیں، یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ روایات حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کی طرف غلط منسوب ہیں، لہٰذا ان بے حوالہ اور بے سند روایات کا کوئی اعتبار نہیں[2]۔

غناء بغیر الآلات کا حکم | جہاں تک غناء بغیر الآلات کا تعلق ہے سو اگر خوشی کا موقع ہو یا انسان دفعِ وحشت کے لئے گائے تو وہ بالاتفاق جائز ہے، بشرطیکہ اشعار کا مفہوم شریعت کے خلاف نہ ہو، مثلاً اس میں کسی معین عورت کا نام لیکر تشبیب نہ ہو، جن احناف سے ان مواقع پر بھی غناء کی کراہت کا قول منقول ہے وہ "إذا کان فی الکلام مالا یجوز" پر محمول ہے، بہرحال راجح یہ ہے کہ اگر طبعی سادگی کے ساتھ غناء ہو اور اس کو عادت یا پیشہ نہ بنایا جائے تو اس کی گنجائش ہے[3]۔

لیکن واضح رہے کہ مذکورہ غناء کا جواز اس صورت میں منحصر ہے جب سماع من الأجنبیۃ نہ ہو اجنبیہ سے سماع بالاتفاق حرام ہے حتی کہ امام غزالیؒ نے بھی اسے ناجائز قرار دیا ہے، کما تقدم۔

---

[1] تہذیب تاریخ ابن عساکر جلد ہفتم، حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کا تذکرہ ص۳۲۵ سے ص۳۴۴ تک ہے، انمیں مطلق غناء کی صرف دو روایات مروی ہیں ۱۲ مرتب

[2] وقد ذکر الزبیدی ثبوت السماع من عمرؓ (نقلہ ابن عبد البرؒ) وعثمان بن عفانؓ (نقلہ الماوردی فی الحاوی) وعبدالرحمن بن عوف (رواہ أبوبکر بن أبی شیبۃ) وعبیدۃ بن أبی الجراح (عند البیہقی) وسعد بن أبی وقاص (عند ابن قتیبۃ) وأبی مسعود البدری (عند البیہقی) وبلال المؤذن (عند البیہقی أیضًا) وعبداللہ بن الأرقم (رواہ ابن عبدالبر) وأسامۃ بن زید (عند البیہقی) وحمزۃ بن عبد المطلب (وقصتہ فی الصحیحین) وعبداللہ بن عمر (رواہ ابن طاہر) والبراء بن مالک (رواہ أبو نعیم) وعمرو بن العاص (عند ابن قتیبۃ) والنعمان بن بشیر (رواہ صاحب الأغانی) وحسان بن ثابت (الأغانی) وآخرین۔ إتحاف السادۃ المتقین (ج ۶ ص۵۰۹) بیان الدلیل علی إباحۃ السماع۔

قال العبد الضعیف: لعلہا فی السماع بغیر الآلات ۱۲ از استاذ محترم دام اقبالہم۔

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۶ ص۴۸۱ تا ص۴۸۲) کتاب الشہادات، باب من تقبل شہادتہ ومن لا تقبل ــ نیز دیکھئے احکام القرآن (للتھانوی)، (ج ۳ ص۲۳۰ و ص۲۴۵) ۱۲ م

لیکن اس پر "مسند احمد"[1] اور "طبرانی" کی روایت سے اشکال ہوتا ہے: "عن السائب ابن یزید أن امرأۃ جاءت إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فقال: یا عائشۃ! أتعرفین ھٰذہ؟ قالت: لا! یا نبی اللہ! فقال: ھٰذہ قینۃ بنی فلان، تحبین أن تغنیك؟ قالت: نعم! قال: فأعطاھا طبقًا فغنتھا، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: قد نفخ الشیطان فی منخریھا" اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اجنبیہ سے سماع غنا ثابت ہو رہا ہے، علامہ ہیثمی مجمع الزوائد[2] میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"رواہ أحمد والطبرانی ورجال أحمد رجال الصحیح"

متقدمین کی کتابوں میں احقر کو اس کا کوئی جواب نہ مل سکا، البتہ یوں کہا جا سکتا ہے کہ عورت اپنی ذات میں محرم نہیں نہ اس کا غنا سننا حرام لعینہ ہے۔

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ ہر فتنہ سے مامون تھے اس لئے آپ کے لئے اس قسم کے سماع میں حرج نہ تھا، لیکن عام لوگوں کے حق میں فتنہ سے امن نہیں، نہ ہی آپ کے بعد کوئی معصوم ہو سکتا ہے، لہٰذا اس روایت سے جواز کے عموم پر استدلال نہیں کیا جا سکتا، فإنھا واقعۃ حال لا عموم لھا۔ حاصل یہ کہ یہ روایت اس عمومی حکم کا معارضہ نہیں کر سکتی جن میں ممانعت حدِ شہرت کو پہنچ گئی ہے۔ واللہ سبحانہ أعلم۔

باب ما یقال للمتزوّج

عن[3] أبی ھریرۃ أنّ النّبیّ صلی اللہ علیہ وسلم کان إذا رفّأ الإنسان إذا تزوّج قال: بارك اللہ[4] وبارك علیك وجمع بینکما فی خیر"۔

---

[1] (ج ٣ ص٤٤٩) ١٢ م

[2] (ج ٨ ص١٣٠) کتاب الأدب، باب غناء النساء ١٢ م

[3] الحدیث أخرجه أبو داود فی سننه (ج ١ ص٢٩٠) کتاب النکاح، باب ما یقال للمتزوّج، وابن ماجه فی سننه (ص١٣٧) باب تھنئۃ النکاح ١٢ م

[4] وفی نسخۃ أحمد شاکر بتحقیق الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی "بارك اللہ لك" أنظر (ج ٣ ص٤٠٠، رقم ١٠٩١) ١٢ م

"رِفاء" لغت میں ضم اور اتفاق کے معنی میں آتا ہے[1]، "رَفَّاً" کا مطلب ہوتا ہے نکاح کی مبارکباد کے موقع پر برکت اور موافقت بین الزوجین کی دعاء دینا، جاہلیت میں لوگ نکاح کی مبارکباد ان الفاظ کے ساتھ دیا کرتے تھے: "بالرفاء والبنین"[2] لیکن بقی بن مخلدؒ نے اپنی مسند میں ایک روایت نقل کی ہے[3] جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے مبارکباد کے اس طریقہ کو ختم کر کے وہ دعاء برکت سکھلائی تھی جو حدیثِ باب میں آئی ہے[4]، اگرچہ اس روایت کی سند میں ایک راوی مجہول ہے[5] لیکن اس کی تائید حضرت عقیل بن ابی طالبؓ کے اثر (جس کا حوالہ امام ترمذیؒ نے بھی "وفی الباب عن عقیل بن أبی طالب" کے الفاظ کے ساتھ دیا ہے) سے ہوتی ہے کہ انہوں نے "بالرفاء والبنین" کہنے والے پر نکیر کی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کے مطابق دعاء دینے کی تلقین فرمائی[6]۔ واللہ اعلم۔

---

[1] چنانچہ علامہ ابن الاثیرؒ لکھتے ہیں: "الرفاء: الالتئام والاتفاق والبرکة والنماء" النہایہ (ج ۲ ص ۲۴۰) ۱۲ م

[2] یعنی تم دونوں میں اتفاق واتحاد رہے اور تمہارے بیٹے پیدا ہوں ۱۲ م

[3] چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں: روی بقی بن مخلد من طریق غالب عن الحسن عن رجل من بنی تمیم قال: کنا نقول فی الجاهلیة "بالرفاء والبنین" فلما جاء الإسلام علّمنا نبیّنا، قال: قولوا: بارك الله لکم وبارك فیکم وبارك علیکم"۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۲۲۲) باب کیف یدعی للمتزوج ۱۲ م

[4] قال الحافظؒ فی الفتح (ج ۹ ص ۲۲۲) باب کیف یدعیٰ للمتزوج۔

واختلف فی علة النهی عن ذلك، فقیل: لأنه لاحمد فیه ولاثناء ولا ذکر لله، وقیل: لما فیه من الاشارة إلی بغض البنات لتخصیص البنین بالذکر (قال العینیؒ: قلتُ: فعلی هذا إذا قیل بالرفاء والأولاد ینبغی أن لایکره۔ عمدة القاری۔ (ج ۲۰ ص ۱۴۶) وقال ابن المنیر: الذی یظهر أنه صلی الله علیه وسلم کره اللفظ لما فیه من موافقة الجاهلیة، لأنهم کانوا یقولونه تفاؤلاً لادعاء، فیظهر أنه لو قیل للمتزوج بصورة الدعاء لم یکره، کأن یقول: اللّٰهمّ ألّف بینهما وارزقهما بنین صالحین مثلاً، أو ألّف الله بینکما ورزقکما ولداً ذکراً ونحو ذلك ۱۲ م

[5] جیسا کہ پیچھے حاشیہ میں فتح الباری کے حوالہ سے اس کی سند ذکر کی گئی جس میں "عن الحسن عن رجل من بنی تمیم" کے الفاظ آئے ہیں ۱۲ م

[6] چنانچہ نسائی میں حضرت عقیلؓ کی روایت اس طرح آئی ہے: "عن الحسن قال: تزوج عقیل بن أبی طالب امرأة من بنی جشم فقیل له: بالرفاء والبنین، قال: قولوا کما قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: بارك الله فیکم وبارك لکم (ج ۲ ص ۹۱) باب کیف یدعی للرجل إذا تزوج۔ اور سنن ابن ماجہ میں یہ الفاظ آئے ہیں "لا تقولوا هکذا ولکن قولوا کما قال رسول الله صلی الله علیه وسلم الحدیث (ص ۱۳۷) باب تهنئة النکاح۔

سنن نسائی اور سنن ابن ماجہ دونوں میں یہ روایت "حسن عن عقیل بن أبی طالب" کے طریق سے آئی ہے نیز طبرانی میں بھی مروی ہے، حافظ ابن حجرؒ نسائی اور طبرانی کے حوالہ سے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "ورجاله ثقات إلا أن الحسن لم یسمع من عقیل فیما یقال" فتح الباری (ج ۹ ص ۲۲۲)۔ لیکن مسند احمد میں یہ روایت دو طریق سے مروی ہے، ایک طریق سالم بن عبد اللہ عن عبد اللہ بن محمد بن عقیل "قال تزوج عقیل بن أبی طالب الخ" کا بھی ہے اس میں "حسن" نہیں ہیں دیکھئے (ج ۱ ص ۲۰۱ و ج ۳ ص ۴۵۱) لہذا یہ روایت حسن سے کم نہیں ۱۲ مرتب

بَاب مَاجَاءَ فِی الولِیمَة

لفظ "ولیمہ" ولم سے مشتق ہے جس کے معنی جمع کے ہیں، پھر اس کا اطلاق ہر اس کھانے پر ہونے لگا جس کے لئے لوگوں کو جمع کیا جائے، بعد میں یہ لفظ "طعام العرس" کے ساتھ خاص ہوگیا[1]

اہل عرب ہر قسم کی ضیافت کے لئے علیحدہ نام استعمال کرتے ہیں:

(۱) الولیمة: للعرس (۲) الخُرس یا الخُرص: طعام ولادت[2] (۳) الاعذار: ختنہ کے موقع پر کھلایا جانے والا کھانا (۴) الوکیرة، طعام بناء البیت (۵) النقیعة: طعام یصنع عند قدوم المسافر[3] (٦) العقیقة: لطعام الحلق یوم سابع الولادة (۷) الوضیمة: طعام عند المصیبة جو اگر مبتلیٰ بہا کی جانب سے ہو تو جائز نہیں (۸) المأدبة: الطعام المتخذ ضیافة بلاسبب (۹) الحذاق وہ طعام جو بچہ کے سمجھدار ہونے یا قرآن کریم ختم کرنے کے موقع پر کھلایا جاتا ہے۔ کذا فی تحفة الأحوذی[4]

عن[5] أنس بن مالک أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى على عبد الرحمٰن بن عوف أثر صفرة فقال: ما هذا؟ "یہ صفرہ کا اثر قلیل تھا اس لئے ان احادیث

---

[1] بمناسبة اجتماع الزوجين ۱۲ م

[2] وقيل لسلامة المرأة من الطلق ۱۲ م

[3] وقيل: النقيعة التى يصنعها القادم، والتى تصنع له تسمى التحفة ۱۲ م

[4] (ج ۲ ص۱۴۲) باب ماجاء فى الوليمة - نیز دیکھئے فقه اللغة وسر العربية للثعالبى (ص۲۱۱) باب ۲۴ فصل فى تقسيم أطعمة الدعوات وغيرها - وراجع لمزيد التحقيق فتح البارى (ج ۹ ص۲۴۱) باب حق إجابة الوليمة والدعوة ۱۲ مرتب

[5] الحديث أخرجه البخارى فى صحيحه (ج ۲ ص۷۷۳) كتاب النكاح، باب قول الله تعالى: وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً - و (ج ۱ ص۲۷۵) كتاب البيوع، باب ماجاء فى قول الله تعالى: فإذا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوا الخ و (ج ۱ ص۵۳۳) كتاب المناقب، باب إخاء النبى صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والأنصار - ومسلم فى صحيحه (ج ۱ ص۴۵۸) باب الصداق وجواز كونه تعليم قرآن - ۱۲ م

کے معارض نہیں جن میں مرد کے لئے رنگ والی خوشبو استعمال کرنے سے منع کیا گیا ہے[1] اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ نشان بغیر قصد کے اہلیہ کے کپڑوں سے لگ گیا ہو۔

فقال: إنی تزوجت امرأۃ علی وزن نواۃ من ذھب" حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ عشرہ مبشرہ میں سے ہیں[2] اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا خصوصی تعلق مخفی نہیں، اس کے باوجود انہوں نے نکاح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بلانے کا اہتمام نہیں فرمایا، نہ آپ نے اس بات پر ان سے کوئی شکایت کی، معلوم ہوا کہ صحابہ کرامؓ مجلس نکاح میں تداعی کا کوئی خاص اہتمام نہ کرتے تھے، حضرت جابرؓ کے بارے میں بھی مروی ہے کہ انہوں نے نکاح کے بعد آپؐ کو اطلاع دی[3]، اس سے نکاح میں سادگی کا پسندیدہ اور مستحب ہونا معلوم ہوا۔

---

[1] مثلاً حضرت انسؓ کی روایت: قال: "نھی النبی صلی اللہ علیہ وسلم أن یتزعفر الرجل" صحیح بخاری (ج ۲ ص۸۶۹) کتاب اللباس، باب التزعفر للرجال۔ وصحیح مسلم (ج ۲ ص۱۹۸) اللباس والزینۃ، باب نھی الرجل عن التزعفر۔ وقال الترمذی: ومعنی کراھیۃ التزعفر للرجال أن یتزعفر الرجل، یعنی أن یتطیب بہ۔ ترمذی (ج ۲ ص۱۰۷) أبواب الاستیذان والآداب، باب ماجاء فی کراھیۃ التزعفر والخلوق للرجال۔

نیز حضرت انسؓ ہی سے مروی ہے: "أن رجلاً دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعلیہ أثر صفرۃ فکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قلّما یواجہ رجلاً فی وجھہ بشیٔ یکرھہ، فلما خرج قال: لو أمرتم ھٰذا أن یغسل ھٰذا عنہ" سنن ابی داؤد (ج ۲ ص۵۷۶) کتاب الترجل، باب فی الخلوق للرجال۔

سنن ابی داؤد میں اسی باب میں حضرت ابوموسی اشعریؓ کی روایت ہے: "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا یقبل اللہ صلاۃ رجل فی جسدہ شیٔ من خلوق (ضرب من الطیب ذو لون)

مزید روایات کے لئے دیکھئے جامع الاصول (ج ۴ ص۷۵۸ تا ص۷۶۹، رقم ۲۸۶۹ تا ۲۸۸۲) الزینۃ، الباب الثالث فی الخلوق۔ ۱۲ مرتب

[2] کما فی تقریب التہذیب (ج ۱ ص۴۹۴، رقم ۱۰۰)۔ ۱۲ م

[3] جیسا کہ آگے تیسرے باب (ماجاء فی تزویج الأبکار) میں مروی ہے: "عن جابر بن عبداللہ قال: تزوجت امرأۃ فأتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: أتزوجت یا جابر؟ فقلت نعم الحدیث، ترمذی (ج ۱ ص۱۲۳) نیز دیکھئے بخاری (ج ۱ ص۴۱۷) کتاب الجہاد، باب استیذان الرجل الإمام، وصحیح مسلم (ج ۱ ص۴۷۴) کتاب الرضاع، باب استحباب نکاح ذات الدین وباب استحباب نکاح البکر ۱۲ مرتب

فقال : بارك الله لك ، أولم » « أَوْلِمْ » کے صیغۂ امر سے استدلال کرکے اہل ظاہر کہتے ہیں کہ ولیمہ واجب ہے[1]، لیکن جمہور کے نزدیک ولیمہ مسنون ہے[2]۔ یہ حضرات « أَوْلِمْ » کے صیغۂ امر کو سنّیت و ندب پر محمول کرتے ہیں۔

جمہور کی دلیل حضرت ابوھریرہؓ کی وہ مرفوع روایت ہے جو ابو الشیخؒ نے نقل کی ہے، نیز علامہ طبرانیؒ نے معجم اوسط میں ذکر کی ہے : « الولیمة حق[3] وسنّة[4] »۔

ولو بشاة » اکثر حضرات نے یہاں « لَوْ » کو تقلیل کے معنیٰ پر محمول کیا ہے[5]، لیکن

---

[1] چنانچہ علامہ ابن حزمؒ لکھتے ہیں : « وفرض علیٰ کل من تزوج أن یولم بما قلّ أو کثر » دیکھئے المحلّی (ج ۹ ص۴۵۰) مسألة رقم ۱۸۱۹ ـ بعض شافعیہ کے نزدیک بھی ولیمہ واجب ہے، چنانچہ علامہ نوویؒ لکھتے ہیں : « و أما ولیمة العرس فقد اختلف أصحابنا : فمنهم من قال هی واجبة ...... و منهم من قال : هی مستحبة، المجموع شرح المهذب (ج ۱۵ ص۵۲۸) باب الولیمة والنثر ـ نیز علامہ قرطبیؒ نے مالکیہ کا مذہب غیر مشہور « وجوب » بیان کیا ہے، پھر استحباب کو مذہب مشہور قرار دیا ہے، ابن التینؒ نے امام احمدؒ کا مسلک بھی وجوب نقل کیا ہے، لیکن « المغنی » میں سنّیت کا قول ذکر ہے ـ حوالۂ بالا (ج ۱۵ ص۵۵۰) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] قال الموفق : لا خلاف بین أهل العلم أن الولیمة سنة فی العرس...... ولیست بواجبة فی قول أکثر أهل العلم » کذا فی أوجز المسالك (ج ۹ ص۳۵۲) ما جاء فی الولیمة ۱۲ م

[3] قال ابن بطال : قوله : « الولیمة حق » أی لیست بباطل بل یندب إلیها وهو سنّة فضیلة، ولیس المراد بالحق الوجوب ـ فتح الباری (ج ۹ ص۲۴۳) باب الولیمة حق ـ ۱۲ مرتب

[4] فتح الباری (ج ۹ ص۲۳۰) ـ لیکن سنیت کے قول پر مسند احمد میں حضرت بریدہؓ کی روایت سے اعتراض ہوتا ہے کہ اس سے وجوب ولیمہ سمجھ میں آتا ہے : « قال : لما خطب علیّ فاطمةؓ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : إنه لابد للعروس من ولیمة » ـ حوالۂ مذکورہ ـ نیز دیکھئے کنز العمال (ج ۱۶ ص۳۰۵، رقم ۴۴۶۱۶) ـ

لیکن علامہ عثمانیؒ اعلاء السنن میں اس کے بارے میں فرماتے ہیں : « دلالته علی تاکید الولیمة ظاهرة أی استحبابا مؤکدًا » دیکھئے (ج ۱۱ ص۱۰) باب استحباب الولیمة ـ ۱۲ مرتب عفی عنہ ـ

[5] چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں : « لیست « لو » هذه الامتناعیة وإنما هی التی للتقلیل » فتح الباری (ج ۹ ص۲۳۵) باب الولیمة ولو بشاة ـ

اور علامہ عینیؒ فرماتے ہیں : قال بعضهم : « کلمة لَوْ هنا للتمنی »، قلت : لیس کذلك بل هی للتقلیل » عمدة القاری (ج ۲۰ ص۱۵۱) باب الولیمة ولو بشاة ـ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ یہ تکثیر کے لئے ہے[1]۔ بہر حال اس پر اتفاق ہے کہ اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں، اسراف سے بچتے ہوئے ہر مقدار جائز ہے۔

عن[2] ابن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: طعام أوّل يوم حق، وطعام يوم الثاني سنة، وطعام يوم الثالث سمعة، ومن سمّع سمّع الله به"

اس روایت سے استدلال کرکے جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ ولیمہ دو دن تک جائز ہے، اس سے زیادہ مکروہ ہے[3]، یہ روایت اگرچہ زیاد بن عبداللہؒ کی وجہ سے ضعیف ہے[4] لیکن ان متعدد روایات سے اس

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

وفي الأوجز (ج ۹ ص۲۲۲، ماجاء في الوليمة) قال الباجي: قوله: "ولو بشاة وإن كان يقتضي التقليل إلا أنه ليس بحد لأقل الوليمة، فإنه لاحد لأقلها، وإنما ذلك على حسب الوجود، ولعلّ ذلك كان أقل ما رآه صلى الله عليه وسلم في حال عبدالرحمن بن عوف في مثل ذلك الوقت ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحۂ ھذا)

[1] چنانچہ فرماتے ہیں: "أو لعلهما للتكثير وكان عبدالرحمن قد تموّل، فصح أن يأمره بذلك، وكان ذلك للإشارة إلى أنه لا إسراف فيه۔ الكوكب الدرّي (ج ۲ ص۱۲۸) ۱۲ مرتب

[2] الحديث لم يروه أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي، قاله الشيخ محمد فؤاد عبدالباقي۔ ترمذی (ج ۳ ص۴۰۳، رقم م۱۰۹۷) ۔ البتہ سنن أبی داؤد میں ایک روایت اس طرح مروی ہے: "حدثنا محمد بن المثنى قال نا عفان بن مسلم قال، حدثنا همام قال نا قتادة عن الحسن عن عبد الله بن عثمان الثقفي عن رجل أعور من ثقيف كان يقال له معروفا، أي يثني عليه خيرا إن لم يكن اسمه زهير بن عثمان فلا أدري ما اسمه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "الوليمة أول يوم حق والثاني معروف واليوم الثالث سمعة ورياء۔ (ج ۲ ص۵۲۴) كتاب الأطعمة، باب في كم تستحب الوليمة ۱۲ مرتب

[3] شافعیہ اور حنابلہ کے مذہب کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۷ ص۳) کتاب الولیمة، فصل وإذا صنعت الوليمة أكثر من يوم جاز ۔ حنفیہ کے مسلک کی تصریح نہ مل سکی، البتہ ملا علی قاریؒ زیر بحث روایت کو ذکر کرکے فرماتے ہیں: "وفيه رد صريح على أصحاب مالك رحمه الله تعالى حيث قالوا باستحباب سبعة أيام لذلك" مرقاۃ (ج ۶ ص۲۵۱) نکاح، باب الولیمة ۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ کا مسلک بھی شافعیہ وحنابلہ کے مطابق ہے۔ نیز دیکھئے اعلاء السنن (ج ۱۱ ص۱۳) باب جواز الوليمة إلى أيام إن لم يكن فخرا۔

[4] ان کے ضعف کی تصریح خود امام ترمذیؒ نے کردی ہے ۱۲ م

کے ضعف کی تلافی ہوجاتی ہے جو حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں ذکر کی ہیں[1]۔

البتہ مالکیہ ولیمہ کے سات دن تک استحباب کے قائل ہیں[2]، یہ حضرات ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں بعض صحابہ کرامؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے سات دن تک دعوت ولیمہ کی[3]۔

لیکن جمہور کے نزدیک یہ واقعات اس صورت پر محمول ہیں جبکہ ہر روز کے مدعوین جدا جدا ہوں[4]،

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ یہ بعض صحابہ کا اجتہاد ہو جو روایت کے مقابلہ میں حجت نہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی إجابة الداعی

عن[5] ابن عمرؓ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ائتوا الدعوة إذا دعیتم"

جمہور کے نزدیک دعوتِ ولیمہ کو قبول کرنا واجب اور دوسری دعوتوں میں اجابتِ داعی مسنون و مستحب ہے[6]۔

---

[1] دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص۲۴۳) باب حق إجابة الولیمة، چنانچہ حافظؒ فرماتے ہیں: "وهذه الأحادیث و إن کان کل منها لا یخلو عن مقال فمجموعها یدل علی أن للحدیث أصلاً" ۱۲ مرتب

[2] مالکیہ کے مسلک کا حوالہ مرقاة کی نسبت سے پیچھے ذکر ہو چکا ہے، نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص۲۴۳) ۱۲ م

[3] مثلاً مصنف ابن ابی شیبہ میں روایت ہے: "حدثنا أبو أسامة عن هشام عن حفصة قالت: لما تزوج أبي سیرین دعا أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سبعة أیام فلما کان یوم الأنصار دعاهم و دعا أبي بن کعب و زید بن ثابت الخ (ج ۲/۴ ص۳۱۳) من کان یقول یطعم فی العرس والختان۔

نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۷ ص۲۶۰) باب أیام الولیمة ۱۲ مرتب

[4] قال الحافظؒ: وقال العمرانی: إنما تکره إذا کان المدعو فی الثالث هو المدعو فی الأول، وکذا صوره الرویانی، واستبعده بعض المتأخرین ولیس ببعید، لأن إطلاق کونه ریاء وسمعة یشعر بأن ذلک صنع للمباهاة، و إذا کثر الناس فدعا فی کل یوم فرقة لم یکن فی ذلک مباهاة غالباً۔ فتح الباری (ج ۹ ص۲۴۳) ۱۲ م

[5] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۲ ص۷۷۷) باب حق إجابة الولیمة والدعوة الخ ومسلم فی صحیحه (ج ۱ ص۴۶۲) باب الأمر بإجابة الداعی ۱۲ م

[6] فتح الباری (ج ۹ ص۲۴۲) باب حق إجابة الولیمة۔ اس مسئلہ میں ائمہ کے اقوال کی مزید تفصیل کے لئے اسی کتاب کا ص۲۴۲ ملاحظہ ہو ۱۲ م

مشائخ حنفیہ کا اس بارے میں اختلاف ہے، راجح یہ ہے کہ دعوتِ ولیمہ میں جانا سنت مؤکدہ ہے[1] واللہ اعلم

باب ماجاء فيمن يجئ إلى الوليمة بغير دعوة

عن[2] أبي مسعود قال: جاء رجل ...... إنه تبعنا رجل لم يكن معنا حين دعوتنا فإن أذنت له دخل، قال: فقد أذنا له فليدخل: اس سے معلوم ہوا کہ کسی غیر مدعو شخص کو دعوت میں لیجانا جائز نہیں الّا یہ کہ داعی سے اجازت لے لی جائے۔

لیکن اس پر حضرت جابرؓ کے اس واقعہ سے اشکال ہوتا ہے جو غزوۂ احزاب کے موقع پر پیش آیا تھا، نیز حضرت ابوطلحہؓ کے ساتھ بھی ایک ایسا ہی واقعہ مروی ہے، ان دونوں واقعات میں آپ دعوت میں غیر مدعوین کی ایک بڑی تعداد کو اپنے ساتھ لے گئے تھے[3]۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جس مقام پر یہ یقین ہو کہ داعی کو تکلیف یا تنگدلی نہ ہوگی وہاں ایسا کرنا جائز ہے، ان واقعات میں بھی ایسا ہی تھا، اس کے علاوہ ان دونوں مواقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیش نظر اس معجزہ کا مظاہرہ بھی تھا جس کے تحت کھانا کثیر ہوگیا تھا، ظاہر ہے کہ کھانے کو معجزةً

---

[1] علامہ شامیؒ لکھتے ہیں: وفي الاختيار وليمة العرس سنة قديمة إن لم يجبها أثم، لقوله صلى الله عليه وسلم من لم يجب الدعوة فقد عصى الله ورسوله، فإن كان صائماً أجاب ودعا، وإن لم يكن صائماً أكل ودعا وإن لم يأكل ولم يجب أثم وجفا، لأنه استهزاء بالمضيف، وقال عليه الصلاة والسلام: لو دعيت إلى كراع لأجبت اهـ ومقتضاه أنها سنة مؤكدة بخلاف غيرها، وصرح شراح الهداية بأنها قريبة من الواجب، وفي التاتارخانية عن الينابيع: لو دعي إلى دعوة فالواجب الإجابة إن لم يكن هناك معصية ولا بدعة، والامتناع أسلم في زماننا، إلا إذا علم يقيناً أن لا بدعة ولا معصية اهـ والظاهر حمله على غير الوليمة لما مر ويأتي، تأمل۔ رد المحتار (ج۵ ص۲۴۵) كتاب الحظر والإباحة تحت قوله دعي إلى وليمة الخ قبل فصل في اللبس ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج۲ ص۸۱۱) الأطعمة، باب الرجل يتكلف الطعام لإخوانه ومسلم في صحيحه (ج۲ ص۱۷۶) أشربة، باب ما يفعل الضيف إذا تبعه غير من دعاه صاحب الطعام ۱۲ م

[3] دونوں واقعات کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج۲ ص۱۷۸ و ۱۷۹) باب جواز استتباع غيره إلى دار من يثق برضاه الخ ۱۲ م

بڑھا کر غیر مدعوین کو لیجانے میں داعی کو کسی پریشانی کا خطرہ نہ تھا اس لئے اس قسم کے واقعات حدیث باب کے معارض نہیں[1]۔ واللہ اعلم

باب ماجاء "لا نکاح إلّا بولیّ"

پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ یہاں دو اختلافی مسئلے الگ الگ ہیں لیکن ان کے درمیان اکثر خلط اور اشتباہ واقع ہو جاتا ہے۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ عبارات نساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے یا نہیں ؟ یعنی عورت اپنا نکاح خود کر سکتی ہے یا نہیں ؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اولیاء نکاح کو کن عورتوں پر ولایتِ اجبار حاصل ہے ؟ واضح رہے کہ یہاں صرف پہلا مسئلہ زیر بحث ہے، دوسرے مسئلہ کے لئے امام ترمذیؒ نے آگے مستقل باب قائم کیا ہے، یعنی "باب ماجاء فی استئمار البکر والثیب" یہ مسئلہ تفصیل کے ساتھ انشاء اللہ اسی کے تحت زیر بحث آئیگا۔

حکم النکاح بعبارۃ النساء پہلے مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک عبارتِ نساء سے نکاح منعقد نہیں ہوتا بلکہ ولی کی تعبیر ضروری ہے[2] اور اس میں صغیرہ، کبیرہ، باکرہ اور ثیبہ عاقلہ اور مجنونہ سب برابر ہیں۔

اس کے برخلاف امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ عبارتِ نساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے، بشرطیکہ عورت آزاد اور عاقلہ بالغہ ہو[3]، البتہ ولی کا ہونا مندوب و مستحب ہے۔

---

[1] پھر جس روایت میں حضرات شیخینؓ کو اپنے ساتھ لیجانے کا ذکر ہے وہ بھی حضرت حذیفہ کے ساتھ بے تکلفی اور اعتماد پر مبنی ہے، لہٰذا کوئی اشکال نہیں۔ اس واقعہ کے لئے بھی دیکھئے مسلم (ج ۲ ص۱۷۵ و ص۱۷۶) ۱۲ م

[2] مالکیہ کے مسلک کے لئے دیکھئے بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص۸) نکاح، الباب الثانی، الفصل الأوّل، شافعیہ کے مسلک کے لئے دیکھئے المجموع شرح المہذّب (ج ۱۵ ص۲۰۲) باب ما یصح به النکاح۔ حنابلہ اور امام اسحٰقؒ کے مسلک کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۶ ص۴۴۹) نکاح، مسألۃ قال: "ولا نکاح إلا بولی"۔ علامہ ابن حزمؒ کے مسلک کے لئے دیکھئے المحلّٰی (ج ۹ ص۴۵۱) مسألۃ ۱۸۲۱۔ ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے ہدایہ (ج ۲ ص۳۱۳) باب فی الأولیاء والأکفاء۔ امام ابو حنیفہؒ سے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس مسئلہ میں حنفیہ کو بہت زیادہ نشانۂ ملامت بنایا گیا ہے اس لئے کہ اس میں امام ابوحنیفہؒ متفرد ہیں، بلکہ اس مسئلہ میں بہت سے وہ فقہاء بھی ان کا ساتھ چھوڑ گئے ہیں جن کا مذہب عموماً امام ابوحنیفہؒ کے مطابق ہوا کرتا ہے مثلاً ابراہیم نخعیؒ، سفیان ثوریؒ، عبداللہ بن المبارکؒ وغیرہ[1]۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں بھی امام ابوحنیفہؒ کا مسلک متفرد ہونے کے باوجود نہایت مضبوط، قوی اور راجح ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں: ایک وہی جو تقریر میں مذکور ہے یعنی علی الاطلاق جوازِ نکاح۔ کفو میں ہو، یا غیر کفو میں۔ البتہ بلا ولی خلافِ مستحب ہے، یہی روایت ظاہر الروایہ ہے۔ دوسری روایت حسن بن زیاد سے مروی ہے، یعنی اگر اس عورت نے نکاح کفو میں کیا ہے تو درست، اگر غیر کفو میں کیا ہے تو درست نہیں (واختار بعض المتأخرین الفتوٰی بهذہ الروایة لفساد الزمان، تبیین الحقائق (ج ۲ ص ۱۱۷) باب الأولیاء والأکفاء)

امام ابویوسفؒ سے اس مسئلہ میں تین روایتیں منقول ہیں:

ان کی پہلی روایت جمہور کے مطابق تھی، یعنی بلا ولی مطلقاً عدمِ جواز۔ بعد میں انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا، یعنی عدم جواز فی غیر الکفو، آخر میں انہوں نے امام صاحبؒ کی پہلی روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا، یعنی مطلقاً جواز جو ظاہر الروایت ہے۔

امام محمدؒ کی اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں:

پہلی روایت یہ کہ "نکاح بغیر ولی" ولی کی اجازت پر موقوف ہے، خواہ نکاح کفو میں ہو یا غیر کفو میں، البتہ اگر کفو میں اور ولی اجازت نہ دے تو قاضی کو چاہیے کہ تجدیدِ عقد کر دے اور ولی کی بات کی طرف توجہ نہ دے۔

ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کی پہلی روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا۔

حاصل یہ کہ امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کا اس پر اتفاق ہے کہ عبارت مکلّفہ سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے خواہ کفو میں ہو یا غیر کفو میں

تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۵۷) باب الاولیاء والأکفاء اور المبسوط للسرخسی (ج ۵ ص ۱۰) باب النکاح بغیر ولی ۔ مرتب عفی عنہ

[۲] بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۴۷) فصل وأما ولایة الندب والإستحباب ۱۲ م

(حاشیہ صفحۂ ھذا)

[۱] کما صرح به الترمذی فی الباب ۱۲ م

جمہور کا استدلال حضرت ابو موسیٰؓ کی حدیثِ باب: "لا نکاح إلا بولی"[1] اور حضرت عائشہؓ کی روایتِ باب: "أیما امرأة نکحت بغیر إذن ولیها فنکاحها باطل فنکاحها باطل فنکاحها باطل" سے ہے[3]۔

یہ دونوں حدیثیں بھی سنداً متکلم فیہ ہیں کما سیأتی۔

---

[1] الحدیث أخرجه أبو داؤد فی سننه (ج ۱ ص ۲۸۴) باب فی الولی، وابن ماجة فی سننه (ص ۱۳۵) باب لا نکاح إلا بولی ۱۲ م

[2] الحدیث أخرجه ابن ماجة فی سننه (ص ۱۳۵) ۱۲ م

[3] جمہور نے مذکورہ دو حدیثوں کے علاوہ اور بھی متعدد دلائل سے اپنے مسلک پر استدلال کیا ہے، چند اہم دلائل کا خلاصہ جوابات کے ساتھ درج ذیل ہے:

(۱) فرمانِ باری تعالیٰ "وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ" (سورۂ نور آیت ۳۲) اس میں اولیاء کو خطاب ہے، یعنی "زوّجوا من لا زوج له منکم" معلوم ہوا کہ عورتوں کو خود اپنے نکاح کا حق حاصل نہیں، یہ ذمہ داری اولیاء کی ہے، اسی لئے انکاح کے لئے ان کو خطاب ہے۔

اس آیت سے علامہ قرطبی مالکیؒ نے اپنی تفسیر (ج ۱۲ ص ۲۳۹) میں نیز دوسرے محققین نے جمہور کے مسلک پر استدلال کیا ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ "أیامیٰ" ایّم کی جمع ہے اور "ایّم" "من لا زوج له" کو کہا جاتا ہے، خواہ مرد ہو یا عورت جیسا کہ خود علامہ قرطبیؒ نے بھی اس کی وضاحت کی ہے، اس کی روشنی میں آیت کا مطلب یہ ہوا کہ مرد و عورت دونوں کے لئے بہتر طریقہ یہ ہے کہ وہ بلا واسطۂ ولی نکاح کا اقدام نہ کریں، رہی یہ بات کہ اگر کوئی بلا واسطۂ ولی نکاح کرے تو اس کا کیا حکم ہوگا اس سے یہ آیت ساکت ہے، پھر جب "ایامیٰ" کے مصداق میں بالغ مرد و عورت دونوں داخل ہیں اور بالغ لڑکوں کا نکاح بلا واسطۂ ولی بالاتفاق درست ہو جاتا ہے اور کوئی اسے باطل نہیں کہتا اسی طرح ظاہر یہی ہے کہ اگر بالغ لڑکی اپنا نکاح خود کرلے تو وہ بھی درست ہو جائیگا، البتہ خلافِ سنت کام کرنے پر ملامت کے دونوں مستحق ہوں گے، بالخصوص لڑکی۔ حضرت مفتی صاحب قدس سرہ نے معارف القرآن (ج ۶ ص ۴۱۰) میں یہی جواب اختیار کیا ہے۔

(۲) فرمانِ باری تعالیٰ: "وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا" (سورۂ بقرہ آیت ۲۲۱) اس آیت سے بھی علامہ قرطبیؒ نے جمہور کے مسلک پر استدلال کیا ہے کہ اس میں خطاب اولیاء کو ہے نہ کہ عورتوں کو۔

لیکن اس کا جواب بھی یہی ہے کہ نکاح کا مسنون و مستحب طریقہ حنفیہ کے نزدیک (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

دلائلِ احناف | جمہور کے دلائل کے مقابلہ میں حنفیہ کے پاس دلائل کا ایک بڑا ذخیرہ موجود ہے، جن کا خلاصہ درج ذیل ہے:

① قرآن کریم میں اولیاء کو خطاب کرتے ہوئے ارشاد ہے: "وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ"[1]

اس آیت سے دو طرح حنفیہ کے مسلک پر استدلال ہو سکتا ہے، ایک یہ کہ اس میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ نکاح عباراتِ نساء سے منعقد ہو جاتا ہے، دوسرے اس میں اولیاء کو منع کیا گیا ہے کہ وہ عورتوں کو اپنے سابقہ ازواج سے نکاح کرنے سے نہ روکیں، معلوم ہوا کہ اولیاء کو مکلّفہ عورت کے معاملہ میں مداخلت کا حق نہیں، اس میں

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بھی یہی ہے کہ اولیاء نکاح کرائیں، اسی مستحب طریقے کو ملحوظ رکھتے ہوئے خطاب اولیاء کو ہے، اس میں اس پر کوئی دلالت نہیں کہ عاقلہ بالغہ اپنا نکاح خود کرلے تو اس کا نکاح منعقد نہ ہوگا۔ اس کے ایک اور جواب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۱۲۱)

(۳) فرمانِ باری تعالیٰ: "فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ" (سورۂ نساء آیت ۲۵) اس آیت سے بھی جمہور کے مسلک پر استدلال کیا گیا ہے کہ اس میں بھی خطاب مَردوں کو کیا گیا ہے ولو كان النكاح إلى النساء لذكرهن۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح کی نسبت عورت کی طرف دوسری آیات سے ثابت ہے جن کا ذکر اصل تقریر میں حنفیہ کے دلائل کے تحت آرہا ہے، اس کے علاوہ مذکورہ آیت سے تو حنفیہ کا مسلک ثابت ہوتا ہے لأن فيها دلالة على أن للمرأة أن تزوج أمتها، لأن قوله: "اهلهن" المراد به الموالي، أعم من ان يكون ذكرا أو أنثى، كما في أحكام القرآن للتهانوي (ج ۲ ص ۲۳۹)

(۴) سنن ابن ماجہ میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے: "قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها، فإن الزانية هي التي تزوج نفسها" (ص ۱۳۵، باب لا نكاح إلا بولي)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں جمیل بن الحسین العتکی ایک متکلم فیہ راوی ہیں، اگر ان کے ثقہ ہونے کے قول کو بھی اختیار کیا جائے تب بھی یہ روایت نکاح بلا بیّنہ اور نکاح فی غیر کفو پر محمول ہو سکتی ہے، كما أشار إليه القاريؒ في المرقاة (ج ۶ ص ۲۰۹) تحت باب إعلان النكاح) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

(حاشیہ صفحہ ھٰذا)

[1] اور جب طلاق دی تم نے عورتوں کو پھر پورا کر چکیں اپنی عدّت کو تو اب نہ روکو ان کو اس سے کہ نکاح کریں اپنے شوہروں سے۔ سورۂ بقرہ، آیت ۲۳۲ ۱۲ م

پہلا استدلال اشارۃ النص سے اور دوسرا استدلال عبارۃ النص سے۔

لیکن اس پر شافعیہ کی جانب سے یہ اعتراض ہوتا ہے کہ یہ آیت تو ہمارے مسلک کی دلیل ہے اس لئے کہ نہی تو اسی وقت درست ہوسکتی ہے جبکہ اولیاء کو منعِ نکاح پر قدرت ہو اور اگر یہ مان لیا جائے کہ نکاح بغیر ولی کے منعقد ہوسکتا ہے تو پھر اولیاء کو منع کرنے کی قدرت ہی نہ رہی، اور اس صورت میں نہی بے فائدہ ہے[۱]

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں قانونی اور شرعی رکاوٹ مراد نہیں بلکہ اخلاقی اور معاشرتی دباؤ مراد ہے جو عورتوں کے حق میں عموماً مؤثر ہوتا ہے[۲]، چنانچہ یہ آیت حضرت معقل بن یسارؓ کے واقعہ میں نازل ہوئی جو اپنی بہن کو سابق شوہر سے نکاح کرنے سے روک رہے تھے۔[۳] آیت کا یہ مفہوم "ینکحن" میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کرنے سے مؤکد ہوجاتا ہے۔

(۲) فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ[۴]" جس کا مطلب یہ ہے کہ عدت گزرنے کے بعد عورتیں نکاح کے معاملہ میں مکمل مختار ہیں اور "فعلن فی انفسھن" کے الفاظ صراحۃً بتا رہے ہیں کہ نکاح عورت کا فعل ہے اور اس کی عبارت سے نکاح منعقد ہوجاتا ہے۔

(۳) فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ[۵]" اس میں بھی نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو اشارۃ النص کے طور پر عبارتِ نساء سے نکاح کے منعقد ہونے کی دلیل ہے۔

---

[۱] چنانچہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں: "ھذہ أبین آیۃ فی کتاب اللہ تعالیٰ تدل علی أن النکاح لایجوز بغیر ولی لأنہ نھی الولی عن المنع، وإنما یتحقق المنع منہ إذا کان الممنوع فی یدہ۔ کذا فی المبسوط للسرخسیؒ (ج۵ ص۱۱) باب النکاح بغیر ولی ۱۲ م

[۲] اس آیت سے حنفیہ کے استدلال کے بارے میں بحث کے لئے دیکھئے احکام القرآن (ج ۱ ص۴۰۰، باب النکاح بغیر ولی) فإنہ نفیس ۱۲ مرتب

[۳] تفصیل کے لئے دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۳ ص۱۵۸) ۱۲ م

[۴] سورۂ بقرہ آیت ۲۳۴، پ۲ ۱۲ م

[۵] سورۂ بقرہ آیت ۲۳۰، پ۲ ۱۲ م

④ مؤطا[1] امام مالک میں حضرت ام سلمہ فرماتی ہیں: "ولدت سبیعة الأسلمية بعد وفاة زوجها بنصف شهر فخطبها رجلان، أحدهما شاب والآخر كهل، فحطت إلى الشاب، فقال الكهل: لم تحلي بعد وكان أهلها غيبا ورجا إذا جاء أهلها أن يؤثروه بها فجاءت رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت له ذلك، فقال: قد حللت فانكحي من شئت"

⑤ مؤطا[2] امام مالک اور بخاری[3] میں روایت ہے کہ ایک عورت نے اپنے نفس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر پیش کیا، آپؐ نے سکوت فرمایا اور ایک صحابیؓ کی درخواست پر ان سے نکاح کردیا، اس واقعہ میں عورت کا کوئی ولی موجود نہ تھا۔

⑥ طحاوی میں حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے: "قالت: دخل علی رسول الله صلی الله علیه وسلم بعد وفاة أبي سلمة فخطبني إلى نفسي، فقلت: يا رسول الله! إنه ليس أحد من أوليائي شاهدا، فقال: إنه ليس منهم شاهد ولا غائب يكره ذلك، قالت: قم يا عمر (ابن أبي سلمة) فزوّج النبي صلى الله عليه وسلم فتزوجها[4]" یہ نکاح بھی بغیر ولی ہوا، کیونکہ حضرت عمر بن ابی سلمہ نابالغ تھے[5] اس لئے ان کا نکاح کرانا شرعًا معتبر نہیں لہٰذا ان کو نکاح کے لئے کہنا محض مزاحًا تھا، اور یہ کہنا کہ یہ نکاح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ولایتِ عامہ کے تحت ہوا، بعید ہے کیونکہ ولایتِ عامہ کو اس موقعہ پر استعمال کیا جاتا ہے جبکہ نسبی اولیاء زندہ نہ ہوں۔

⑦ صحاح کی معروف روایت ہے: "عن ابن عباسؓ أن النبي صلی الله علیه وسلم

---

[1] کتاب الطلاق، عدة المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملاً۔ نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص۱۱۳) طلاق، باب عدة الحامل المتوفى عنها زوجها، ۱۲ م

[2] (ص۴۹۸ و ۴۹۹) ماجاء في الصداق والحباء ۱۲ م

[3] (ج ۲ ص۷۶۶) باب عرض المرأة نفسها على الرجل الصالح ۱۲ م

[4] طحاوی (ج ۲ ص۸) باب النكاح بغير ولي عصبة، نیز دیکھئے نسائی (ج ۲ ص۸) إنكاح الابن أمه ۱۲ م

[5] چنانچہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں: "وهو يومئذ طفل صغير غير بالغ" طحاوی (ج ۲ ص۸) ۱۲ م

قال: الأيم أحق بنفسها من وليه، والبكر تستأذن في نفسها، و إذنها صماتها[1] "أيِّم" کے معنی بے شوہر عورت کے ہیں، حنفیہ کے نزدیک یہ لفظ باکرہ اور ثیبہ دونوں کو شامل ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے مراد صرف ثیبہ ہے[2]۔ اگر علی سبیل التنزل امام شافعیؒ کی تفسیر کو اختیار کرلیا جائے اور اس سے صرف ثیبہ مراد لی جائے تب بھی زیر بحث مسئلہ میں اس سے حنفیہ کا استدلال درست ہے، کیونکہ کم از کم ثیبہ کے بارے میں اس سے یہ ثابت ہوا کہ وہ اپنے نکاح کی ولی سے زیادہ حقدار ہے۔

⑧ طحاوی[3] میں روایت ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اپنی بھتیجی حفصہ بنت عبدالرحمٰن بن ابی بکر کا نکاح ان کے والد کی غیر موجودگی میں منذر بن زبیر کے ساتھ کردیا تھا، یہ نکاح بھی بغیر ولی تھا۔

⑨ کنز العمال میں روایت ہے کہ حضرت علیؓ بغیر ولی کے نکاح کرنے سے بتاکید منع فرمایا کرتے تھے[4] لیکن اگر کوئی ایسا نکاح ہوجاتا تو اسے نافذ قرار دیدیتے تھے[5]۔

---

[1] أخرجه مسلم واللفظ له (ج ۱ ص ۴۵۵) باب استیذان الثیب فی النکاح بالنطق والبکر بالسکوت، والنسائی (ج ۲ ص ۷۶) استیذان البکر فی نفسها، وأبوداود (ج ۱ ص ۲۸۶) باب فی الثیب والترمذی (ج ۱ ص ۱۲۴) باب ما جاء فی استیمار البکر والثیب، وانظر الموطا (ص ۴۸۱) باب استیذان البکر والأیم فی أنفسهما۔ ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: قال العلماء: الأیم هنا الثیب الخ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۵) ۱۲ م

[3] (ج ۲ ص ۷) باب النکاح بغیر ولی عصبة۔ ۱۲ م

[4] چنانچہ علامہ شعبیؒ فرماتے ہیں: "ما کان أحد من أصحاب النبی صلی اللہ علیه وسلم أشد فی النکاح بغیر ولی من علی بن أبی طالبؓ حتی کان یضرب فیه۔ کنز العمال (ج ۱۶ ص ۵۳۱ رقم ۴۵۷۰۹) الأولیاء ۱۲ مرتب

[5] عن الحکم قال: کان علی إذا رفع إلیه رجل تزوج امرأة بغیر ولی فدخل بها أمضاه۔ کنز (ج ۱۶ ص ۵۳۲، رقم ۴۵۷۰۵) نیز دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲/۴ ص ۱۳۴) من أجازه بغیر ولی ولم یفرق۔

عن أبی قیس الأزدی عمن حدثه أن امرأة زوجتها أمها برضاها فرفع ذلك إلی علی، فقال: أليس قد دخل بها؟ فالنكاح جائز" (كنز ج ۱۶ ص ۵۳۱، رقم ۴۵۷۰۲)

عن أبی القیس الأزدی عمن أخبره عن علی أنه أجاز نكاح امرأة زوجتها أمها برضاها۔ كنز (ج ۱۶ ص ۵۳۲، رقم ۴۵۷۰۴) ۱۲ مرتب

(۱۰) "عن سعید بن المسیب قال: قال عمر بن الخطاب: لا تنکح المرأة إلا بإذن ولیها أو ذی الرأی من اھلھا أو السلطان[۱]" اس طرح انہوں نے نکاح بغیر ولی کی اجازت دیدی، بشرطیکہ ذی رائے اقارب کی اجازت سے ہو اگرچہ وہ غیر ولی ہوں۔

تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ

جہاں تک حضرت ابوموسیٰ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما کی احادیثِ باب کا تعلق ہے ان کا بعض حنفیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ دونوں حدیثیں سنداً ضعیف ہیں، حضرت ابوموسیٰؓ کی حدیث اضطراب[۲] کی بناء پر ضعیف ہے اور حضرت عائشہ رضؓ کی روایت اس بناء پر کہ وہ "ابن جریج عن سلیمان بن موسیٰ عن الزھری" کے طریق سے مروی ہے اور خود ابن جریج

---

[۱] کنز العمال (ج ۱۶، ص۵۳۰، رقم ۴۵۷۶۲) الاولیاء ۱۲ م

[۲] چنانچہ خود امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: وحدیث أبی موسیٰ فیہ اختلاف، اضطراب کی تفصیل یہ ہے کہ یہ کئی طرق سے مروی ہے:

(۱) اس کو اسرائیل، شریک بن عبداللہ، ابوعوانہ، زہیر بن معاویہ اور قیس بن الربیع "أبو اسحٰق عن أبی بردة عن أبی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم" کے طریق سے روایت کرتے ہیں۔

(۲) اسباط بن محمد اور زید بن حباب اس کو یونس بن ابی اسحاق عن ابی بردةؓ عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق سے روایت کرتے ہیں۔ نیز ابوعبیدۃ الحداد بھی اسی طریق سے روایت کرتے ہیں یعنی ابواسحاق کے واسطہ کے بغیر

(۳) یونس بن اسحاق اس کو ابواسحاق کے واسطہ کے ساتھ بھی عن أبی بردةؓ عن أبی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم" کے طریق سے نقل کرتے ہیں۔

(۴) شعبہ اور سفیان ثوری اس کو "ابواسحاق عن ابی بردہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم" کے طریق سے روایت کرتے ہیں۔

(۵) بعض اصحاب سفیان نے اس کو "عن سفیان عن أبی اسحاق عن أبی بردہ عن أبی موسیٰ" کے طریق سے نقل کیا ہے، لیکن اس پر امام ترمذیؒ نے "ولا یصح" کا حکم لگایا ہے اس لئے ان کی وہی روایت راجح ہے جو شعبہ کے موافق ہے۔

اس تفصیل سے کئی وجوہ سے ——— اس کا اضطراب واضح ہے، چنانچہ ملا علی قاریؒ اس کے بارے میں فرماتے ہیں: "فإنہ ضعیف مضطرب فی إسنادہ وفی وصلہ وانقطاعہ وإرسالہ" مرقاۃ المفاتیح (ج ۶ ص۲۰۸) باب الولی فی النکاح واستیذان المرأۃ۔ الفصل الثانی۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

فرماتے ہیں "ثم لقیت الزہری فسألته فأنکرہ، کما نقل الترمذیؒ فی الباب[۱]"

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان اعتراضات کی وجہ سے ان حدیثوں کو بالکلیہ رد نہیں کیا جاسکتا جہاں تک حضرت ابوموسیٰؓ کی حدیث کے اضطراب کا تعلق ہے سو امام ترمذیؒ نے متعدد طرق میں سے اسرائیل بن یونسؒ کے طریق کو راجح قرار دیا ہے[۲] اس طرح اضطراب رفع ہوجاتا ہے اور حضرت عائشہؓ کی روایت پر ابن جریجؒ کے جس مقولہ کی وجہ سے اعتراض کیا گیا ہے اس کے جواب میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ ابن جریجؒ کا یہ جملہ سوائے اسماعیل بن ابراہیم کے کوئی اور روایت نہیں کرتا اور اسماعیل بن ابراہیم کا سماع ابن جریج سے درست نہیں۔ چنانچہ یحییٰ بن معینؒ نے ابن جریجؒ سے ان کی روایات کو ضعیف قرار دیا ہے، لہٰذا ان کے مقولہ کی بناء پر حدیثِ باب کو ضعیف کہنا مشکل ہے۔

لہٰذا ان روایات کا احناف کی جانب سے صحیح جواب یہ ہے کہ یا تو یہ اس صورت پر محمول ہیں جبکہ عورت نے ولی کے بغیر غیر کفو میں نکاح کرلیا ہو اور حسنؒ بن زیاد کی روایت کے مطابق امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی اس صورت میں نکاح باطل ہے اسی روایت پر فتویٰ بھی ہے[۳]

---

[۱] نیز امام طحاویؒ نے بھی اس کو حضرت عائشہؓ کی روایت کے جواب کے طور پر نقل کیا ہے۔ دیکھئے طحاوی ج ۲ ص ۶)

[۲] اس مقام پر امام ترمذیؒ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ اگرچہ شعبہؒ اور سفیان ثوریؒ تمام رواۃ کے مقابلہ میں "احفظ" اور "اثبت" ہیں لیکن ان کے مقابلہ میں اسرائیل وغیرہ کی روایت اس لئے راجح ہے کہ ان رُواۃ نے یہ روایت ابواسحاقؒ سے متفرق اوقات میں سنی سب ہی اسے "ابوبردہؓ عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم" کے طریق سے نقل کرتے ہیں۔ جبکہ شعبہؒ اور سفیانؒ نے ابواسحاقؒ سے یہ روایت ایک مجلس میں سنی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ شعبہ کہتے ہیں: "سمعت سفیان الثوری یسأل أبا إسحاق أسمعت أبا بردة یقول: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا نکاح إلا بولی، فقال: نعم!" نیز اسرائیل ابواسحاق سے روایت کرتے ہیں زیادہ معتمد علیہ ہیں، چنانچہ عبدالرحمٰن بن مہدی فرماتے ہیں: "مافاتنی من حدیث الثوری عن أبی إسحاق الذی فاتنی، إلا لما اتکلت به علی إسرائیل، لأنه کان یأتی به أتم" ۔ مرتب

[۳] حوالہ پیچھے حاشیہ میں گزرچکا ہے ۱۲ م

یا پھر "لانکاح إلا بولی" میں نفی سے نفی کمال مراد ہے[1] اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں "فنکاحہا باطل" کا مطلب یہ ہے کہ ایسا نکاح فائدہ مند نہیں ہوتا[2]۔ اس کے علاوہ اس روایت میں "نکحت نفسہا بغیر إذن ولیہا" کے الفاظ آئے ہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر اجازت لے لی تو عورت کی عبارت سے نکاح منعقد ہو جائے گا۔

مذکورہ بالا توجیہات اگرچہ غیر متبادر ہیں لیکن تحریر کردہ دس دلائل کی موجودگی میں ان کے بغیر چارہ نہیں اور اس باب کی دونوں روایتوں کو ان کے مطابق بنانا ناگزیر ہے، خاص طور سے اس لئے بھی کہ حضرت عائشہؓ جو اس باب کی دوسری حدیث کی راوی ہیں وہ خود نکاح بغیر الولی کے جواز کی قائل ہیں، کما مرّ عن الطحاوی۔ نیز امام زہریؒ جو خود بھی حضرت عائشہؓ والی روایت کے راوی ہیں ان کا مذہب بھی حنفیہ کے مطابق ہے[3]۔ واللہ سبحانہ اعلم

باب ماجاء لانکاح الا ببیّنۃ

عن[4] ابن عباسؓ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: "البغایا اللاتی ینکحن أنفسهن

---

[1] وقد زیّف بعض اهل العلم هذا التأويل وقال: إنما يتأتى ذلك فى العبادات والقرب التى لها جهتان فى الجواز من ناقص وكامل، وأما المعاملات التى لها جهة واحدة فان النفى يوجب فيها الفساد، أو كلاما هذا معناه، قلت: إن هذا القائل قصد بنفى الكمال ارتهان العقد بما عسى أن ينقضه بعد الإبرام من اعتراض الولى فيما له فيه حق الاعتراض، فإذا عقد برضاه انتفى منه هذه النقيصة وهذا كلام صحيح اه كذا فى التعليق الصبيح (ج ۴ ص۱۶ وص۱۸) باب الولى فى النكاح الخ الفصل الثانى - ۱۲ مرتب

[2] باری تعالیٰ کے فرمان: "رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا" (سورۂ آل عمران آیت ۱۹۱) میں لفظ "باطل" اسی معنی میں آیا ہے۔

نیز "فنکاحہا باطل" کا ایک مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ ایسا نکاح ناپائیدار ہوتا ہے (کہ عدم کفاءت اور مہر مثل سے کمی کی صورت میں ولی کے مطالبہ پر ختم کیا جا سکتا ہے) لفظ "باطل" فانی اور ناپائیدار کے معنی میں لبید کے شعر میں بھی آیا ہے ع

ألا كل شيء ما خلا الله باطل - أى فانٍ وزائل ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۴/ ص۱۳۳، من أجازه بغير ولى ولم يفرق) میں معمر سے مروی ہے قال سألت الزهرى عن امرأة تزوج بغير ولى فقال: إن كان كفوًا جاز " ۱۲ م

[4] الحديث لم يخرجه أحد من اصحاب الكتب الستة سوى الترمذى، قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقى - ترمذى (ج ۳ ص۱۱۱، رقم ۱۱۰۳) ۱۲ م

اس حدیث کی بناء پر جمہور کا مسلک یہ ہے کہ بغیر گواہوں کے نکاح منعقد نہیں ہوتا، البتہ امام مالکؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ صرف اعلان کو کافی سمجھتے ہیں[۱]۔ لیکن یہ حدیث ان کے خلاف حجت ہے[۲]۔

امام ترمذیؒ نے امام مالکؒ کے مذہب کی تشریح اس طرح کی ہے کہ وہ بیک وقت دو گواہوں کی موجودگی کو ضروری نہیں سمجھتے بلکہ اگر یکے بعد دیگرے دو گواہوں کے سامنے نکاح ہو جائے تو بھی ان کے نزدیک درست ہے۔

پھر یہاں حنفیہ کے اصول پر ایک مشہور اشکال ہے کہ آیتِ قرآنی "فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ"[۳] میں بیّنہ کا کوئی ذکر نہیں، لہٰذا خبرِ واحد کی بنا پر اس پر کیسے زیادتی کی جا سکتی ہے؟

فخر الاسلام بزدویؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اشتراطِ بیّنہ کی حدیث مشہور ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی درست ہے۔

---

[۱] دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص۲۵۲) نکاح، فصل ومنها الشهادة۔ علامہ کاسانیؒ اس مقام پر امام مالکؒ کا مذہب نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "وقال مالك: ليست (الشهادة) بشرط وإنما الشرط هو الإعلان حتى لو عقد النكاح وشرط الإعلان جاز وإن لم يحضره شهود، ولو حضرته شهود وشرط عليهم الكتمان لم يجز"۔ ۱۲ مرتب

[۲] جبکہ امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ زنا سرًّا ہوتا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ نکاح علانیہ ہو تاکہ دونوں میں امتیاز ہو جائے۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سرًّا نکاح کی ممانعت ثابت ہے، حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں: "أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن نكاح السر" مجمع الزوائد (ج ۴ ص۲۸۵) باب نکاح السر بحوالہ معجم طبرانی اوسط ۔ نیز ترمذی (ج ۱ ص۱۶۱) ماجاء فی إعلان النکاح میں پیچھے روایت گزر چکی ہے "اعلنوا هذا النكاح" الخ۔

حنفیہ کی دلیل حدیثِ باب کے علاوہ وہ روایات ہیں جن میں گواہوں کو نکاح کے لئے ضروری قرار دیا گیا ہے۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص۲۸۵ تا ص۲۸۶) باب ماجاء فی الولی والشهود۔

جہاں تک "نہی عن نکاح السر" والی روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح السر کا مصداق وہ نکاح ہے جس میں گواہ موجود نہ ہوں، اور جس نکاح میں گواہ موجود ہوں وہ نکاحِ علانیہ ہے، نہ کہ نکاحِ سر، إذ السر إذا جاوز اثنين خرج من أن يكون سرًّا، قال الشاعر:

وسرك ما كان عند امرئ　　　وسر الثلاثة غير الخفي

کما فی البدائع للکاسانی (ج ۲ ص۲۵۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۳] سورۂ نساء آیت ۳ پ ۴ ۱۲ م

لیکن شیخ ابن ہمامؒ نے اس جواب کو رد کرتے ہوئے ابن حبانؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس باب میں سوائے حضرت عائشہؓ کی ایک مرفوع حدیث کے جو "لا نکاح إلا بولی وشاهدی عدل" کے الفاظ ساتھ مروی ہے[1] کوئی اور حدیث صحیح نہیں۔

خود شیخ ابن ہمامؒ نے اس کا ایک جواب یہ ذکر کیا ہے کہ "فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ" عام خص منه البعض ہے اس لئے کہ اس کے عموم سے محرمات کی تخصیص خود کتاب اللہ میں ہو چکی ہے[2] لہٰذا اب خبرِ واحد سے اس میں مزید تخصیص کی جا سکتی ہے۔[3]

نکاح کا نصابِ شہادت

وقال بعض أهل العلم: يجوز شهادة رجل وامرأتين في النكاح - یہ حنفیہ کا مسلک ہے یعنی نکاح جس طرح دو مردوں کی شہادت سے منعقد ہو جاتا ہے اسی طرح ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے بھی ہو جاتا ہے[4]، امام احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے[5] جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح میں دو مردوں کی گواہی ضروری ہے اور عورتوں کی گواہی اس باب میں معتبر نہیں[6]

امام شافعیؒ کا استدلال "شاهدی عدل" والی روایت سے ہے کہ اس میں مذکر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، لیکن اس استدلال کا ضعف محتاجِ بیان نہیں اس لئے کہ عرفاً "شاهدين" کے مفہوم میں وہ تمام لوگ آجاتے ہیں جو نصابِ شہادت کو پورا کرتے ہوں اور نصابِ شہادت بنصِ قرآنی یہ ہے "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا

---

[1] دیکھئے موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان (ص۳۰۵، رقم ۱۲۴۷) باب ماجاء في الولي والشهود نیز دیکھئے الإحسان بترتیب صحیح ابن حبان (ج ۶ ص۱۵۲، رقم ۴۰۶۳) ذکر نفي إجازة عقد النكاح بغير ولي وشاهدي عدل، باب الولي ۱۲ مرتب

[2] یعنی حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهٰتُكُمْ الآية (سورۂ نساء، آیت ۲۳ پ۴) سے ۱۲ م

[3] کما في فتح القدير (ج ۳ ص۱۸۳) کتاب النكاح ۱۲ م

[4] کما في الهداية مع فتح القدير (ج ۳ ص۱۱۰) نکاح و (ج ۶ ص۴۵) کتاب الشهادات ۱۲ م

[5] کما نقله الترمذي في الباب، جبکہ المغنی (ج ۶ ص۴۵۲، فصل ولا ينعقد بشهادة رجل وامرأتين) سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمدؒ کی اصل روایت شافعیہ کے مطابق ہے۔ ابن قدامہ نے امام احمدؒ کی ایک روایت کے حنفیہ کے مطابق ہونے کا امکان بھی ذکر کیا ہے۔ ۱۲ مرتب

[6] المغنی (ج ۶ ص۴۵۲) ۱۲ م

رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتَانِ[1] الآیہ واللہ اعلم

باب ماجاء فی خطبۃ النکاح

عَنْ[2] عَبْدِ اللّٰہِ قَالَ: عَلَّمَنَا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم التشہد....

ویقرأ ثلاث آیات »

(۱) وَاتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقَاتِهٖ وَلَا تَمُوْتُنَّ اِلَّا وَاَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ[3]○

(۲) يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِىْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيْرًا وَّنِسَآءً ۚ وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِىْ تَسَآءَلُوْنَ بِهٖ وَالْاَرْحَامَ ۗ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيْبًا[4]○

(۳) اتَّقُوا اللّٰهَ وَقُوْلُوْا قَوْلًا سَدِيْدًا[5]○

ان تین آیات میں سے کسی میں بھی نکاح کا مقصود اذکر موجود نہیں، حالانکہ قرآن کریم میں ایسی متعدد آیات موجود ہیں جو نکاح سے متعلق ہیں لیکن انہیں چھوڑ کر مذکورہ تین آیات کو اختیار کیا گیا، اس کی وجہ کہیں صراحۃً نظر سے نہیں گذری لیکن حضرت والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی حکمت یہ بتائی کہ ان تینوں آیات میں تقویٰ کا حکم مشترک ہے اور نکاح ایک ایسا معاملہ ہے کہ اس میں زوجین کے تعلقات کی خوشگواری اور باہمی حقوق کی ادائیگی بغیر تقویٰ کے ممکن نہیں[6]۔ واللہ اعلم

---

[1] سورہ بقرہ آیت ۲۸۲، پ۳۔ امام شافعیؒ وغیرہ کا ایک استدلال زہریؒ کی ایک روایت سے ہے « قال: مضت السنۃ عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم أن لا یجوز شہادۃ النساء فی الحدود ولا فی النکاح ولا فی الطلاق، رواہ أبو عبید فی « الأموال » ۔ لیکن اول تو یہ خبر واحد ہے جو کتاب اللہ کا معارضہ نہیں کرسکتی، اس کے علاوہ اس میں انقطاع بھی ہے۔ ۱۲ مرتب

[2] الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستۃ أحد سوی الترمذی، قالہ الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی، سنن ترمذی (ج ۳ ص ۴۱۳، رقم ۱۱۰۵) ۱۲ م

[3] سورۂ آل عمران، آیت ۱۰۲، پ۴۔ ۱۲ م

[4] سورۂ نساء، آیت ۱، پ۴۔ ۱۲ م

[5] سورۂ احزاب، آیت ۷۰، پ۲۲۔ ۱۲ م

[6] الفاظ کے فرق کے ساتھ یہ مضمون معارف القرآن (ج ۲ ص ۲۷۵) سے ماخوذ ہے۔ ۱۲ م

باب ماجاء فی استئمار البکر والثیب

اس باب میں "ولایتِ اجبار" کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک "ولایتِ اجبار" کا مدار عورت کے باکرہ اور ثیبہ ہونے پر ہے یعنی باکرہ پر ولی کو ولایتِ اجبار حاصل ہے خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ اور ثیبہ پر ولایتِ اجبار نہیں خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ۔

اس کے برعکس ہمارے نزدیک ولایتِ اجبار کا مدار صغر اور کبر پر ہے۔ لہٰذا صغیرہ پر ولایتِ اجبار ہے اور کبیرہ پر نہیں خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ، گویا صغیرہ باکرہ پر بالاتفاق ولایتِ اجبار ہے اور کبیرہ ثیبہ پر بالاتفاق ولایتِ اجبار نہیں اور کبیرہ باکرہ پر شافعیہ کے نزدیک ولایت اجبار ہے، ہمارے نزدیک نہیں، اور صغیرہ ثیبہ پر ہمارے نزدیک ولایتِ اجبار ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں۔ حاصل یہ کہ چار صورتوں میں سے دو صورتیں اتفاقی ہیں اور دو صورتیں اختلافی[1]۔

امام شافعیؒ کا استدلال اس باب میں حضرت ابن عباسؓ کی معروف روایت سے ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: الأيّم أحق بنفسها من وليّها[2]، الحديث" وہ فرماتے ہیں کہ یہاں "ایم" سے مراد ثیبہ ہے کیونکہ باکرہ کا ذکر اس روایت میں آگے مستقلاً آیا ہے یعنی "والبکر تستأذن فی نفسها وإذنها صماتها" اور جب "ایم" سے ثیبہ مراد ہوئی تو اس کا مفہوم مخالف یہ ہوا "البکر لیست احق بنفسها من ولیها" اور مفہوم مخالف ان کے نزدیک حجت ہے۔

جبکہ حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:

(١) حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیثِ باب "لا تنکح الثیب حتی تستأمر[3] ولا تنکح

---

[1] بدائع الصنائع (ج ٢ ص٢٤٢) فصل وأما الذی یرجع إلی المولی علیہ۔ فتح القدیر (ج ٣ ص١٦١) باب الأولیاء والأکفاء ١٢ م

[2] یہ روایت ترمذی کے علاوہ سنن ابی داؤد (ج ١ ص٢٨٦) باب فی الثیب میں بھی آئی ہے۔ نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص١٣٤) باب استئمار البکر والثیب۔ ١٢ م

[3] الفاظ کے فرق کے ساتھ یہ روایت صحیح بخاری (ج ٢ ص١٠٣٠) کتاب الحیل، باب فی النکاح میں بھی آئی ہے۔ نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ١ ص٤٥٥) باب استیذان الثیب فی النکاح الخ ١٢ مرتب

البكر حتى تُستأذن و إذنها الصموت » اس میں ثیبہ اور باکرہ دونوں کا ایک حکم بیان کیا گیا ہے فرق صرف طریق اجازت میں ہے۔

(٢) سنن نسائی[1] میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے « أن فتاة دخلت عليها فقالت: إنّ أبي زوّجني ابن أخيه ليرفع بي خسيسته وأنا كارهة، فقالت: اجلسي حتى يأتي النبي صلى الله عليه وسلم، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته، فأرسل إلى أبيها فدعاه فجعل الأمر إليها فقالت: يارسول الله! قد أجزتُ ماصنع أبي ولكن أردتُ أن أعلم أللنساء من الأمر شيئ — اور سنن ابن ماجہ[2] میں انکے یہ الفاظ مروی ہیں « فقالت: قد أجزتُ ماصنع أبي ولكن اردت أن تعلم النساء أن ليس إلى الآباء من الأمر شيئ »۔ بعض شافعیہ نے اس میں یہ تاویل کی ہے کہ یہ عورت ثیبہ تھی لیکن اول تو روایت میں اس پر کوئی دلیل نہیں، دوسرے اس عورت نے یہ کہا کہ میرا مقصد اس مسئلہ کا اعلان تھا کہ آباء کو عورتوں پر ولایتِ اجبار نہیں، اور اس نے یہ اعلان مطلق الفاظ میں کیا جس میں باکرہ اور ثیبہ کی کوئی تفریق نہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی۔

(٣) سنن ابی داؤد[3] اور سنن ابن ماجہ[4] میں « جرير بن حازم عن أيوب عن عكرمة » کے طریق سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے « أنّ جارية بكرا أتت النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت أن أباها زوّجها وهي كارهة فخيّرها النبي صلى الله عليه وسلم » یہ روایت حنفیہ کے مسلک پر صریح ہونے کے ساتھ صحیح بھی ہے، یحیی بن سعید القطانؒ نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے[5] اور حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس کی صحت کا اعتراف کیا ہے[6] لیکن پھر انہوں نے اس روایت

---

[1] (ج ٢ ص٧٨) البكر يزوّجها أبوها وهي كارهة ١٢ م

[2] (ص١٣٤ و ١٣٥) من زوّج ابنته وهي كارهة ١٢ م

[3] (ج ١ ص٢٨٥ و ٢٨٦) باب في البكر يزوّجها أبوها ولا يستأمرها ١٢ م

[4] (ص١٣٥) باب من زوّج ابنته وهي كارهة ١٢ م

[5] چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: « رواه أبو داؤد باسناده على شرط الصحيحين وقال أبو داؤد: والصحيح مرسل وقال أبوحاتم: رفعه خطأ، وقال ابن حزم: صحيح في غاية الصحة ولا معارض له وابن القطان صححه » عمدة القاري (ج ٢٠ ص١٣٠) باب إذا زوّج ابنته وهي كارهة فنكاحها مردود ١٢ مرتب

[6] چنانچہ فرماتے ہیں « ورجاله ثقات » فتح الباری (ج ٩ ص١٦١) باب إذا زوّج الرجل ابنته وهي كارهة الخ ١٢ م

کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ روایت نکاح فی غیر کفو پر محمول ہے[1] لیکن یہ جواب وہی مفید نہیں، اس لئے کہ یہ روایت کفو اور غیر کفو کے بیان سے خالی ہے، نہ ہی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے دریافت فرمایا کہ "هل زوجت فی الكفو أم فی غير الكفو" لہٰذا غیر کفو کا امکان احتمالِ ناشی من غیر دلیل ہے، اس کے علاوہ روایت میں "وهی كارهة" کا لفظ اس پر دلالت کر رہا ہے کہ یہ تخییر کراہت کی وجہ سے تھی نہ کہ عدمِ کفارت کی وجہ سے۔

جہاں تک حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں "الأيم أحق بنفسها من وليها" سے شافعیہ کے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ "أيم" سے مراد بے شوہر عورت ہے اور اس کا اطلاق باکرہ اور ثیبہ دونوں پر ہوتا ہے[2] البتہ "بکر" کا ذکر الگ سے اس لئے فرمایا گیا کہ اس کا طریقۂ اجازت دوسرا تھا اور اگر بالفرض "أيم" سے مراد "ثیب" ہی لی جائے تب بھی مفہومِ مخالف[3] سے استدلال ہمارے نزدیک درست نہیں، بالخصوص جب کہ وہ منطوق کے خلاف ہو اور منطوق یہ ہے "البكر تستأذن فی نفسها" واللہ أعلم

باب ماجاء فی إكراه اليتيمة على التزويج

عن[4] أبی هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اليتيمة تستأمر فی نفسها فإن صمتت فهو إذنها وإن أبت فلا جواز عليها"

یتیمہ کا اطلاق صغیرہ اور کبیرہ دونوں پر ہوتا ہے، اگر یہاں کبیرہ مراد ہو تب تو حدیث کا مفہوم بالکل واضح ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوگا اور اگر صغیرہ مراد ہو تو اشکال

---

[1] حافظؒ نے یہ جواب بیہقی کے حوالہ سے ذکر کیا ہے "فتح" (ج ۹ ص۱۹۶) نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۷، ص۱۱۸)

باب ماجاء فی إنكاح الآباء الأبكار ۱۲ م

[2] کما فی لسان العرب (ج ۱۲ ص۳۹) ۱۲ م

[3] والأصل فيه أن ما يفهم من اللفظ إما أن يفهم من صريح اللفظ وهو المنطوق أولا وهو المفهوم، والمفهوم نوعان مفهوم موافقة وهو أن يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق، ومفهوم مخالفة وهو أن يفهم منه حاله خلاف ما فهم من المنطوق۔ نور الانوار (ص۱۵۳) مبحث الوجوه الفاسدة، فصل التنصيص على الشیٔ باسمه العلم ۱۲ مرتب

[4] الحديث أخرجه أبوداؤد فی سننه (ج ۱ ص۲۸۵) باب فی الاستيمار ۱۲ م

ہو سکتا ہے کہ اس کا "استیمار" تو شرعاً کالعدم ہے۔ اس کا جواب حنفیہ یہ دیتے ہیں کہ اس کے حق میں استیمار سے مراد خیارِ بلوغ ہے یعنی اس کا استیمار بلوغ کے وقت ہوگا۔

جبکہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ یتیمہ صغیرہ کا نکاح ہو ہی نہیں سکتا تا وقتیکہ وہ بالغ نہ ہو جائے، وہ نکاح میں خیار کے بھی قائل نہیں[2]، وہ فرماتے ہیں کہ صغیرہ ہونے کی بناء پر یتیمہ کی اجازت معتبر نہیں اور باپ دادا کی غیر موجودگی میں کسی کو اس پر ولایتِ اجبار بھی حاصل نہیں[1]۔ حاصل یہ کہ شافعیہ کے نزدیک اس روایت کو کبیرہ پر محمول کیا جائیگا۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ روایت میں "یتیمہ" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جو صغیرہ اور کبیرہ دونوں پر بولا جاتا ہے بالخصوص صغیرہ پر اس کا اطلاق زیادہ ہوتا ہے[3] لہٰذا صغیرہ کو حدیث کے مفہوم سے خارج کرنا درست نہیں، اور جو اشکال امام شافعیؒ نے بیان کی ہے اس کا حل خیارِ بلوغ میں موجود ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی مهور النساء

مہر کی مقدار کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ، امام احمدؒ، سفیان ثوریؒ، امام اسحاقؒ وغیرہ کے نزدیک مہر کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ ہر وہ چیز جو مال ہو اور بیع میں ثمن بن سکتی ہو وہ نکاح میں مہر بن سکتی ہے[4]۔

علامہ ابن حزمؒ کے نزدیک تقریباً ہر چیز مہر بن سکتی ہے، حتی کہ پانی، کتا، بلی وغیرہ بھی[5]۔

---

[1] مذاہب کی یہ تفصیل اسی باب میں امام ترمذیؒ کے کلام سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[2] فتح القدیر مع الہدایہ (ج ۳ ص ۱۶۲ و ۱۶۳) باب الأولیاء والأکفاء ۱۲ م

[3] بلکہ یہ صغیرہ کے معنی میں حقیقت اور کبیرہ کے معنی میں مجاز ہے، چنانچہ علامہ ابن الاثیرؒ فرماتے ہیں: فإذا بلغا (الیتیم والیتیمۃ) زال عنهما اسم الیتم حقیقۃ، وقد یطلق علیهما مجازاً بعد البلوغ. کذا فی النہایۃ (ج ۵ ص ۲۹۱ و ص ۲۹۲) ۱۲ مرتب

[4] المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ ص ۳۸۲) کتاب الصداق، مسئلۃ ولیس لأقل الصداق حد، المغنی (ج ۶ ص ۶۸۰) کتاب الصداق ۱۲ م

[5] قال ابن حزمؒ: وکل ما جاز أن یتملک بالهبۃ أو بالمیراث فجائز أن یکون صداقاً وأن یخالع به وأن یؤاجر به سواء حل بیعه أو لم یحل کالماء والکلب والسنور والثمرۃ التی لم یبد صلاحها والسنبل قبل أن یشتد لأن النکاح لیس بیعاً. وقال: وجائز أن یکون صداقاً کل ماله نصف قل أو کثر ولو أنه حبۃ بر أو حبۃ شعیر أو غیر ذلک وکذلک کل عمل حلال موصوف کتعلیم شیء من القرآن أو من العلم أو البناء أو الخیاطۃ أو غیر ذلک إذا تراضیا بذلک. المحلی (ج ۹ ص ۴۹۴) مسألۃ نمبر ۱۸۲۶ و ۱۸۲۴۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

امام مالکؒ کے نزدیک مہر کی کم سے کم مقدار چوتھائی دینار یا تین درہم ہے[1]۔ وہ اس کو "اقل ما یقطع بہ ید السارق" پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ وہاں بھی ان کے نزدیک ربع دینار کے بدلے میں ایک عضو کاٹا گیا اور یہاں اس کے بدلے میں ایک عضو کی ملکیت حاصل ہوئی[2]۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اقلِ مہر دس دراہم ہے[3]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال عامر بن ربیعہ کی حدیثِ باب سے ہے "أن امرأة من بنی فزارة تزوجت علی نعلین فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: أرضیت من نفسك ومالك بنعلین قالت نعم قال فأجازه[4]" نیز ان کا ایک استدلال اگلے باب میں حضرت سہلؓ بن سعد ساعدی کی روایت سے ہے جس میں آپؐ نے ایک مرد سے فرمایا "فالتمس ولو خاتمًا من حدید[5]" ان دو روایتوں کے علاوہ حضرت جابرؓ بن عبداللہ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: من أعطی فی الصداق امرأة ملأ کفّیہ سویقًا أو تمرًا فقد استحلّ" اور حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف کا واقعہ بھی ان کی دلیل ہے جس میں انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے نکاح کی خبر دی تو آپؐ نے پوچھا "ما أصدقتها؟" اس پر انہوں نے جواب دیا "وزن[6] نواة[7] من ذهب"۔

---

[1] بدایة المجتهد (ج ۲ ص۱۴) کتاب النکاح، الباب الثانی، الفصل الثالث فی الصداق ۱۲ م

[2] المجموع (ج ۱۵ ص۲۸) ۱۲ م

[3] حنفیہ کے نزدیک بھی کسی قدر فرق کے ساتھ نصابِ سرقہ ہی کا اعتبار ہے جو ان کے نزدیک دس درہم ہے، علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں "أقلّ المهر عشرة دراهم سواء کان مضروبة أو غیر مضروبة حتی یجوز وزن عشرة تبرا وإن کانت قیمتہ أقلّ بخلاف نصاب السرقة"۔ تبیین الحقائق (ج ۲ ص۱۳۶) باب المهر ۱۲ مرتب

[4] یہ روایت ترمذی کے علاوہ سنن ابن ماجہ (ص۱۳۶) باب صداق النساء میں بھی آئی ہے ۱۲ م

[5] بخاری کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں "أنظر ولو خاتم من حدید" دیکھئے (ج ۲ ص۷۶۰) باب تزویج المعسر، نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۵۷) باب صداق الخ ۱۲ مرتب

[6] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۲۸۷) باب قلة المهر، نیز دیکھئے سنن ترمذی (ج ۱ ص۱۶۲) باب ما جاء فی الولیمة، اور سنن ابن ماجہ (ص۱۳۷) باب الولیمة ۱۲ مرتب

[7] قال ابن الاثیر: فی حدیث عبدالرحمٰن بن عوف تزوجت الخ النواة اسم لخمسة دراهم وقیل أراد قدر نواة من ذهب کان قیمتها خمسة دراهم ولم یکن ثمّ ذهب وأنکره أبو عبید قال الأزهری لفظ الحدیث یدل علی أنه تزوّج المرأة علی ذهب قیمته خمسة دراهم ألا تراه قال "نواة من ذهب" ولست أدری لم أنکره أبو عبید النهایه (ج ۵ ص۱۳۱ و ۱۳۲) ۱۲ مرتب

حنفیہ کا استدلال سننِ کبریٰ بیہقی اور سننِ دارقطنی میں حضرت جابرؓ بن عبداللہ کی روایت سے ہے "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاینکح النساء إلا الکفوا ولا یزوّجھن إلا الأولیاء ولا مھر دون عشرة دراھم[1]" اس روایت پر مبشر بن عبید اور حجاج بن ارطاة کی وجہ سے ضعف کا حکم لگایا گیا ہے[2]۔

لیکن محقق ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے اور اس کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں "إنه بهذا الإسناد[3] حسن ولا أقل منه[4]"

نیز حضرت جابرؓ کی روایت کی تائید حضرت علیؓ کے اثر سے بھی ہوتی ہے کہ "لا مھر أقلّ من عشرة دراھم[5]"۔

اس کے علاوہ حضرت جابرؓ کی روایت کی تائید قرآن کریم کی اس آیت سے بھی ہوتی ہے "قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ[6]" اس میں لفظ "فرض" اس بات پر دلالت کر رہا

---

[1] اللفظ للبیہقی (ج ۷، ص۲۴۰) کتاب الصداق باب ما یجوز أن یکون مھرا، نیز دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۳ ص۲۴۵) باب المھر رقم ۱۱ ۱۲ م

[2] علامہ عثمانیؒ فرماتے ہیں: لکنّ البیہقی رواہ من طرق وضعفھا (فی سننه الکبری ج ۷، ص۲۴۰ -م) والضعیف إذا روی من طرق یصیر فی حد ادما یحتج به ذکرہ النووی فی شرح المھذب۔ فتح الملھم (ج ۳ ص۴۷۹) باب الصداق۔

واضح رہے کہ سنن دارقطنی میں بھی یہ روایت دو طریق سے آئی ہے دیکھئے (ج ۳۔ ص۲۴۴، ۲۴۵، رقم ۱۱ و ۱۲) باب المھر ۱۲ مرتب

[3] روایت اور سند اس طرح ہے ابن ابی حاتم فرماتے ہیں: حدّثنا عمرو بن عبد اللہ الأودی حدّثنا وکیع عن عبّاد بن منصور قال حدّثنا القاسم بن محمد قال سمعتُ جابرًا رضی اللہ عنه یقول قال سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم یقول ولا مھر أقلّ من عشرة، من الحدیث الطویل کذا نقل فی فتح القدیر (ج ۳ ص۸۲) فصل فی الکفاءة ۱۲ مرتب

[4] وقد حسّنه المحقق ابن أمیر الحاج فی شرح التحریر کما نقل فی فتح الملھم (ج ۳ ص۴۷۹) باب الصداق الخ ۱۲ م

[5] سنن دارقطنی (ج ۳ ص۲۴۵ تا ۲۴۷، رقم ۱۳ و ۱۴ و ۱۶ و ۲۰) باب المھر۔ حضرت علیؓ کا یہ اثر سنن کبریٰ بیہقی میں بھی متعدد طرق سے مروی ہے دیکھئے (ج ۷، ص۲۴۰)۔

یہ اثر جن طرق سے مروی ہے ان میں سے بعض درجۂ حسن سے کم نہیں کما فی إعلاء السنن (ج ۱۱ ص۸۴ و ص۸۵) باب لا مھر الخ اس کے علاوہ کثرتِ طرق کی بناء پر بھی اس میں قوت آجاتی ہے کما فی شرح النقایة لعلی بن محمد القاری (ج ۱ ص۵۷۹) فصل فی المھر وأحکامه ۱۲ مرتب

[6] سورۂ احزاب آیت ۵۰ پ ۲۲ ۱۲ م

ہے کہ مہر کی مقدار شرعاً مقرر ہے اس لئے کہ "فرض" کے معنی مقرر کرنے کے آتے ہیں لیکن قرآن وحدیث کے پورے ذخیرہ میں حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث کے علاوہ کسی بھی حدیث میں مہر کی کوئی مقدار مروی نہیں لہٰذا یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ آیت بیانِ مقدار میں مجمل ہے اور حضرت جابرؓ کی روایت اس کے لئے بیان کی حیثیت رکھتی ہے،

اس کے علاوہ حضرت جابرؓ کی حدیث ایک اصلِ کلی کو بیان کرتی ہے جبکہ شافعیہ کے مستدلات محض واقعاتِ جزئیہ ہیں، مزید یہ کہ مہر جن مصالح کی بنا پر شروع کیا گیا ہے ان کا تقاضا یہ ہے کہ مہر میں مال کی اتنی مقدار ہو جس کی کچھ اہمیت بھی ہو۔

جہاں تک شافعیہ کے مستدلات کا تعلق ہے سو اول تو ان میں سے اکثر کو ضعیف کہا گیا ہے چنانچہ عامر بن ربیعہ کی حدیثِ باب (جس میں "نعلین" پر نکاح کا ذکر ہے) عاصم بن عبید اللہ کی وجہ سے ضعیف ہے[1] اور سنن[2] ابی داؤد میں حضرت جابرؓ کی روایت (جس میں " من أعطى في صداق امرأة ملأ كفيه سويقاً أو تمراً فقد استحل " کے الفاظ آئے ہیں) اسحاق بن جبرئیل اور مسلم بن رومان کی وجہ سے ضعیف ہے[3]، اسی طرح دوسری روایات بھی ضعیف ہیں[4]۔

البتہ شافعیہ کے تمام مستدلات میں دو روایتیں سنداً قوی ہیں ایک عبد الرحمن بن عوفؓ کا واقعہ اور دوسرے حضرت سہل بن سعدؓ کی روایت، جہاں تک حضرت عبد الرحمن بن عوفؓ کے واقعہ کا تعلق ہے سو اس میں کھجور کی گٹھلی کے برابر سونے کا ذکر ہے، ممکن ہے کہ اس سونے

---

[1] اس روایت کی امام ترمذیؒ نے اگرچہ تصحیح وتحسین کی ہے لیکن راجح یہ ہے کہ یہ ضعیف ہے اس لئے کہ عاصم بن عبید اللہ کے ضعف پر اکثر محدثین کا اتفاق ہے چنانچہ یحییٰؒ، امام احمدؒ، ابن عیینہؒ، ابو زرعہؒ، ابو حاتمؒ، ابن خزیمہؒ، امام دارقطنیؒ اور امام نسائیؒ نے ان کی تضعیف کی ہے اور ابن حبانؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: كثير الوهم فاحش الخطاء فترك، اور شعبہؒ فرماتے ہیں: لو قلت له من بنى مسجد البصرة لقال حدثنا فلان عن فلان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بناه۔ میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۳۵۴،۳۵۳، رقم ۴۰۵۶) ۱۲ مرتب

[2] (ج ۱ ص ۲۸۷) باب قلة المهر ۱۲ م

[3] فتح القدير (ج ۳ ص ۲۰۷) باب المهر ۱۲ م

[4] مثلاً سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۴۴، عدد ۱۰) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أنكحوا الأيامى ثلاثاً قيل ما العلائق بينهم يا رسول الله؟ قال: ما تراضى عليه الأهلون ولو قضيب من اراك - یہ روایت محمد بن عبد الرحمن البیلمانی کی وجہ سے معلول ہے کما في نصب الراية (ج ۳ ص ۲۰۰) باب المهر ۱۲ مرتب

کی قیمت دس درہم کے برابر ہو، رہا حضرت سہل بن سعدؓ کا واقعہ سو وہ بلاشبہ سنداً صحیح ہے لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں آپؐ نے "خاتم حدید" کا مطالبہ بطور مہر کامل نہیں بلکہ بطور مہر معجل کیا تھا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اہل عرب میں یہ معمول تھا کہ رخصتی کے موقع پر شوہر بیوی کو نقدی وغیرہ کوئی نہ کوئی چیز دیا کرتا تھا، یہ چیز یا بطور تحفہ ہوتی تھی اور مہر میں شمار نہ کی جاتی تھی یا مہر ہی کا حصہ ہوتی تھی اس "تحفہ" یا "مہر معجل" کے بغیر "رخصتی" کو معیوب سمجھا جاتا تھا، اس کی تائید سنن ابی داوٗدؔ[1] کی روایت سے ہوتی ہے "أن علياً رضی الله عنه لما تزوج فاطمة بنت رسول الله صلی الله علیه وسلم رضی الله عنها أراد أن يدخل بها فمنعه[2] رسول الله صلی الله علیه وسلم حتی يعطيها شيئاً، فقال: "يا رسول الله! ليس لي شيء" فقال له النبي صلی الله علیه وسلم: "أعطها درعك" فأعطاها درعه ثم دخل بها" اس روایت میں جس زرہ کے دیئے جانے کا ذکر ہے وہ یقیناً مہر معجل کے طور پر دی گئی تھی، اس لئے کہ یہ امر طے شدہ ہے کہ حضرت فاطمہؓ کا مہر اس سے زیادہ تھا[3]۔

---

[1] (ج ۱ ص۲۸۹ و ۲۹۰) باب في الرجل يدخل بامرأته قبل أن ينقدها - ۱۲ م

[2] حدیث کا یہ جملہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ دخول سے قبل کچھ دینا ضروری ہے جبکہ سنن ابی داوٗد ہی میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے "أمرني رسول الله صلی الله علیه وسلم أن أدخل امرأة على زوجها قبل أن يعطيها شيئاً" دیکھئے (ج ۱ ص۲۹۰) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دخول سے قبل کچھ دینا ضروری نہیں، جس سے بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے علامہ عثمانیؒ ان دونوں میں تطبیق دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پہلی والی روایت استحباب تعجیل پر اور دوسری روایت جواز تاخیر پر محمول ہے لہذا کوئی تعارض نہیں، دیکھئے إعلاء السنن (ج ۱۱ ص۸۵) باب استحباب تعجيل شيء من المهر عند الدخول ۱۲ مرتب

[3] مذکورہ تشریح سے معلوم ہو کہ حضرت فاطمہؓ کو زرہ صرف بطور مہر معجل دی گئی تھی جبکہ ان کا کل مہر اس سے زائد تھا لیکن روایات کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ زرہ مہر معجل ہونے کے ساتھ ان کا کل مہر بھی تھی۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی کسی صاحبزادی کا مہر بارہ اوقیہ (۴۸۰ درہم) سے زائد مقرر نہیں کیا کما هو مصرح في رواية النسائي (ج ۲ ص۸۵) القسط في الأصدقة وأبي داوٗد (ج ۱ ص۲۸۶) باب الصداق اور حضرت علیؓ کی زرہ بھی اسی قدر مالیت میں فروخت کی گئی تھی چنانچہ خود حضرت علیؓ فرماتے ہیں "فبعتها باثنتي عشرة أوقية فكان ذلك مهر فاطمة" رواه أبو يعلى كذا في مجمع الزوائد (ج ٤ ص۲۸۳، باب الصداق)۔

معلوم ہوا کہ زرہ محض مہر معجل نہ تھی بلکہ کل مہر بھی تھی۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بالکل اسی طرح شافعیہ کے تمام مستدلات بھی مہرِ معجل یا تحفہ پر محمول ہیں[۱] واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم وعلمہ أتم وأحکم۔

بَابٌ مِنْہُ

عن سہل بن ساعد الساعدی أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جاءتہ امرأۃ ...

...... قال: فالتمس ولو خاتماً من حدید۔

خاتمِ حدید کے استعمال کا حکم حدیثِ باب سے بعض شافعیہ نے اس پر استدلال کیا ہے کہ خاتمِ حدید "کا استعمال جائز ہے بشرطیکہ اس پر چاندی چڑھی ہوئی ہو[۳]

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ

پھر جس طرز سے روایت کو بطور تائید پیش کیا گیا ہے اس سے بظاہر یہ بتلانا مقصود ہے کہ جس طرح اس واقعہ میں مہر کا کچھ حصہ دیا گیا تھا اور رخصتی کے وقت اس کے دینے کو ضروری سمجھا گیا تھا بالکل اسی نوعیت پر وہ روایات بھی محمول ہیں جو شافعیہ کا مستدل ہیں جن سے مہر کی مقدار دس درہم سے کم معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ہماری مذکورہ تشریح کے بعد یہ طرز استدلال درست نہیں معلوم ہوتا اس لئے کہ زرہ کا کُل مہر ہونا معلوم ہو چکا۔ البتہ زیر بحث روایت کو اس حیثیت سے اب بھی بطور تائید پیش کیا جا سکتا ہے کہ رخصتی سے قبل کچھ دیئے بغیر حضرت علیؓ کو بناء کی اجازت نہ دی گئی گو حضرت علیؓ نے اس کی تعمیل میں کل مہر ہی ادا کر دیا لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا منشا حضرت فاطمہؓ کے حق میں کل مہر کا مطالبہ نہ تھا بلکہ عرب کے عرف کے مطابق بناء سے قبل کچھ نہ کچھ دینے کا مطالبہ تھا، دس درہم مہر سے کم پر دال تمام روایات بھی اسی پر محمول ہیں کہ عرب کے رواج کے مطابق شروع میں کچھ دیا گیا اور مہر کی بعد میں تکمیل کی گئی واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

(حاشیہ صفحۂ ہٰذا)

[۱] مذکورہ تفصیل کسی قدر تغییر اور اضافہ کے ساتھ فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۰۱، باب المہر) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[۲] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۷۷۲) باب تزویج المعسر ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۴۵۷) باب الصداق الخ ۱۲ م

[۳] چنانچہ حافظ ابن حجرؒ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے دیکھئے فتح الباری (ج ۱۰ ص ۳۲۲ و ۳۲۳) باب فص الخاتم وباب خاتم الحدید، کتاب اللباس۔ لیکن علامہ نوویؒ کے کلام سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ خالص لوہے کی انگوٹھی کو بھی بلا کراہت جائز قرار دیتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں: "وقال صاحب التتمۃ: لایکرہ الخاتم من حدید أو رصاص للحدیث فی الصحیحین أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال للذی خطب الواھبۃ نفسہا "أطلب ولو خاتماً من حدید" قال ولو کان فیہ کراھۃ لم یأذن فیہ بہ، وفی سنن أبی داؤد باسناد جید

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جبکہ حنفیہ کے نزدیک لوہے، پیتل وغیرہ کی انگوٹھی حرام ہے خواہ اس میں چاندی ملی ہوئی ہو[1]۔ حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤد[2] میں حضرت بریدہؓ کی روایت سے ہے جس میں ذکر ہے کہ ایک شخص لوہے کی انگوٹھی پہن کر آیا تو آپؐ نے اس سے فرمایا "مالی أریٰ علیک حلیۃ اھل النار" اس پر

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ

عن معیقیب الصحابی رضی اللہ عنہ وکان علی خاتم النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال "کان خاتم النبیؐ من حدید ملوی علیہ فضۃ" فالمختار أنہ لایکرہ لہٰذین الحدیثین، وضعف الأول۔ المجموع شرح المھذب (ج ۴ ص۳۴۴) باب مایکرہ لبسہ ومالایکرہ فصل فی مسائل تتعلق بالباب۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

چاندی چڑھی ہونے کی شرط سنن نسائی میں حضرت معیقیب کی روایت کی بناء پر ہے قال: کان خاتم النبی صلی اللہ علیہ وسلم حدید املوی علیہ فضۃ قال وربما کان فی یدی، فکان معیقیب علی خاتم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (أی أمینا علیہ) دیکھئے (ج ۲ ص۲۸۹) کتاب الزینۃ، لبس خاتم حدید ملوی علیہ بفضۃ، نیز دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۲ ص۵۸۰) کتاب الخاتم باب ماجاء فی خاتم الحدید ۱۲ مرتب

(حاشیۂ صفحۂ ھٰذا)

[1] لوہے، پتھر، پیتل کی انگوٹھی وغیرہ کے حرام ہونے کی تصریح تو کتبِ حنفیہ میں موجود ہے مثلاً دیکھئے البحر الرائق (ج ۸ ص۱۹۱) کتاب الکراھیۃ، فصل فی اللبس، فتح القدیر (ج ۸ ص۵۰۰) کتاب الکراھیۃ، فصل فی اللبس اور الجامع الصغیر (ص۳۹۱) باب الکراھیۃ فی اللبس، جس میں یہ الفاظ آئے ہیں "ولا تختم إلا بالفضۃ"۔

جہاں تک چاندی چڑھی ہوئی لوہے کی انگوٹھی کا تعلق ہے اس کی ممانعت کی تصریح احقر کو کتبِ حنفیہ میں نہ مل سکی، البتہ چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی کے بارے میں چاندی کے ہونے کی تصریح روایات میں موجود ہے مثلاً بخاری میں حضرت انسؓ کی روایت میں، دیکھئے (ج ۲ ص۸۷۲) باب فص الخاتم۔ جبکہ پچھلے حاشیہ میں "خاتم حدید ملوی" کی روایت گذر چکی ہے، اس طرح روایات میں تعارض ہوجاتا ہے، علامہ عینیؒ تعارض کو رفع کرتے ہوئے فرماتے ہیں "أجیب عنہ بأوجہ: الأول أن لامانع أن یکون لہ خاتم من فضۃ وخاتم من حدید ملوی" الثانی أنہ یحتمل أن یکون خاتم الحدید الملوی بفضۃ کان لہ قبل أن یُنھیٰ عن خاتم الحدید (جس کا مطلب یہ کہ چاندی چڑھی ہوئی لوہے کی انگوٹھی بھی جائز نہیں، جیسا کہ اصل تقریر میں یہی بات مذکور ہے) الثالث أنہ لما کان خاتم الحدید قد لوی علی ظاھرہ فضۃ صار لایری منہ إلا الظاھر فظن أنہ کلہ فضۃ۔ (اس آخری توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ "خاتم حدید ملوی" جائز ہے) دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۲ ص۳۱) باب فص الخاتم۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں "لا بأس بأن یتخذ خاتم حدید قد لوی علیہ فضۃ وألبس بفضۃ حتی لایری" رد المحتار (ج ۵ ص۲۳۰) کتاب الحظر والإباحۃ، فصل فی اللبس طبع بولاق۔ مرتب

[2] (ج ۲ ص۵۸۰) باب ماجاء فی خاتم الحدید ۱۲ م

اس شخص نے وہ انگوٹھی اتار دی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ میں کس چیز کی انگوٹھی بنواؤں، آپؐ نے ارشاد فرمایا "اتخذہ من ورق ولا تتمہ مثقالاً"[۱]

جہاں تک حدیثِ باب کے جملہ "فالتمس ولو خاتماً من حدید" کا تعلق ہے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ اس سے انگوٹھی پہننے کی اجازت معلوم نہیں ہوتی، لیکن یہ جواب خلافِ ظاہر ہے[۲]۔ لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ جب "حلیۃ أهل النار" والی روایت سے اس کا تعارض ہو گیا اور تاریخ کا علم نہیں تو احتیاط اسی میں ہے کہ حرمت والی روایت کو ترجیح دی جائے۔

فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زوجتکھا بما معك من القرآن

تعلیمِ قرآن کو مہر بنانا حدیث باب کے مذکورہ جملہ سے استدلال کر کے شافعیہ تعلیمِ قرآن کے مہر بنانے کو جائز قرار دیتے ہیں[۳]۔

جمہور کے نزدیک تعلیمِ قرآن کو مہر بنانا جائز نہیں[۴]، ان کا استدلال "وَ اُحِلَّ لَکُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِکُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِکُمْ"[۵] سے ہے کہ اس میں ابتغاء بالمال کا حکم دیا گیا ہے جس کا

---

[۱] لیکن اس روایت کی سند میں ایک راوی ابوطیبہ عبد اللہ بن مسلم مروزی ہیں جن کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: قال ابوحاتم الرازی: یکتب حدیثہ ولا یحتج بہ، وقال ابن حبان فی الثقات: یخطئ ویخالف، فإن کان محفوظاً حمل المنع علی ما کان حدیداً صرفاً. فتح الباری (ج ۱۰ ص۳۲۳) باب خاتم الحدید۔ لیکن علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: أخرج ابن حبّان حدیثہ وصححہ، علامہ عینی نے اس مقام پر بعض دوسری روایات بھی زیرِ بحث روایت کی تائید میں ذکر کی ہیں، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۲ ص۳۳) ۱۲ مرتب

[۲] اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ جب آپؐ نے "التمس" کا حکم دیا تو پہننے کی بھی اجازت ہوگی۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ جو خود بھی خاتم حدید کے جواز کے قائل ہیں "التمس" والی روایت سے خاتم حدید کے جواز پر استدلال کو درست نہیں قرار دیتے چنانچہ فرماتے ہیں: "ولا حجۃ فیہ لأنہ لا یلزم من جواز الاتخاذ جواز اللبس فیحتمل أنہ أراد وجودہ لتنتفع المرأۃ بقیمتہ، فتح الباری (ج ۱۰ ص۳۲۳) ۱۲ مرتب

[۳] المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ ص۲۸۶) کتاب الصداق، مسألۃ اذا تزوجھا وأصدقہا تعلیم القرآن ۱۲ م

[۴] چنانچہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، لیثؒ، مکحولؒ اور اسحاق بن راہویہ کا یہی مسلک ہے جبکہ امام احمدؒ کی ایک روایت کراہت کی اور دوسری روایت جواز کی ہے۔ دیکھئے المغنی (ج ۶ ص۶۸۳ و ۶۸۴) کتاب الصداق، فصل فأما تعلیم القرآن ۱۲ م

[۵] سورۂ نساء آیت ۲۴، پ۵ ۔ اس کے علاوہ اس آیت سے بھی جمہور کا استدلال ہے "وَمَنْ لَّمْ یَسْتَطِعْ مِنْکُمْ طَوْلًا اَنْ یَّنْکِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ" (سورہ نساء آیت ۲۵ پ۵) والطول المال کما فی المغنی (ج ۶ ص۶۸۴) ۱۲ مرتب

مطلب یہ ہے کہ جو مال نہ ہو وہ مہر نہیں بن سکتا اور تعلیمِ قرآن بھی مال نہیں، اور خبرِ واحد سے آیت کا نسخ درست نہیں، لہٰذا "زوجتکها بما معك من القرآن" کا ایسا مطلب مراد لیا جائے گا جو آیت کے مطابق ہو، وہ یہ کہ اسمیں باء معاوضہ کی نہیں بلکہ سببیّت کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ "زوجتکها لأنك من أهل القرآن" یعنی تمہارے علمِ قرآن کے سبب تم پر مہرِ معجّل ضروری قرار نہیں دیا جاتا البتہ مہرِ مؤجّل قواعد کے مطابق واجب ہوگا۔ واللہ اعلم

باب ماجاء في الرّجل يعتق الأمة ثمّ يتزوّجها

"عن[1] أنس بن مالك رضی اللہ عنہ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعتق صفية رضی اللہ عنہا وجعل عتقها صداقها"۔ اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے امام احمدؒ "عتق" کے مہر بنانے کو جائز قرار دیتے ہیں[2]، جبکہ جمہور کے نزدیک یہ درست نہیں[3]۔ اور حدیثِ باب کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو پہلے آزاد کر دیا پھر ان سے بغیر مہر کے نکاح کر لیا جو آپؐ کے لئے جائز تھا[4] راوی نے اسی کو "جعل عتقها صداقها"

---

[۱] حدیثِ باب کا ایک جواب یہ ہے کہ تعلیمِ قرآن کو مہر بنانا متعلقہ صحابیؓ کی خصوصیت تھی اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم زوج رجلاً على سورة من القرآن ثم قال لا تكون لأحد بعدك مهراً"۔ رواه النجاد باسناده كذا في المغني (ج ۶ ص ۶۸۲) ۱۲ مرتب

[۱] الحديث أخرجه البخاري (ج ۲ ص ۷۶۲) النكاح، باب من جعل عتق الأمة صداقها، ومسلم (ج ۱ ص ۴۵۹) النكاح۔ باب فضيلة إعتاقه أمته ثم يتزوجها ۱۲ م

[۲] المغني (ج ۶ ص ۵۲۶) النكاح، من جعل عتق أمته صداقها ۱۲ م

[۳] دیکھئے بداية المجتهد (ج ۲ ص ۱۱) النكاح، الباب الثاني في موجبات صحة النكاح، الفصل الثالث۔ وانظر لتفصيل المسئلة عمدة القاري (ج ۲۰ ص ۸۵) باب من جعل عتق الأمة صداقها ۱۲ مرتب

[۴] امام طحاویؒ فرماتے ہیں: وخالفهم في ذلك آخرون فقالوا ليس لأحد غير رسول الله عليه وسلم أن يفعل هذا فيتم له النكاح بغير صداق سوى العتاق، وإنما كان ذلك لرسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم خاصًا لأن الله عز وجل جعل له ان يتزوج بغير صداق ولم يجعل ذلك لأحد من المؤمنين غيره، قال الله عز وجل: ﴿وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (سورۂ احزاب آیت نمبر ۵۰ پ ۲۲) فلما أباح الله عز وجل لنبيه أن يتزوج بغير صداق كان له أن يتزوج على العتاق الذي ليس بصداق، ومن لم يبح الله له أن يتزوج على غير صداق لم يكن له أن يتزوج على العتاق الذي ليس بصداق۔ شرح معاني الآثار (ج ۲ ص ۱۱) باب الرجل يعتق أمته على أن عتقها صداقها ۱۲ مرتب

تعبیر کر دیا، وھٰذا کقولہ تعالیٰ: "وَتَجْعَلُوْنَ رِزْقَكُمْ اَنَّكُمْ تُكَذِّبُوْنَ"[1] ۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ آپؐ نے انہیں عوض مقرر کرکے آزاد کیا ہو اور پھر عوض کو مہر بنا دیا ہو اور یہ صورت سب کے نزدیک جائز ہے۔

یہاں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ اس باب میں امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کا مسلک امام احمدؒ کے ساتھ ذکر کیا ہے لیکن یہ درست نہیں چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تردید کی ہے[2]۔ واللہ أعلم

باب ماجاء فی المحلِّل والمحلَّل لہ

"عن الشعبی عن جابر بن عبد اللہ وعن الحارث عن علیؓ قالا: إنّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعن المحلِّل والمحلَّل لہ[3][4]"

اس حدیث کی بناء پر نکاح بشرط التحلیل بالاتفاق ناجائز ہے[5]، البتہ اگر عقد

---

[1] (سورۂ واقعہ آیت ۸۲ پ۲۷) ۔ نیز حافظ ابن صلاحؒ فرماتے ہیں: معناہ (أی معنی الحدیث) أن العتق یحل محل الصداق وإن لم یکن صداقاً قال: وھٰذا کقولھم "الجوع زاد من لا زاد لہ"۔ فتح الباری (ج ۹ ص۱۲۹) باب من جعل عتق الأمۃ صداقها ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص۱۲۹ و ص۱۳۰) ۱۲ م

[3] الزوج الثانی بقصد طلاق أو علی شرطہ والمحلَّل لہ بفتح اللام أی الزوج الأول ھو المطلِّق ثلاثاً، مرقاۃ (ج ۶ ص۲۹۵) باب المطلّقۃ ثلاثاً الفصل الثانی ۱۲ م

[4] الحدیث أخرجہ أبو داؤد فی سننہ (ج ۱ ص۲۸۳) باب فی التحلیل وابن ماجۃ فی سننہ (ص۱۳۹) باب المحلِّل والمحلَّل لہٗ ۱۲ م

[5] وإنما لعنهما لما فی ذلک من ھتک المروأۃ وقلّۃ الحمیّۃ والدلالۃ علی خسّۃ النفس وسقوطها، أمّا بالنسبۃ إلی المحلَّل لہٗ فظاھر، وأما بالنسبۃ إلی المحلِّل فلأنہ یعیر نفسہ بالوطئ لغرض الغیر فإنّہ إنّما یطؤھا لیعرضها لوطئ المحلَّل لہٗ ولذلک مثلہ صلی اللہ علیہ وسلم بالتیس المستعار۔ مرقاۃ (ج ۶ ص۲۹۶) ۱۲ مرتب

[6] علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں: إن نکاح المحلِّل حرام باطل فی قول عامۃ أھل العلم منھم الحسنؒ والنخعیؒ وقتادۃؒ ومالکؒ واللیثؒ والثوریؒ وابن المبارکؒ والشافعیؒ، وسواء قال زوّجتکها إلی أن

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

میں تحلیل کی شرط نہ لگائی گئی ہو لیکن دل میں یہ نیت ہو کہ کچھ دن اپنے پاس رکھ کر چھوڑ دوں گا تو حنفیہ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے[1] بلکہ امام ابو ثورؒ کا قول ہے کہ ایسا کرنے والا ماجور ہوگا[2]۔

امام احمدؒ کے نزدیک یہ صورت بھی ناجائز اور باطل ہے[3]، وہ حدیثِ باب کے اطلاق سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں محلل پر مطلقاً لعنت کی گئی ہے اور تخصیص کی کوئی دلیل نہیں،

(حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

تطأها أو شرط أنه إذا أحلّها فلا نكاح بينهما أو أنه إذا أحلّها للأول طلّقها. المغني (ج ۶ ص۶۴۶) كتاب النكاح إن شرط عليه أن يحلها لزوج.

جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نکاح بشرط التحلیل مکروہ ہے (یعنی مکروہ تحریمی کما صرح به صاحب البحر۔ ج ۴ ص۵۸۔ کتاب الطلاق، فصل فیما تحل به المطلقة) اور "لعن اللہ" والی روایت کا یہی محمل ہے، البتہ ان کے نزدیک نکاح درست ہو جاتا ہے "إذ هو لا يبطل بالشرط" اور زوجِ اول کے لئے حلّت بھی ثابت ہو جاتی ہے۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نکاح بشرط التحلیل فاسد ہے، لأنه في معنى الموقت فيه ولا يحلها على الأول لفساده۔

امام محمدؒ کے نزدیک نکاح درست ہے۔ اس لئے کہ نکاح شرطِ فاسد سے فاسد نہیں ہوتا البتہ وہ عورت زوجِ اول کے لئے حلال نہ ہوگی لأنه (الزوج الأول) استعجل ما أخره الشرع فيجازى بمنع مقصوده كما في قتل المورث۔

دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۴ ص۳۴ و ۳۵) کتاب الطلاق، فصل فیما تحل به المطلقة ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[1] بلکہ کتبِ احناف سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ماجور بھی ہوگا چنانچہ شیخ ابن ھمامؒ فرماتے ہیں: أما لو نوياه ولم يقولاه فلا عبرة به ويكون الرجل مأجوراً لقصده الإصلاح۔ فتح القدیر (ج ۴ ص۳۴) باب الرجعة فصل فیما تحل به المطلقة، نیز دیکھئے البحر الرائق (ج ۴ ص۵۸)

واضح رہے کہ اس مسئلہ میں شافعیہ کے ہاں تفصیل ہے، دو صورتوں میں نکاح ناجائز اور باطل ہے: ایک یہ کہ اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ جب صحبت کرلے گا تو دونوں کے درمیان نکاح باقی نہ رہے گا، دوسری صورت یہ کہ اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ اس عورت کو زوجِ اول کے لئے حلال کر دے گا۔

ایک صورت یہ ہے کہ اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ صحبت کے بعد اس کو طلاق دے دیگا، اس تیسری صورت

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہم یہ کہتے ہیں کہ تخصیص تو آپ نے بھی کی ہے وہ اس طرح کہ حدیثِ باب کے اطلاق کا تقاضہ تو یہ تھا کہ اگر نکاح نہ بشرط التحلیل ہو اور نہ بنیۃ التحلیل ہو پھر بھی اگر زوج ثانی طلاق دے کر اس کو زوجِ اول کے لئے حلال کر دے تو بھی ناجائز ہو کیونکہ محلّل کا لفظ اس پر بھی صادق آتا ہے حالانکہ ایسا شخص کسی کے نزدیک بھی ملعون نہیں۔

پھر نکاح بشرط التحلیل امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک متحقق ہی نہیں ہوتا اور نہ اس سے عورت زوجِ اول کے لئے حلال ہوتی ہے جبکہ ہمارے نزدیک ایسا کرنا اگرچہ حرام ہے لیکن اگر کوئی شخص اس کا ارتکاب کرلے گا تو نکاح منعقد ہوجائیگا اور عورت زوجِ اوّل کے لئے حلال ہوجائے گی[1]۔

ان حضرات کا استدلال حدیثِ باب سے ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں نہی عن التحلیل ہے نفیِ نکاح نہیں، اور نہی عن الافعال الشرعیۃ اصل فعل کی مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے کما تقرر فی أصول الفقه۔

شافعیہ کے مسلک پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت سے بھی استدلال[2] کیا گیا ہے

"عن عمر بن نافع عن أبيه أنه قال: جاء رجل إلى ابن عمر رضي الله عنهما فسأله عن رجل طلق امرأته ثلاثًا فتزوجها أخ له من غير مؤامرة منه ليحلها لأخيه هل تحل للأول؟ قال: لا إلا نكاح رغبة كنا نعد هذا سفاحًا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ

کے بارے میں شافعیہ کے ہاں دو قول ہیں، ایک یہ کہ نکاح اس صورت میں بھی باطل ہے، دوسرا یہ کہ شرط باطل ہے اور عقد صحیح ہے۔

ایک چوتھی صورت یہ ہے کہ اس ارادہ سے نکاح کرے کہ صحبت کے بعد طلاق دیدیگا، شرط کا کوئی ذکر نہ ہو اس صورت میں نکاح کراہت کے ساتھ درست ہے، دیکھئے المجموع شرح المهذب (ج ۱۵ ص ۴۰۵ و ۴۰۶) باب ما يحرم من النكاح وما لا يحرم، فصل ولا يجوز نكاح المحلل، اور المغنی (ج ۶ ص ۶۴۶) — رشید اشرف عفی عنہ

[2] کما فی تعلیقات الشیخ الکاندھلوی علی الکوکب الدری (ج ۲ ص ۲۳۳) ۱۲ م

[3] المغنی (ج ۶ ص ۶۴۶ و ۶۴۷) فصل فإن شرط عليه التحليل الخ - ۱۲ م

حاشیہ صفحۂ ھٰذا

[1] مذاہب کی تفصیل پیچھے باحوالہ گذرگئی ۱۲ م

[2] کما فی التلخیص الحبیر (ج ۳ ص ۱۷۱) باب موانع النکاح، تحت رقم ۱۵۳۰ - و تحفۃ الأحوذی (ج ۲ ص ۱۸۵) ۱۲ م

اس روایت کو امام حاکمؒ نے اپنی مستدرک میں ذکر کیا ہے اور صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے[1]۔ اور حافظ ذہبیؒ نے بھی اس پر سکوت کیا ہے۔

اس استدلال کا کوئی جواب احقر کی نظر سے نہیں گذرا البتہ اس کا یہ جواب سمجھ میں آتا ہے کہ قرآن کریم کی آیت "حَتّٰی تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ[2]" میں مطلق نکاح کا ذکر ہے خواہ شرط تحلیل کے ساتھ ہو یا بغیر شرط تحلیل کے، اس پر خبرِ واحد سے زیادتی نہیں کی جاسکتی۔

اس کے علاوہ حضرت ابن عمرؓ کے قول میں زنا کے ساتھ اس عمل کی تشبیہ صرف حرمت میں ہے، عدم انعقاد میں نہیں جس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اس معاملہ میں زوجین کو تفریق کا کوئی حکم نہیں دیا۔

نکاح بشرط التحلیل ناجائز ہونے کے باوجود منعقد ہوجاتا ہے اس پر حنفیہ کی دلیل مصنف[3] عبد الرزاق میں حضرت عمرؓ کا ایک فتویٰ ہے "عن ابن سیرین قال: أرسلت امرأة إلى رجل فزوجته نفسها ليحلها لزوجها، فأمره عمرؓ أن يقيم عليها ولا يطلقها وأوعده بعاقبة إن طلقها" معلوم ہوا کہ انہوں نے اس نکاح کو منعقد شمار کیا، واللہ سبحانہ أعلم

باب ما جاء في نكاح المتعة

عن[4] علي بن أبي طالبؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء و عن لحوم الحمر الأهلية زمن خيبر"۔

متعہ کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی شخص کسی عورت سے کہے "أتمتع بك كذا مدة بكذا من المال[5]" اور وہ عورت اس کو قبول کرلے، اس میں نہ لفظ نکاح استعمال ہوتا ہے اور نہ دو گواہوں کی موجودگی ضروری ہوتی ہے، بخلاف نکاح موقت کے کہ اس میں لفظ نکاح بھی ہوتا ہے اور دو گواہ بھی ہوتے ہیں البتہ مدت متعین ہوتی ہے[6]۔

---

[1] مستدرک حاکم (ج ۲ ص ۱۹۹) کتاب الطلاق، لعن الله المحلل والمحلل له ۱۲ م

[2] سورۂ بقرہ آیت ۲۳۰، پ ۲ ۱۲ م

[3] (ج ۶ ص ۲۶۷) کتاب النکاح، باب التحلیل ۱۲ م

[4] الحديث أخرجه البخاري (ج ۲ ص ۶۰۶) كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، ومسلم (ج ۲ ص ۱۴۹) كتاب الصيد والذبائح، باب تحريم أكل لحم الحمر الإنسية ۱۲ م

[5] هدايه (ج ۲ ص ۳۱۲) فصل في بيان المحرمات۔ ۱۲ م

[6] هدايه (ج ۲ ص ۳۱۳) ۱۲ م

حرمتِ متعہ متعہ کی حرمت پر امت کا اجماع ہے اور سوائے روافض کے کوئی اس کی حلت کا قائل نہیں[1] اور ان کی مخالفت کا کوئی اعتبار نہیں، البتہ صرف حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے اس کا جواز منقول ہے[2]، وہ بھی محض اضطرار کے موقعہ پر جواز کے قائل تھے[3] پھر اس سے بھی رجوع کر لیا تھا[4] چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں " وإنما روی عن ابن عباسؓ شیٔ من الرخصة فی المتعة۔ ثم رجع عن قوله حیث أخبر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم "۔

البتہ یہاں دو بحثیں قابلِ غور ہیں :

حرمتِ متعہ کی مستدل آیت پر اشکال اور اس کا جواب پہلی بحث یہ ہے کہ متعہ کی حرمت پر عموماً اس آیتِ قرآنی سے استدلال کیا جاتا ہے " وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حٰفِظُوْنَ اِلَّا عَلٰٓى اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ فَاِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ[5] "

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ آیت مکی ہے اس لئے کہ قرآن کریم میں یہ آیت دو مقام پر آئی ہے ایک سورہ مومنون میں دوسرے سورۂ معارج میں، اور یہ دونوں سورتیں مکی ہیں[6]، جبکہ متعہ

---

[1] فتح القدیر (ج ۳ ص۱۵۱ وص۱۵۲) فصل فی بیان المحرمات ۱۲ م

[2] دیکھئے شرحِ معانی الآثار (ج ۲ ص۱۵) باب نکاح المتعة ۱۲ م

[3] حضرت سعید بن جبیرؒ فرماتے ہیں : " قلت لابن عباس : " لقد سارت بفتیاك الرکبان وقالت فیها الشعراء، قال : وما قالوا ؟ قلت : قالوا :

قد قلت للشیخ لما طال مجلسه یا صاح هل لك فی فتیا ابن عباس

هل لك فی رخصة الأطراف آنسة تکون مثواك حتی مصدر الناس

فقال : سبحان اللہ واللہ ما بهذا أفتیت وما هی إلا کالمیتة والدم ولحم الخنزیر لاتحل إلا للمضطر۔ نصب الرایہ (ج ۳ ص۱۸۱) فصل فی بیان المحرمات ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] ابن جریجؒ فرماتے ہیں : " وأما ما یحکی فیها عن ابن عباس فانه کان یتأول إباحتها للمضطر إلیها بطول الغربة وقلة الیسار والجدة ثم توقف وأمسك عن الفتوی بها ۔ حوالۂ بالا ۔

ابن جریج کے اس مقولہ سے اضطرار کا مطلب بھی واضح ہو جاتا ہے اور حضرت ابن عباسؓ کا رجوع بھی ثابت ہو جاتا ہے ۔ ۱۲ مرتب

[5] سورۂ مومنون آیت ۵ و ۶ پ۱۸، اور سورۂ معارج آیت ۲۹ و ۳۰ پ۲۹ ۱۲ م

[6] چنانچہ سورۂ مومنون کے بارے میں علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں : " مکیة کلها فی قول الجمیع " دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۱۲ ص۱۰۲) اور سورۂ معارج کے بارے میں فرماتے ہیں : " وهی مکیة باتفاق " تفسیر قرطبی (ج ۱۸ ص۲۷۸) ۱۲ مرتب

کی حلت وحرمت کی تمام روایات اس پر دال ہیں کہ متعہ ہجرت کے بعد حرام ہوا اور وہ ایک سے زائد غزوات میں حلال تھا[1]، پھر یہ آیت متعہ کے حق میں کیسے محرِّم ہوسکتی ہے ؟

اس کے جواب میں شراحِ حدیث وتفسیر کافی سرگرداں رہے ہیں لیکن اطمینان بخش جوابات کم دیئے گئے ہیں۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ نے فتاوٰی عزیزیہ[2] میں یہ دعوٰی فرمایا کہ متعہ بالمعنی المعروف اسلام میں کبھی حلال نہیں ہوا اور اس کو مذکورہ آیت نے شروع ہی میں حرام کردیا تھا البتہ مختلف غزوات کے موقعہ پر جس متعہ کی اجازت احادیث میں مروی ہے اس سے مراد نکاحِ موقت ہے لہٰذا یہ آیت شروع ہی سے حرمتِ متعہ پر دلالت کررہی ہے۔

حضرت علامہ انورشاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی فیض الباری[3] میں اسی کے قریب قریب یہ قول اختیار کیا ہے کہ متعہ بالمعنی المعروف تو ہمیشہ سے حرام تھا البتہ جس چیز کی اجازت دی گئی تھی اس سے مراد "نکاح باضمار نیۃ الفرقۃ" تھا، یہ نکاح پہلے قضاءً اور دیانۃً دونوں طرح جائز تھا، بعد میں اگرچہ قضاءً جائز ہی رہا لیکن دیانۃً اسے ناجائز قرار دیدیا گیا۔

اسی بات کو احادیث میں ان الفاظ سے تعبیر کیا گیا کہ متعہ کی شروع میں اجازت دی گئی تھی، بعد میں اسے ناجائز کردیا گیا۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اپنے اس دعوٰی پر ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایتِ باب سے استدلال کیا ہے "قال : إنما كانت المتعة في أول الإسلام كان الرجل يقدم البلدة ليس له بها معرفة فيتزوج المرأة بقدر ما يرى أنه يقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شيئه حتى إذا نزلت الآية : " إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ " قال ابن عباس فكل فرج سوى هٰذين فهو حرام[4]"

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب اور حضرت شاہ صاحب رحمہما اللہ کے مذکورہ دونوں جوابات اگر دلائل سے ان کی تائید ہورہی ہوتی تو خاصے قوی ہوتے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ

---

[1] روایات کے لئے دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۷۷ تا ص ۱۸۱) فصل فی بیان المحرمات ۱۲ م

[2] (ج ۲ ص ۲۹) حکم حرمتِ متعہ، مطبع مجیدی کانپور ۱۲ م

[3] (ج ۴ ص ۱۳۸ و ۱۳۹) کتاب المغازی تحت قولہ نہی عن متعۃ النساء یوم خیبر ۱۲ م

[4] لم يخرجه أحد من اصحاب الكتب الستة سوى الترمذي، قاله الشيخ محمد فؤاد عبدالباقي، سنن الترمذی (ج ۳ ص ۴۳۰، رقم ۱۱۲۲) ۱۲ م

دونوں جوابات محض دعوٰی ہیں اور ان تمام احادیث کا ظاہر جن میں لفظ متعہ آیا ہے ان جوابات کی تردید کر رہا ہے بالخصوص حضرت شاہ صاحبؒ کی تحقیق پر متعدد اشکالات وارد ہوتے ہیں :

اوّلاً : یہ کہ یہ روایت موسیٰ بن عبیدہ[1] کی وجہ سے متکلم فیہ ہے ۔

دوسرے یہ کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے متعہ کی جو تشریح کی ہے وہ ان کی مستدل روایت کے الفاظ سے پوری طرح واضح نہیں ہوتی بلکہ اس روایت کو بھی متعہ بالمعنی المعروف پر بآسانی محمول کیا جا سکتا ہے ۔

تیسرے اس روایت کے آخر میں یہ تصریح ہے کہ آیتِ قرآنی " اِلَّا عَلٰٓی اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ " نے متعہ کو منسوخ کر دیا، اب اگر متعہ سے وہی معنی مراد لئے جائیں جو حضرت شاہ صاحبؒ نے لئے ہیں تب بھی اصل اعتراض لوٹ آتا ہے کہ یہ آیت مکی ہے اور حلّتِ متعہ کی روایات مدنی ہیں ۔

احقر کے نزدیک اس اعتراض کا صحیح جواب یہ ہے کہ متعہ بالمعنی المعروف کو مذکورہ آیتِ قرآنی نے مکہ مکرمہ ہی میں حرام کر دیا تھا اور وہ بدستور حرام ہی رہا البتہ بعض غزوات کے موقع پر ضرورتِ شدیدہ کی وجہ سے ایک محدود مدت کے لئے اس کی اجازت دی گئی جو رخصت تھی، حلّت نہیں جیسے لحم خنزیر حرام ہے لیکن اضطرار کے موقع پر اس کا کھانا جائز ہو جاتا ہے، نہ اس لئے کہ وہ حلال ہو گیا بلکہ اس لئے کہ خاص حالات کی وجہ سے شریعت نے ایک محدود رخصت عطا فرما دی، حاصل یہ کہ ایسی رخصت حرمت کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے اور اس رخصت کی وجہ سے یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ حرمت منسوخ ہو گئی ۔

اس جواب کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اجازتِ متعہ کی تقریباً تمام روایات میں رخصت کا لفظ استعمال ہوا ہے نہ کہ حلّت کا[2] ۔

---

[1] موسیٰ بن عبیدہ [ت، ق] الربذی ... قال احمد : " لا یکتب حدیثه "، وقال النسائی وغیرہ : " ضعیف " و قال ابن عدی : " الضعف علی روایاته بیّن "، وقال ابن المعین : " لیس بشئ "، وقال مرّة : " لا یحتج بحدیثه " وقال یحیی بن سعید : " کنا نتقی حدیثه " وقال ابن سعد : " ثقة ولیس بحجة "، وقال یعقوب بن شیبه : " صدوق ضعیف الحدیث جداً "، میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۲۱۳، رقم ۸۸۹۵) ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ بیشتر روایات میں " رخصت " اور " اذن " کے الفاظ آئے ہیں، بعض میں استمتاع کے الفاظ بھی آئے ہیں، روایات کے لئے دیکھئے جامع الاصول (ج ۱۱ ص ۴۴۳ تا ۴۵۱، رقم الحدیث ۸۹۸۶ تا ۸۹۹۳، الفرع الأول فی نکاح المتعة - نیز دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۶۴ تا ۲۶۶) باب نکاح المتعة مزید دیکھئے کنز العمال (ج ۱۶ ص ۳۲۸) نکاح المتعة اور (ج ۱۶ ص ۵۱۸ تا ص ۵۲۴) رقم ۴۵۷۱۲ تا ۴۵۷۵۱، ۴۵، المتعة، النکاح ۔

حلّت کا لفظ کسی روایت میں بندہ کو نہیں مل سکا، البتہ حسن بصریؒ کی ایک مرسل روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے " ما حلّت المتعة قط إلّا فی عمرة القضاء ثلاثة أیام ما حلّت قبلها ولا بعدها " کنز العمال (ج ۱۶ ص ۵۲۴، رقم ۴۵۷۴۹) ۱۲ مرتب عفی عنہ

اصل اعتراض کا ایک دوسرا جواب بھی دیا جا سکتا ہے وہ یہ کہ آیت "وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حٰفِظُوْنَ" میں ازواج سے مراد وہ عورتیں ہیں جو عقدِ مشروع کے ذریعے حلال کی گئی ہوں اور ابتداءِ اسلام میں عقدِ مشروع چونکہ صرف نکاح تھا اس لئے آیت حرمتِ متعہ پر بھی دال تھی، پھر بعد میں جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ عرصہ کے لئے متعہ کی اجازت دی تو متعہ بھی عقدِ مشروع کے تحت آگیا اور ایسی تمام عورتیں جن کے ساتھ متعہ کیا گیا "ازواج" کے تحت داخل ہوگئیں اس لئے نہ آیت کی مخالفت ہوئی، نہ آیت کو منسوخ کیا گیا، پھر بعد میں جب دوبارہ متعہ کو ممنوع کر دیا گیا تو وہ عقدِ مشروع نہ رہا اور ایسی عورتیں "ازواج" کے مفہوم سے خارج ہوگئیں، اس لئے اب یہ آیت ہمیشہ کے لئے حرمتِ متعہ پر دال ہے۔ واللہ سبحانہٗ اعلم۔

حرمتِ متعہ کے زمانہ سے متعلق روایات میں تعارض اور ان میں تطبیق

دوسری بحث یہ ہے کہ متعہ کی حرمت کس وقت ہوئی؟ اس بارے میں روایات میں شدید تعارض پایا جاتا ہے۔

حضرت علی رضؓ کی حدیثِ باب "أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم نهى عن متعة النساء وعن لحوم الحمر الأهلية زمن خيبر" سے معلوم ہوتا ہے کہ متعہ غزوۂ خیبر کے موقع پر حرام ہوا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ فتحِ مکہ[1] کے موقع پر حرام ہوا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ غزوۂ حنین[2] کے موقع پر، بعض سے غزوۂ اوطاس[3] کے موقع پر اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حرمت غزوۂ تبوک[4] کے موقع پر ہوئی۔

---

[1] چنانچہ حضرت سبرہ سے مروی ہے "أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم نهى عن متعة النساء يوم الفتح"۔ کنز العمال (ج ۱۶، ص۵۲۵، رقم ۴۵۷۲۷) المتعۃ، نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۵۱) باب نکاح المتعۃ ۱۲ مرتب

[2] امام نسائیؒ حضرت علیؓ کی روایت کے ایک طریق کے بارے فرماتے ہیں: "قال ابن المثنّیؒ: "يوم حنين" وقال: هكذا حدثنا عبد الوهاب من كتابه"۔ سنن نسائی (ج ۲ ص۸۹) تحریم المتعۃ۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص۱۶۹) کتاب النکاح، باب نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نكاح المتعة أخيرا۔ ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ حضرت سلمہ بن الاکوعؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں: "رخّص رسول الله صلى الله عليه وسلم عام أوطاس في المتعة ثلاثا ثم نهى عنها"، صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۵۱) باب نکاح المتعۃ ۱۲ مرتب

[4] حازمیؒ نے اپنی کتاب "الاعتبار فی الناسخ والمنسوخ من الآثار" میں حضرت جابر بن عبداللہ انصاریؓ کی روایت ذکر کی ہے فرماتے ہیں، "خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى غزوة تبوك حتى إذا كنا عند العقبة

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس تعارض کو رفع کرنے کے لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ حرمتِ متعہ تو ایک مرتبہ ہو چکی تھی لیکن اس کا اعلان بار بار مختلف غزوات میں کیا گیا اور جن لوگوں نے جس غزوہ میں یہ حکم پہلی بار سنا، انہوں نے حرمتِ متعہ کو اسی غزوہ سے منسوب کر دیا[1]
لیکن یہ جواب اطمینان بخش نہیں کیونکہ روایات کے الفاظ اس کی تائید نہیں کرتے۔[2]
حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ جواب دیا کہ جس روایت میں غزوۂ تبوک کا ذکر ہے اس میں کسی راوی سے وہم ہوا ہے[3] اور حضرت علیؓ کی "نهى عن متعة النساء وعن لحوم الحمر الأهلية زمن خيبر

(حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

حما يلي الشام جاءت نسوة فذكرنا تمتعنا وهن تطفن في رحالنا فجاءنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنظر إليهن وقال: "من هؤلاء النسوة؟ فقلنا: يارسول الله إنسوة تمتعنا منهن" قال: "فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى احمرت وجنتاه وتمعر وجهه وقام فينا خطيبا فحمد الله وأثنى عليه ثم نهى عن المتعة فتوادعنا يومئذ الرجال والنساء ولم نعد ولا نعود لها أبدًا، فبها سميت يومئذ ثنية الوداع"

دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص۱۷۹) فصل فی بیان المحرمات ۱۲ مرتب

۵ نیز ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ تحریمِ متعہ عمرة القضاء کے موقعہ پر ہوئی چنانچہ حضرت حسن بصریؒ کی روایت ہے "ماحلت المتعة قط إلا في عمرة القضاء ثلاثة أيام ما حلت قبلها ولا بعدها" کنز العمال (ج ۱۶ ص۵۲۷، رقم ۴۵۷۴۹) برمز (عب)۔

نیز ایک اور روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ متعہ حجۃ الوداع کے موقعہ پر حرام ہوا چنانچہ حضرت سبرہؓ فرماتے ہیں "سمعت النبي صلى الله عليه وسلم ينهى عن متعة النساء في حجة الوداع۔ کنز (ج ۱۶ ص۵۱۵، رقم ۴۵۷۳۸) بحوالہ ابن جریر۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

حاشیہ صفحۂ ھٰذا

[1] علامہ نوویؒ نے مذکورہ جواب قاضی عیاضؒ کی نسبت سے ذکر کیا ہے، دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۵۰) باب نکاح المتعة ۱۲ مرتب

[2] اس لئے کہ متعدد روایات میں مختلف غزوات کے موقعہ پر رخصتِ متعہ پھر بعد میں اس کی ممانعت کا ذکر ہے، اگر تحریمِ متعہ محض ایک ہی موقع پر ہوئی ہوتی اور دوسرے مواقع پر اس کی تاکید ہوتی تو دوسرے مواقع پر "رخصت" اور "اذن" کا ذکر نہ ہوتا جبکہ دوسرے مقامات پر بھی "رخصت" اور "اذن" کا ذکر ہے، معلوم ہوا کہ حرمتِ متعہ کو محض ایک مرتبہ قرار دینا صحیح نہیں۔ ۱۲ مرتب

[3] علامہ نوویؒ نے بھی تبوک کی طرف نسبت کو غلط قرار دیا ہے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۵۰) ۱۲ م

والی روایت میں "زمن خیبر" کا تعلق صرف "لحوم الحمر الأهلية" سے ہے یعنی "لحوم حمر" کو غزوۂ خیبر میں حرام قرار دیا گیا، اور "نهى عن متعة النساء" ایک جملہ ہے جس کا "زمن خیبر" سے کوئی تعلق نہیں[1]، ورنہ دراصل فتح مکہ کے موقع پر متعہ کی اجازت دی گئی تھی پھر اسے حرام کر دیا گیا تھا لیکن چونکہ فتح مکہ، غزوۂ حنین واوطاس ایک ہی سفر میں پیش آئے تھے اس لئے کسی نے اس کی نسبت فتح مکہ کی طرف کر دی اور کسی نے حنین یا اوطاس کی طرف[2]۔

---

[1] حاصل یہ کہ "زمن خیبر" دونوں کا ظرف نہیں بلکہ صرف "وعن لحوم الحمر الأهلية" کا ظرف ہے۔

لیکن اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ ترمذی کی مذکورہ حدیث باب میں تو آپ کی تاویل چل سکتی ہے جس میں "زمن خیبر" دونوں کے بعد آیا ہے، لیکن صحیحین میں یہ روایت اس طرح آئی ہے "عن علي بن أبي طالب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء يوم خيبر وعن أكل الحمر الإنسية" بخاری (ج ۲ ص۶۰۶) کتاب المغازی، باب غزوۂ خیبر۔ مسلم میں بھی یہ روایت اسی طرح آئی ہے دیکھئے (ج ۱ ص۴۵۲) باب نکاح المتعۃ۔

ان دونوں طرق میں "زمن خیبر" کا لفظ صراحۃً "نهى عن متعة النساء" کا ظرف بن رہا ہے جس کا مطلب واضح ہے کہ حرمتِ متعہ خیبر کے زمانہ میں ہوئی۔

اس اشکال کا جواب علامہ ابن القیمؒ نے یہ نقل کیا ہے کہ اس میں راوی کو وہم ہوا ہے ورنہ اصل روایت وہی ہے جس میں "زمن خیبر" کو دونوں کے بعد لایا گیا ہے۔ (لیکن اس جواب کا ضعف اور تکلف ظاہر ہے) نیز علامہ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ خیبر کے زمانے میں متعہ کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا کہ اس زمانہ میں حرام کرنا پڑے اس لئے کہ خیبر میں تمام عورتیں یہودی تھیں اور ان سے متعہ کا امکان نہ تھا اس لئے کہ اس وقت کتابیہ عورت سے نکاح جائز نہ تھا متعہ کیسے درست ہو سکتا تھا، اس لئے کہ کتابیہ سے نکاح اس آیت کے نازل ہونے سے جائز ہوا "اَلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبٰتُ وَطَعَامُ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الْمُؤْمِنٰتِ وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ" یہ آیت سورۂ مائدہ سے تعلق رکھتی ہے جو بالکل آخری سورتوں میں سے ہے، دیکھئے زاد المعاد (ج ۳ ص۴۶۱) تحريم متعة النساء عام الفتح۔

حافظ ابن حجرؒ نے مذکورہ اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ فتح مکہ کے موقعہ پر متعہ کے سلسلہ میں جو رخصت دی گئی تھی اس کا حضرت علیؓ کو علم نہ تھا صرف خیبر کے موقعہ پر اس کی حرمت کا علم تھا کما فی فتح الباری (ج ۹ ص۱۴۹) باب نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نكاح المتعة أخيرا ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] حضرت شاہ صاحبؒ نے حجۃ الوداع والی روایت کا یہ جواب دیا ہے کہ اس میں متعہ سے مراد "متعۃ الحج" ہے نہ کہ "متعۃ النکاح"۔ عمرۃ القضاء والی روایت سے حضرت شاہ صاحبؒ نے کوئی تعرض نہیں کیا، نیز اوطاس وحنین والی روایات کا جواب بھی صراحۃً ذکر نہیں کیا۔ دیکھئے فیض الباری (ج ۴ ص۱۳۵ و ص۱۳۶) مغازی ۱۲ مرتب

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ کا یہ جواب بھی تکلّف سے خالی نہیں، احقر کے نزدیک سب سے بہتر جواب علامہ طیبیؒ کا ہے کہ ایک مرتبہ غزوۂ خیبر کے موقعہ پر متعہ حرام ہوگیا تھا پھر فتح مکہ کے موقعہ پر ایک محدود وقت کے لئے دوبارہ اس کی رخصت دی گئی اس کے بعد ہمیشہ کے لئے اس کی حرمت کا اعلان کر دیا گیا[1]، و بہ یجمع الروایات ان شاء اللہ تعالیٰ[2]۔

متعہ کی حلّت پر روافض نے اس آیت سے بھی استدلال کیا ہے: "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ فَرِيْضَةً[3]"

لیکن اس آیت میں استمتاع کے لغوی معنی مراد ہیں متعہ اصطلاحی نہیں[4] اور "منهن" وغیرہ کی ضمیر منکوحہ عورتوں کی طرف لوٹ رہی ہے کما یدلّ علیہ السیاق، لہٰذا اس سے استدلال درست

---

[1] کما فی حاشیۃ سنن الترمذی للشیخ أحمد علی السہارنفوری رحمہ اللہ (ج ۱ ص ۱۶۶)

نیز علامہ ابن قدامہؒ لکھتے ہیں: "وقال الشافعیؒ: لا أعلم شیئاً أحلّه الله ثم حرّمه ثم أحلّه ثم حرّمه إلّا المتعة"، فحمل الأمر علی ظاهره وأن النبي صلی الله علیه وسلم حرّمها یوم خیبر ثم أباحها في حجة الوداع ثلاثة أیام ثم حرّمها، المغني (ج ۶ ص ۶۴۵) جواز المتعة ۱۲ مرتب

[2] اس صورت میں بھی "عمرۃ القضاء" والی روایت کا کوئی صحیح محمل نہیں اور تبوک والی روایت کو وہم پر محمول کرنا ضروری ہوگا، شاید یہی وجہ ہو کہ سہیلی فرماتے ہیں: وقد اختلف في وقت تحریم نکاح المتعة فأغرب ما روي في ذلك روایة من قال: في غزوة تبوك ثم روایة الحسن أن ذلك کان في عمرة القضاء کما في فتح الباری (ج ۹ ص ۱۶۹) باب نهي رسول الله صلی الله علیه وسلم عن نکاح المتعة أخیراً۔ ۱۲ مرتب

[3] سورۂ نساء آیت ۲۴ پ ۵ ۱۲ م

[4] علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں: "المراد بالاستمتاع هو الوطء والدخول لا الاستمتاع بمعنی المتعة التي یقول بها الشیعة۔ روح المعاني (ج ۳ ص ۵، جزء خامس)

علامہ قرطبیؒ نے "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ" کا ایک مطلب "نکاح المتعة الذي کان في صدر الإسلام" بیان کیا ہے اور اسے جمہور کا قول قرار دیا ہے اور تائید میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ، ابی بن کعبؓ اور سعید بن جبیرؒ کی نسبت ایک قراءت کو پیش کیا ہے "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ اِلٰٓى اَجَلٍ مُّسَمًّى فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ"۔ پھر جواب میں فرماتے ہیں کہ اس متعہ سے بعد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرما دیا تھا، (گویا یہ حکم منسوخ ہوگیا) (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

نہیں۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی النہی عن نکاح الشغار

"عن[1] عمران بن حصین عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لاجلب ولاجنب"

جلب وجنب کا ایک مطلب "باب زکوٰۃ" سے متعلق ہے، اس وقت "جلب" کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ "مصدق" ہر شخص کے پاس جاکر زکوٰۃ وصول کرنے کے بجائے کسی ایک جگہ بیٹھ جائے اور لوگوں کو وہاں آکر زکوٰۃ دینے پر مجبور کرے اور "جنب" کا مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ ادا کرنے والا اپنا مال لیکر کہیں دور چلا جائے جہاں "مصدق" کو پہنچنے میں دشواری ہو[2]، یہ دونوں ممنوع ہیں،

"جلب" و "جنب" کا دوسرا مطلب "باب سباق" سے متعلق ہے، اس صورت میں "جلب" کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایک شہسوار اپنے پیچھے کسی آدمی کو مقرر کردے تاکہ وہ شور مچائے جس سے گھوڑا تیز بھاگے، یہ صورت ممنوع ہے اس لئے کہ اس میں دوسرے مسابقین کا ضرر ہے، اور "جنب" کا مطلب یہ ہے کہ دوڑ کے وقت ایک خالی گھوڑا ساتھ رکھے تاکہ مرکوب کے تھک جانے کی صورت میں اس پر سوار ہوسکے[3]، یہ صورت ممنوع ہے۔

حاشیہ صفحہ گذشتہ

اور حضرت سعید بن المسیبؒ فرماتے ہیں: "نسختھا آیۃ المیراث اذ کانت المتعۃ لا میراث فیھا" اور حضرت عائشہؓ اور قاسم بن محمدؒ فرماتے ہیں: "تحریمھا ونسخھا فی القرآن وذلک فی قولہ تعالیٰ: "وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حٰفِظُوْنَ اِلَّا عَلٰٓى اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ فَاِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ" ولیست المتعۃ نکاحا ولا ملک یمین۔ دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۵ ص۱۳۰) ۱۲ مرتب عفی عنہ

حاشیہ صفحۂ ھٰذا

[1] الحدیث أخرجہ النسائی (ج۲ ص۸۴ و۸۵) کتاب النکاح، باب الشغار۔ وأبوداؤد مختصراً (ج۲ ص۳۴۸) کتاب الجہاد، باب الجلب علی الخیل فی السباق ۱۲ م

[2] نہایہ (ج۱ ص۳۰۳) میں "جنب" کی اس تشریح کو "قیل" کے صیغہ کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے جبکہ "جنب" کا باب زکوٰۃ سے متعلق اصل مطلب اس طرح بیان کیا گیا ہے "أن ینزل العامل بأقصی مواضع أصحاب الصدقۃ ثم یأمر بالأموال أن تجنب إلیہ، ای تحضر" اس مطلب کی صورت میں "جلب" اور "جنب" دونوں کا حاصل ایک ہوگا ۱۲ مرتب

[3] "جلب" اور "جنب" کے مذکورہ مطالب کے لئے دیکھئے النہایہ لابن الأثیر (ج۱ ص۲۸۱ و ص۳۰۳) اور مجمع بحار الانوار (ج۱ ص۳۷۰ و ص۳۹۶ و ۳۹۷) ۱۲ مرتب

"ولاشغار فی الإسلام"[1] شغار یعنی "آنٹے سانٹے" کا نکاح یعنی کوئی اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح دوسرے آدمی کے ساتھ کردے اس معاملہ پر کہ وہ دوسرا آدمی اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح اس کے ساتھ کردے اور "احد العقدین" دوسرے کا عوض ہو جائے اور اس کے علاوہ کوئی اور مہر نہ ہو۔[2]

حنفیہ کے نزدیک شغار اگرچہ جائز نہیں لیکن اگر کیا جائے تو نکاح منعقد ہو جاتا ہے اور مہر مثل واجب ہوتا ہے، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس صورت میں نکاح ہی منعقد نہیں ہوتا، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے کہ نکاحِ شغار منہی عنہ ہے، والنھی یوجب فساد المنھی عنہ[3]

حنفیہ کے نزدیک "نھی عن الأفعال الشرعیۃ" "منہی عنہ" کی مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے لہٰذا نکاح درست ہے[4]۔ واللہ اعلم

---

[1] وھو نکاح معروف فی الجاھلیۃ، کأن یقول الرجل للرجل: شاغرنی أی زوّجنی أختك أو بنتك أو من تلی أمرھا حتی أزوّجك أختی، أو بنتی، أو من آلی أمرھا، ولا یکون بینھما مھر ویکون بضع کل واحد منھما فی مقابلۃ بضع الأخری، وقیل له "شغار" لارتفاع المھر بینھما، من "شغر الکلب" إذا رفع إحدی رجلیه لیبول، وقیل: الشغر: البعد، وقیل: الاتساع۔ کذا فی النھایۃ لابن الأثیر (ج ۲ ص ۴۸۲) ۱۲ مرتب

[2] شغار کی ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ کوئی شخص اپنے لڑکے کا نکاح دوسرے کی لڑکی سے اس شرط پر کرے کہ دوسرا اپنے لڑکے کا نکاح اس کی لڑکی سے کردے اور احد العقدین دوسرے کا عوض ہو۔ دیکھئے فتاویٰ دارالعلوم دیوبند (ج ۸ ص ۲۹) ۱۲ مرتب

[3] شافعیہ نے اپنے مسلک پر ایک دلیل عقلی بھی بیان کی ہے کہ شغار کی صورت میں لازم آتا ہے کہ ہر ایک عورت کا بضع مہر بھی ہو اور منکوح بھی اور یہ درست نہیں۔

حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ہمارے نزدیک شغار کی صورت میں اعتبار مہر مثل کا ہے، لہٰذا ہر عورت کا بضع محض منکوح کی حیثیت رکھتا ہے، نہ کہ مہر اور منکوح دونوں کی۔ دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۲۲) باب المہر ۱۲ مرتب

[4] حنفیہ کے مذہب کی مزید وضاحت یہ ہے کہ شغار کی صورت میں "أحد البضعین" کو جو دوسرے کا صداق ٹھہرایا گیا ہے یہ تسمیہ فاسد ہے، اس لئے کہ بضع مال نہیں، اس لئے مہر نہیں بن سکتا، لہٰذا ایسی صورت میں ہر ایک عورت مہر مثل کی مستحق ہوگی، حاصل یہ کہ بضع کو مہر قرار دینا شرطِ فاسد ہے اور نکاح شرطِ فاسد سے باطل نہیں ہوتا "کما إذا تزوّجھا علی أن یطلقھا وعلی أن ینقلھا من منزلھا ونحو ذلك"

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے وہ ہمارے نزدیک ممانعت پر محمول ہے نہ کہ ابطال پر۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۷۸) فصل و أما بیان ما یصح تسمیتہ مھرًا۔ اور فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۲۲)

مرتب عفی عنہ

باب ماجاء لا تنکح المرأۃ علی عمتہا ولا علی خالتہا

"عن[1] ابن عباسؓ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی أن تزوج المرأۃ علی عمتہا أو علی خالتہا" پھوپھی اور بھتیجی، خالہ اور بھانجی کو ایک وقت میں نکاح میں جمع کرنا اس حدیث کی رو سے ممنوع ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے[2]۔

لیکن یہاں حنفیہ کے اصول پر اشکال ہوتا ہے کہ "أحل لکم ما وراء ذلکم" عام ہے جس کے عموم میں مذکورہ صورت بھی داخل ہے لہٰذا حدیثِ باب جو خبرِ واحد ہے اس سے کتاب اللہ کے عام میں کیسے تخصیص کیجا سکتی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ آیت میں "ولا تنکحوا المشرکٰت حتی یؤمن[3]" سے ایک مرتبہ تخصیص ہو چکی ہے اور عام خص عنہ البعض میں مزید تخصیص خبرِ واحد اور قیاس سے بھی ہو سکتی ہے[4] کما هو محقق فی أصول الفقہ۔ واللہ أعلم

باب[5] ماجاء فی الشرط عند عقدۃ النکاح

عن[1] عقبۃ بن عامر الجھنی قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: "إن أحق

---

[1] الحدیث لم یخرجہ أحد من أصحاب الکتب الستۃ سوی الترمذی، قالہ الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی، سنن ترمذی (ج ۳ ص ۴۳۲) ۱۲ م

[2] قال ابن المنذرؒ: "أجمع أھل العلم علی القول بہ ولیس فیہ بحمد اللہ إختلاف إلا أن بعض أھل البدع ممن لا تعد مخالفتہ خلافا وھم الرافضۃ والخوارج لم یحرموا ذلک"۔
کذا فی المغنی (ج ۶ ص ۵۷۳) الجمع بین المرأۃ وعمتہا وخالتہا ۱۲ مرتب

[3] سورۃ بقرہ آیت ۲۲۱، پ ۲ ۱۲ م

[4] یہ سارا جواب حدیثِ باب کے خبرِ واحد ہونے کی تقدیر پر ہے جبکہ صاحب ہدایہؒ نے جمع "بین العمۃ وابنۃ أخیھا" اور "بین الخالۃ وابنۃ أختھا" کی حرمت پر "لا تنکح المرأۃ علی عمتہا" الحدیث سے استدلال کیا ہے اور اسے خبرِ مشہور قرار دیکر فرمایا ہے "تجوز الزیادۃ علی الکتاب بمثلہ"
اور شیخ ابن ہمامؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں "أعنی الحدیث المذکور ثابت فی صحیحی مسلمؒ وابن حبانؒ ورواہ أبوداودؒ والترمذیؒ والنسائیؒ، وتلقاہ الصدر الأول (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

الشروط أن یوفی بھا ما استحللتم بہ الفروج»، یعنی پوری کرنے کے اعتبار سے لائق تر وہ شرط ہے جس کے ذریعہ تم نے شرمگاہوں کو حلال کیا۔

عقد نکاح میں جو شرائط لگائی جاتی ہیں ان کی تین قسمیں ہیں :

① جو زواج کی وجہ سے واجب ہوتی ہیں، یعنی مقتضاء عقد کے مطابق ہوتی ہیں جیسے نفقہ، کسوہ اور سکنیٰ وغیرہ۔

ان کا پورا کرنا بالاتفاق واجب ہے۔ اگرچہ ان کی تصریح نہ کی گئی ہو۔

② جو مقتضاء عقد کے خلاف ہوں، جیسے دوسری بیوی کو طلاق دینے کی شرط، عدم انفاق اور عدم سکنیٰ کی شرط۔

اس قسم کا حکم یہ ہے کہ شرط باطل ہوجائے گی اور نکاح درست ہوجائیگا۔[1]

③ "وما لیس من القسمین" مثلاً دوسری عورت سے نکاح نہ کرنے کی شرط یا دوسرے گھر نہ لیجانے کی شرط[2] یا اس جیسی دوسری مباح شرائط۔

اس تیسری نوع کا حکم مختلف فیہ ہے :

امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ شرط کے مطابق عمل

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ

بالقبول من الصحابۃ والتابعین، ورواہ الجم الغفیر، منھم ابو ھریرۃ وجابر وابن عباس وابن عمر وابن مسعود وابو سعید الخدری رضی اللہ عنھم۔ ھدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص۲۲۲ و ۱۲۵) فصل فی بیان المحرمات ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

شہ شرح از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

سلہ الحدیث أخرجہ البخاری (ج ۲ ص۷۷۳) باب الشروط فی النکاح، ومسلم (ج ۱ ص۴۵۵) باب الوفاء بالشروط فی النکاح۔ ۱۲ م

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[1] قال الحافظؒ فی فتح الباری (ج ۹ ص۲۱۸ باب الشروط فی النکاح) وأما شرط ینافی مقتضی النکاح کأن لا یقسم لھا أولا یتسرّی علیھا أولا ینفق أو نحو ذلک فلا یجب الوفاء بہ، بل إن وقع فی صلب العقد کفی وصحّ النکاح بمھر المثل، وفی وجہ یجب المسمّی ولا أثر للشرط، وفی قول للشافعیؒ یبطل النکاح۔ ۱۲ مرتب

[2] اس مثال کو الکوکب الدری (ج ۲ ص۲۳۶) میں دوسری قسم کی مثال میں بیان کیا گیا ہے لیکن علامہ عینیؒ نے اس کو تیسری قسم میں شمار کیا ہے کما نقلنا ۱۲ م

کرنا واجب ہے. اگر شروط کو پورا نہ کرے تو عورت کو نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور سفیانِ ثوریؒ کے نزدیک شروط کی اس تیسری نوع کو پورا کرنا قضاءً ضروری نہیں البتہ دیانۃً ضروری ہے۔

امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کا مسلک امام احمدؒ کے مطابق ذکر کیا ہے لیکن درست یہ ہے کہ وہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے ساتھ ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ امام ترمذیؒ کا قول نقل کر کے فرماتے ہیں۔ "والنقل فی ھذا عن الشافعی غریب بل الحدیث عندھم محمول علی الشروط التی لا تنافی مقتضی النکاح بل تکون من مقتضیاتہ و مقاصدہ[1]" علامہ نوویؒ[2] اور علامہ ابن قدامہؒ[3] نے بھی امام شافعیؒ کا مسلک امام ابوحنیفہؒ کے مطابق ذکر کیا ہے۔

امام احمدؒ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں، جبکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ مقتضاء عقد کے خلاف شروط کو پورا کرنا تو آپ کے نزدیک بھی لازم نہیں اور جن شروط کا عقد تقاضا کرتا ہو وہ سب کے نزدیک لازم ہیں اور ان کے علاوہ جو شروط ہیں ان کا پورا کرنا دیانۃً ہمارے نزدیک بھی ضروری ہے، اس لئے کہ مؤمن کی شان یہی ہے کہ وعدہ کرے تو پورا کرے اور فرمانِ باری تعالیٰ[4] "وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلًا" کا تقاضا بھی یہی ہے لیکن اگر کوئی ان شروط کو پورا نہ کرے تو نکاح کے لئے مضر ہوگا یا نہیں حدیثِ باب اس سے ساکت ہے لہٰذا یہ روایت ہمارے خلاف حجت نہیں[5]۔ واللہ اعلم

شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

باب ماجاء فی الرجل یسلم وعندہ عشر نسوۃ

عن[6] ابن عمرؓ أن غیلان بن سلمۃ الثقفی أسلم ولہ عشر نسوۃ فی الجاھلیۃ فأسلمن معہ، فأمرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم أن یتخیر أربعاً منھن۔

---

[1] فتح الباری (ج ۹ ص۱۸۱) باب الشروط فی النکاح ۱۲م

[2] شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۵۵) باب الوفاء بالشروط فی النکاح ۱۲م

[3] المغنی (ج ۶ ص۵۴۸) مسألۃ قال: وإذا تزوجھا وشرط لھا أن لا یخرجھا الخ ۱۲م

[4] سورہ اسراء آیت ۳۴ پ ۱۵ ۱۲م

[5] اس باب سے متعلق شرح کے لئے مذکورہ بالا کتبِ حدیث وفقہ کے علاوہ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص۱۴۰) باب الشروط فی النکاح - اور گوہر محمودی ز افاداتِ شیخ الھندؒ (ص۲۰۲) ۱۲ مرتب

[6] الحدیث أخرجہ ابن ماجہ فی سننہ (ص۱۴۰) باب الرجل یسلم وعندہ أکثر من أربع نسوۃ - ۱۲م

اس حدیث سے استدلال کرکے ائمہ ثلاثہؒ یہ کہتے ہیں کہ "کثیر الازواج کافر" اگر اسلام لائے تو ان میں سے چار کا انتخاب کرکے بقیہ کو جدا کردے[1]، جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک انتخاب کا حق نہیں بلکہ جن چار بیویوں سے پہلے نکاح کیا ہوگا ان کا نکاح برقرار رہے گا[2] بقیہ کا خود بخود فسخ ہوجائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی بنیاد ابراہیم نخعیؒ کے قول پر ہے[3] اور حدیثِ باب کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ اس میں "تخییر" سے اختیار مراد نہیں بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس کے پاس کل چار عورتیں باقی رہیں گی[4]۔

اگرچہ شیخینؒ کا مسلک اوفق بالقیاس ہے لیکن ائمہ ثلاثہؒ کا مسلک اوفق بالحدیث ہے اور بلاشبہ حدیثِ باب کے ظاہر سے ائمہ ثلاثہؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے[5]۔ امام ابوحنیفہؒ کی جانب سے اس کا کوئی تسلی بخش جواب نظر سے نہیں گذرا، نیز حدیث باب کے علاوہ بعض دوسری روایات[6] سے بھی ائمہ ثلاثہؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، شاید اسی لئے امام محمدؒ نے بھی اس مسئلہ میں

---

[1] یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ یہ ازواج اپنے زمانۂ عدت میں اسلام لے آئیں یا یہ "ازواج" اہل کتاب میں سے ہوں ورنہ بصورتِ دیگر اختلافِ دین کی وجہ سے خود بخود نکاح ختم ہوجائیگا، دیکھئے المغنی (ج ۶ ص۶۱۰) لونکح أکثر من أربع ۱۲ مرتب

[2] ان چار کا بھی نکاح جب برقرار رہیگا جب "ازواج" کے ساتھ نکاح متفرق عقود میں ہوا ہو لیکن اگر ایک ہی عقد میں جملہ ازواج سے نکاح ہوا تھا تو ان چار سمیت تمام ازواج کا نکاح فسخ ہوجائیگا کما هو مصرح فی المغنی (ج ۶ ص۶۱۳) وراجع لتفصیل هذه المسألة والمبسوط للسرخسی (ج ۵ ص۵۳ و ۵۴) باب نکاح اهل الحرب ۱۲ مرتب

[3] مؤطا امام محمدؒ (ص۲۴۵) باب الرجل یکون عنده أکثر من أربع نسوة فیرید أن یتزوج ۔ ۱۲ م

[4] بعض روایات میں "تخییر" کے بجائے "أمسك منهن أربعاً" کے الفاظ آئے ہیں کما فی مؤطا امام محمد (ص۲۴۴) اور بعض میں "خذ منهن أربعاً" کے الفاظ آئے ہیں کما فی روایة الدارقطنی (ج ۳ ص۲۶۹، رقم ۹۴) باب المهر ۱۲ مرتب

[5] بلکہ سنن دارقطنی (ج ۳ ص۲۷۱، رقم ۱۰۱) میں قیس بن الحارث کی ایک روایت انتخاب کا حق ملنے کے بارے میں اس اعتبار سے زیادہ صریح ہے کہ اس میں حدیثِ باب کا مذکورہ بالا جواب بھی نہیں چل سکتا، فرماتے ہیں: "أن رجلاً من بنی اسد أسلم وعنده ثمان نسوة، فقال له رسول الله صلی الله علیه وسلم: اختر منهن أربعاً" فجعل یقول: أقبلی یا فلانة، أدبری یا فلانة، أدبری یا فلانة، ۱۲ مرتب

[6] دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۳ ص۲۶۹ تا ص۲۷۳، رقم ۹۳ تا ۱۰۴) ۱۲ م

ائمہ ثلاثہؒ کا مسلک اختیار کیا ہے[1] اور سفیان ثوریؒ کا بھی یہی مسلک ہے[2]۔

سمعتُ محمّد بن اسماعیل یقول : " هٰذا حدیث غیر محفوظ " الخ

امام بخاریؒ کا مقصد یہ ہے کہ غیلان بن سلمہؓ کی مذکورہ حدیثِ باب جو معمرؒ نے زھری عن سالم بن عبداللہ عن ابن عمرؓ " کی سند سے ذکر کی ہے یہ روایت اس سند سے مروی نہیں بلکہ دراصل یہ روایت " زھری قال : حُدِّثت عن محمد بن سوید الثقفی " کے طریق سے مروی ہے " کما روی شعیب بن ابی حمزۃ وغیرہ عن الزھری " معمرؒ نے مذکورہ روایت کی جو سند ذکر کی ہے وہ دراصل غیلان بن سلمہؓ ہی کے دوسرے واقعہ کی ہے " ان رجلاً من ثقیف طلّق نساءہٗ ، فقال لہ عمر : لتراجعنّ نساءك أو لأرجمنّ قبرك كما رجم قبر أبي رغال "[3]

---

[1] مؤطا امام محمدؒ (ص۲۴۳) ۱۲ م

[2] کما فی المغنی (ج ۶ ص۵۴۱) ۱۲ م

[3] لیکن مسند احمد (ج ۲ ص۱۳ مسند عبداللہ بن عمرؓ) میں روایت اس طرح آئی ہے " حدثنا عبداللہ حدثنی أبی ، ثنا اسماعیل ومحمد بن جعفر قالا : ثنا معمر عن الزھری ، قال ابن جعفر فی حدیثہ : أنا ابن شہاب عن سالم ، عن ابیہ أنّ غیلان ابن سلمۃ الثقفی اسلم وتحتہ عشر نسوۃ ، فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم : اختر منھنّ أربعاً ، فلما کان فی عہد عمر طلّق نساءہ وقسّم مالہ بین بنیہ ، فبلغ ذلك عمر ، فقال : إنّی لأظنّ الشیطان فیما یسترق من السمع سمع بموتك فقذفہ فی نفسك ، ولعلّك أن لا تمكث (وفی التلخیص (ج ۳ ص۱۶۹) نقلاً عن مسند وأعلمك أنك لا تمكث) إلا قلیلاً ، وایم اللہ لتراجعنّ نساءك ولترجعنّ فی مالك أو لأورثھنّ منك ، ولآمرنّ بقبرك فیرجم كما رجم قبر أبي رغال۔

اس سے معلوم ہوا کہ معمر " زھری عن سالم عن أبیہ " کی سند سے غیلان بن سلمہؓ کے دونوں واقعوں کے راوی ہیں ، لہٰذا معمر کی طرف خطأ کی نسبت مشکل ہے ، سنن دار قطنی (ج ۳ ص۲۷۱ تا ص۲۷۲ ، رقم ۱۰۳) باب المھر میں یہ روایت " ایوب عن نافع وسالم عن ابن عمرؓ " کی طریق سے آئی ہے اس میں بھی دونوں واقعوں کا ذکر ہے۔

۔یہی وجہ ہے کہ یحیی بن سعید القطان نے معمر کی روایت کو درست قرار دیا ہے ، تفصیل کے لئے دیکھئے تعلیقات الشیخ أحمد محمد شاکر علی المسند للإمام أحمد (ج ۶ ص۲۷۷ و ۲۷۸) اور التلخیص الحبیر (ج ۳ ص۱۶۸ تا ۱۷۰ رقم ۱۵۳۶) باب موانع النکاح ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

فقال له عمر: "لتراجعن نساءك" غیلان بن سلمہ ثقفیؓ کی طلاق چونکہ طلاق "فار"[1] کے درجہ میں تھی جو ممنوع ہے اس لئے حضرت عمرؓ نے سخت تنبیہ فرمائی، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ایسے مواقع پر امام کو چاہیئے کہ وہ تنبیہ کرتا رہے۔

"أو لأرجمن[2] قبرك كما رجم قبر أبي رغال" ابو رغال کی تشریح میں مختلف اقوال ہیں[3]، راجح قول[4] یہ ہے کہ ابو رغال قوم ثمود کا ایک فرد تھا جس وقت قوم ثمود پر عذاب آیا اس وقت اس کو

---

[1] هو أن يطلق امرأته طلاقاً بائناً في مرض موته بغير رضاها ثم تموت وهي في العدة۔ القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً (ص۲۸۳) ۱۲ م

[2] ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: ولأمرن بقبرك فيرجم الخ جیساکہ پیچھے حاشیہ میں یہ روایت گذر چکی ہے۔ ۱۲ م

[3] جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

(۱) یہ حضرت شعیب علیہ السلام کا غلام تھا اور عشر وغیرہ لینے پر مقرر تھا اور اس کی وصول یابی میں لوگوں پر ظلم کیا کرتا تھا۔

صاحب "قاموس" نے اس قول کو "ابن سیدہ" کی طرف منسوب کیا ہے اور اسے "غیر جید" قرار دیکر رد کیا ہے۔

(۲) ابرہہ (جو شاہ حبشہ کی جانب سے یمن کا حاکم تھا) کی قیادت میں جو لشکر بیت اللہ شریف کو ڈھادینے کے ناپاک ارادے سے آیا تھا ابو رغال اس کا رہبر تھا، ابو رغال راستہ میں مر گیا تھا۔

صاحبؒ قاموس" نے اس قول کو جوہری کی طرف منسوب کرتے ہوئے اس کو بھی رد کیا ہے۔

(۳) ابو رغال جس کا نام زید بن مخلف تھا یہ حضرت صالح علیہ السلام کا غلام تھا، انہوں نے اس کو "مصدّق" بنا کر بھیجا تھا، یہ صدقات وغیرہ وصول کرنے کے لئے ایک ایسی قوم کے پاس پہنچا جن کے پاس دودھ دینے والی صرف ایک ہی بکری تھی، قوم میں ایک بچہ ایسا تھا جس کی ماں مر چکی تھی لوگ اس بکری کے دودھ سے اس بچہ کی پرورش کر رہے تھے، ابو رغال نے اسی بکری کے لینے پر اصرار کیا جبکہ لوگ اس بچہ کی وجہ سے وہ بکری دینا نہ چاہتے تھے، کہا جاتا ہے کہ اس موقع پر ابو رغال پر آسمان سے عذاب نازل ہوا اور وہ ھلاک ہو گیا، ایک قول یہ ہے کہ خود بکری کے مالک نے اسے قتل کر دیا، حضرت صالح علیہ السلام کو جب اس کے بارے میں پتہ چلا تو آپ نے اس پر لعنت بھیجی۔ دیکھئے لسان العرب (ج ۱۱ ص ۲۹۱) تحت کلمۃ "رغل" اور القاموس المحیط (ج ۳ ص ۳۸۵ و ۳۸۶) تحت کلمۃ "الرغل" بالضم ۱۲ مرتب عفی عنہ

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

عذاب سے اس لئے مستثنیٰ کر دیا گیا کہ یہ حرم کی حفاظت کرتا تھا، بعد میں جب یہ وہاں سے چلا آیا تو اس پر بھی وہی عذاب نازل ہوا جو اس کی قوم پر نازل ہوا تھا اور یہ طائف کے قریب دفن کیا گیا، لوگ اس کی قبر پر پتھر مارا کرتے تھے [۱]۔

حضرت عمر فاروقؓ کا مقصد یہ تھا کہ اگر تم نے اپنی ازواج کی طرف رجوع نہ کیا تو میں تمہیں سخت سزا دوں گا اور تمہارا انجام ایسا ہی عبرت ناک ہوگا جیسا ابو رغال کا ہوا۔

نیز لغت میں "رجم القبر" علامت کے طور پر قبر پر پتھر لگانے کے معنی میں بھی آتا ہے [۲]، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ میں تمہاری قبر پر علامت لگوا دوں گا تاکہ لوگ جان لیں کہ یہ اس شخص کی قبر ہے جس نے اپنی بیویوں پر ظلم کیا تھا۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فى الرجل يسبى الأمة ولها زوج هل يحل له ان يطأها

عن[۳] أبي سعيد الخدري قال أصبنا سبايا يوم أوطاس ولهن ازواج ف

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

[۳] سنن ابی داوٗد (ج ۲ ص ۴۴۳، کتاب الخراج الخ باب نبش القبور العادية) میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی ایک روایت سے یہ جواب متعین ہو جاتا ہے، فرماتے ہیں: "سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول حين خرجنا معه إلى الطائف فمررنا بقبر، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هذا قبر أبي رغال وكان بهذا الحرم يدفع عنه. فلما خرج أصابته النقمة التي اصابت قومه بهذا المكان، فدُفن فيه، وآية ذلك أنه دُفن معه غصن من ذهب، إن انتم نبشتم عنه أصبتموه معه، فابتدره الناس فاستخرجوا الغصن" ۱۲ مرتب۔

(بقیہ حاشیہ صفحۂ هٰذا)

[۱] مشہور شاعر جریر کہتا ہے ؎ اذا مات الفرزدق فارجموه كما ترمون قبر أبي رغال

لسان العرب (ج ۱۱ ص ۲۹۱) ۱۲ مرتب

[۲] کما فی لسان العرب (ج ۱۲ ص ۲۲۸) ۱۲ م

[۳] الحديث أخرجه مسلم (ج ۱ ص ۴۷۰) باب جواز وطئ المسبية بعد الاستبراء، وإن كان لها زوج انفسخ نكاحه بالسبي ـ كتاب الرضاع ـ وأبوداود (ج ۱ ص ۲۹۳) باب في وطئ السبايا، كتاب النكاح ۱۲ م

قومهن، فذکروا ذلك لرسول الله صلی الله علیه وسلم، فنزلت: وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ "۔

یہ بات متفق علیہ ہے کہ "ذوات الازواج" جب اپنے شوہروں کے بغیر گرفتار کی جائیں تو اپنے ازواج سے ان کا نکاح ختم ہوجاتا ہے[1]، اور مالک کے لئے ان سے صحبت کرنا حلال ہوجاتا ہے۔

لیکن پھر سبب فسخِ نکاح میں اختلاف ہے:

ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک سببِ فسخ "سبی" یعنی گرفتار کرلینا ہے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سببِ فسخ "اختلافِ دارین" ہے[2]۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ہے کہ غزوۂ اوطاس کے موقع پر جو عورتیں گرفتار کی گئی تھیں ان کے شوہران کے ساتھ تھے اس لئے "تباینِ دارین" نہ ہوا تھا[3]۔

---

[1] البتہ وثنیہ کا نکاح عطاءؒ اور عمرو بن دینارؒ کے نزدیک ایسی صورت میں ختم نہ ہوگا (جب وثنیہ کا یہ حکم ہے تو مجوسیہ کا بھی یہی حکم ہوگا) دیکھئے عارضۃ الاحوذی (ج ۵ ص ۶۶) ۱۲ مرتب

[2] ھدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۹۱) باب نکاح أھل الشرک۔

مذکورہ اختلاف پر یہ اختلاف بھی متفرع ہوتا ہے کہ زوجین اگر ایک ساتھ گرفتار کئے جائیں تو ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک نکاح فسخ ہوجائے گا اس لئے کہ سببِ فسخ یعنی "سبی" کا تحقق ہوگیا،

جبکہ احناف کے نزدیک نکاح برقرار رہے گا اس لئے کہ "تباینِ دارین" نہیں پایا گیا۔

ان کے مقابلہ میں اوزاعیؒ اور لیث بن سعدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس صورت میں "زوجین" جب مالِ غنیمت کے طور پر تقسیم کردیئے گئے اس وقت تو نکاح برقرار رہے گا البتہ مالک کے فروخت کردینے کی صورت میں مشتری کو اختیار ہوگا کہ خواہ ان کے نکاح کو برقرار رکھے یا چاہے تو دونوں کے درمیان تفریق کرکے اس کو اپنے لئے مخصوص کرلے یا کسی دوسرے کے ساتھ نکاح کردے، آخری دونوں صورتوں میں استبراء بحیضۃ ضروری ہے۔ دیکھئے احکام القرآن للجصاص (ج ۲ ص ۱۳۷) باب تحریم نکاح ذوات الازواج، مطلب فی حکم الزوجین الحربیین اذا سبیا معًا ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۹۲) ۱۲ م

غالباً ان حضرات کا استدلال "مسلم" کی روایت ملحوظ رکھتے ہوئے ہے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں "أصابوا سبياً يوم أوطاس لهن أزواج، فتخوفوا، فانزلت هذه الآية، وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ"

لیکن حضرت ابوسعید خدریؓ کی ترمذی والی حدیث باب سے حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ اس میں یہ الفاظ آئے ہیں "ولهن ازواج فی قومهن" جس سے مترشح ہے کہ وہ ازواج ان "سبایا" کے ساتھ نہ تھے[۲]

اس کے علاوہ ابوبکر جصاصؒ نے محمد بن علی کی روایت "قال: لما كان يوم أوطاس لحقت الرجال بالجبال وأخذت النساء، فقال المسلمون: كيف نصنع ولهن أزواج؟ فأنزل الله تعالىٰ: وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ" سے اس پر استدلال کیا ہے کہ وہ عورتیں بغیر ازواج کے گرفتار کی گئی تھیں لہٰذا "تباینِ دارین" متحقق ہو گیا تھا[۳] واللہ اعلم

تم شرح الباب بتغير وزيادة من المرتب۔[۴]

باب[۵] ما جاء فی کراهية مهر البغی

"عن[۶] أبي مسعود الأنصاري قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثمن الكلب"

ثمن کلب سے متعلق تفصیلی بحث ان شاء اللہ تعالیٰ ابواب البیوع، باب ما جاء فی ثمن الکلب کے تحت آئے گی۔

"ومهر البغي" بغی بکسر الغین بروزن "قوی" زانیہ کے معنی میں ہے، اس کی جمع "بغایا"

---

[۱] حوالہ پیچھے حاشیہ میں گذر گیا ۱۲ مرتب

[۲] چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ نے ترمذی کی روایت کے الفاظ کو حنفیہ کی تائید میں پیش کیا ہے، دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۹۴) ۱۲ م

[۳] احکام القرآن للجصاص (ج ۲ ص ۱۳۷) باب تحريم نكاح ذوات الأزواج۔ وراجع للتفصيل، وتكملة فتح الملهم (ج ۱ ص ۶۳ تا ۶۵) باب جواز وطء المسبية الخ ۱۲ م

[۴] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

[۵] الحديث أخرجه البخاري (ج ۱ ص ۲۹۸) كتاب البيوع، باب ثمن الكلب ومسلم (ج ۲ ص ۱۹) كتاب المساقاة والمزارعة، باب تحريم ثمن الكلب الخ ۱۲ م

آتی ہے، "بَغْي" بسکون الغین وتخفیف الیاء زنا کے معنی میں آتا ہے۔

مہرالبغی سے مراد اجرتِ زنا ہے اور اس اجرت پر مہر کا اطلاق مجازاً ہے[۱]، "مہربغی" کا حرام ہونا ظاہر اور متفق علیہ ہے[۲]۔

"وحلوان الکاھن"[۳] یعنی "أجرة الکاھن" حلوان کا لفظ اگر مطلق بھی بولا جائے تو اس سے "اجرة الکاھن" مراد ہوتی ہے[۴]۔

اہل عرب کاھن کا اطلاق ہر اس شخص پر کرتے ہیں جو غیب کی خبریں جاننے کا دعویٰ کرتا ہو۔

"کاھن" اور "عرّاف" میں فرق یہ ہے کہ کاھن مستقبل سے متعلق خبریں دیتا ہے اور عرّاف "مستور موجود" کے بارے میں بتلاتا ہے جیسے گمشدہ سامان اور شئ مسروق کے بارے میں بتلانا، کبھی عرّاف کو بھی کاھن کہدیا جاتا ہے[۵]۔

حدیثِ باب کی رو سے کہانت کی اجرت بھی حرام ہے جو متفق علیہ ہے[۶]۔ واللہ اعلم

شرحِ باب ازمرتب

---

[۱] عمدة القاری (ج ۱۲ ص۵۸) باب ثمن الکلب، کتاب البیوع ۱۲ م

[۲] شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص۱۹) ۱۲ م

[۳] حلوان غفران کی طرح مصدر ہے، یہ حلاوة سے ماخوذ ہے، اس کا نون زائد ہے، کہا جاتا ہے: حلوتُہ، یعنی أطعمتہ الحلو۔

کاھن کی اجرت پر حلوان کا اطلاق اس لئے ہے کہ وہ اس کو سہولت کے ساتھ بغیر کسی مشقت کے حاصل ہو جاتی ہے۔

لفظ حلوان رشوت کے معنی میں بھی آتا ہے، نیز اس کے ایک معنی "أخذ الرجل مہر ابنتہ لنفسہ" کے بھی آتے ہیں۔ دیکھئے النہایہ (ج ۱ ص۴۳۵) اور فتح الباری (ج ۴ ص۴۲۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۴] البتہ ابوعلی فرماتے ہیں کہ حلوان کا اطلاق کبھی محض اجرت کے معنی میں بھی ہو جاتا ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص۵۳۲) ۱۲ م

[۵] دیکھئے شرح نووی علی مسلم (ج ۲ ص۱۹) اور فتح الباری (ج ۱۰ ص۲۱۶، ۲۱۷) کتاب الطب، باب الکہانة ۱۲ م

[۶] شرح نووی (ج ۲ ص۱۹) ۱۲ م

باب ماجاء أن لا يخطب الرجل على خطبة أخيه

عن أبی ھریرۃؓ ..... لا یبیع الرجل علی بیع أخیہ ۔ "بیع علی بیع اخیہ" کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کوئی سامان خرید ے اور اپنے لئے "خیار" رکھلے، پھر کوئی آدمی اس مشتری سے کہے کہ شراء کے اس معاملہ کو ختم کر دو، میں تمہیں یہی چیز (یعنی اس کی نظیر) اس سے کم پیسوں میں دیدوں گا۔

اسی کے مثل ایک دوسری صورت ہے یعنی "شراء علی شراء اخیہ" اس کی صورت یہ ہے کہ خیارِ شرط بائع کو حاصل ہو، اب کوئی دوسرا آدمی بائع سے کہے کہ اس بیع کو ختم کر دو، میں یہی چیز تم سے زائد ثمن دے کر خرید لیتا ہوں۔

یہ دونوں صورتیں حدیثِ باب کی رُو سے ممنوع ہیں۔

ایک اور صورت "سوم علی سوم اخیہ" کی ہے کہ بائع اور مشتری کسی ثمن پر متفق ہو جائیں اور بیع کی طرف مائل ہو جائیں، اتنے میں کوئی تیسرا آدمی آکر بائع سے کہے کہ تم سے یہ چیز میں خرید لیتا ہوں، یہ صورت بھی حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع روایت "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی أن یستام الرجل علی سوم أخیہ[۲]" کی رُو سے ممنوع ہے[۳]۔

بعض[۴] کے نزدیک حدیثِ باب میں "بیع علی بیع أخیہ" سے "سوم علی سوم اخیہ" مراد ہے[۵]۔

---

[۱] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص۲۸۷) کتاب البیوع، باب لا یبیع علی بیع اخیہ الخ ومسلم (ج ۱ ص۴۵۴) کتاب النکاح، باب تحریم الخطبۃ علی خطبۃ أخیہ الخ ۱۲ م

[۲] صحیح مسلم (ج ۲ ص۳) کتاب البیوع باب تحریم بیع الرجل علی بیع أخیہ الخ" ۱۲م

[۳] تفصیل کے لئے دیکھئے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص۳۲۳ تا ۳۲۵) ۱۲م

[۴] چنانچہ صاحب عارضۃ الاحوذی فرماتے ہیں کہ بیع سے مراد "سوم" ہے "لأن البیع لو تم لم یتصور آخر غیرہ۔ دیکھئے (ج ۵ ص۳)۔

لیکن یہ دلیل وزنی نہیں اور "بیع علی بیع أخیہ" خیارِ شرط کے ساتھ ممکن ہے جیسا کہ اس کی صورت کا ذکر تقریر میں آچکا ہے ۱۲ مرتب

[۵] باب کے شروع سے یہاں تک کی شرح مرتب کا اضافہ ہے ۱۲ م

" ولا یخطب علی خطبۃ أخیہ " یہ ممانعت اس صورت میں ہے جب عورت کا میلان دوسرے کی طرف ظاہر ہوگیا ہو، لیکن اگر کسی کی طرف اس کا میلان نہ ہوا ہو تو خِطبہ علی الخِطبہ جائز ہے جیسا کہ فاطمہ بنت قیسؓ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے جو امام ترمذیؒ نے اسی باب میں ذکر کی ہے[1]۔

" و أمّا معاویۃ فصعلوک لامال لہ " صعلوک فقیر کو کہتے ہیں[2] جیسا کہ یہ مفہوم خود روایت کے الفاظ سے بھی واضح ہے۔

---

[1] مخطوبہ کی تین حالتیں ہیں :

(۱) خاطب کے پیغام کو خود قبول کرے یا ولی کو قبول کرنے یا نکاح کردینے کی اجازت دیدے

اس صورت میں خِطبہ علی الخِطبہ بالاتفاق ناجائز ہے ، لأنّ فی ذلك إفساد اعلی الخاطب الأوّل و إیقاع العداوۃ بین الناس۔

(۲) خاطب کے پیغام کو رد کردے یا اس کی طرف مائل نہ ہو۔

اس صورت میں خِطبہ علی الخِطبہ بالاتفاق جائز ہے۔

(۳) خاطب کے پیغام کی طرف اشارۃً میلان ظاہر کردے۔

اس تیسری صورت کے بارے میں اختلاف ہے،

امام شافعیؒ کی اس صورت میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس صورت میں بھی خِطبہ کی ممانعت ہے کما نقل الترمذی فی الباب، جبکہ ان کی دوسری روایت اس صورت میں حلّت کی ہے، علامہ نوویؒ نے اس روایت کو اصح قرار دیا ہے۔

قاضی عیاضؒ نے اس صورت میں اباحتِ خطبہ کو ظاہر کلام احمدؒ قرار دیا ہے، جبکہ علامہ ابن قدامہؒ نے اس صورت میں بھی ممانعت کو امام احمدؒ کا ظاہر کلام قرار دیا ہے۔

جب کہ حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ نقل کیا گیا ہے کہ اجابت بالتعریض کی صورت میں خِطبہ علی خِطبۃ اخیہ کا جواز ہے، مثلاً عورت خاطب سے کہے " لا رغبۃ عنك "

دیکھئے المغنی (ج ٦ ص۶۰۴ تا ۶۰۶ ، من خطب امرأۃ فلم تسکن الیہ) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۵۳ ، باب تحریم الخطبۃ الخ) اور فتح الباری (ج ۹ ص۱۹۹ ، باب لا یخطب الخ)

جہاں تک " ولا یخطب علی خِطبۃ أخیہ " کے تحت حضرت استاذِ محترم دام اقبالہم کی مذکورہ تشریح کا

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پھر جس سے نکاح کے سلسلہ میں مشورہ کیا جارہا ہو تو اس کو چاہئے کہ جس بات کو درست سمجھتا ہو اسے دیانت کے ساتھ ظاہر کردے اگرچہ اس میں متعلقہ شخص کی غیبت اور اس کے عیب کا اظہار ہی کیوں نہ ہو، جیسا کہ یہ بات فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت سے مترشح ہے۔ واللہ اعلم

باب ما جاء فی العزل

عن[1] جابرؓ قال: قلنا: یا رسول اللہ، إنا کنا نعزل فزعمت الیہود أنہا الموءودۃ الصغریٰ، فقال: کذبت الیہود، إن اللہ إذا أراد أن یخلقہ فلم یمنعہ۔

عزل کے بارے میں احادیث مختلف ہیں،

بعض روایات سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے، مثلاً حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث،

اور حضرت جابرؓ ہی کی دوسری حدیثِ باب "قال: کنا نعزل والقرآن ینزل[2]"

اور بعض روایات سے اس کا عدم جواز معلوم ہوتا ہے، مثلاً صحیح مسلم میں حضرت جذامہ بنت وہب اسدیہؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عزل کے بارے میں فرمایا "ذلك الوأد الخفي[3]"

اور بعض روایات سے اس عمل کا بے فائدہ ہونا معلوم ہوتا ہے، چنانچہ اگلے باب (فی کراھیۃ العزل) میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں عزل کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ آئے ہیں "لِمَ یفعل ذلك احدکم؟" نیز ان کی ہی ایک روایت میں آپؐ کے یہ الفاظ آئے ہیں "لا علیکم أن لا تفعلوا ما کتب اللہ خلق نسمۃ ھی کائنۃ

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ

تعلق ہے وہ امام ترمذیؒ کے کلام سے ماخوذ معلوم ہوتی ہے جو انہوں نے امام شافعیؒ کے قول کے طور پر ذکر کی ہے، حنفیہ کی نسبت سے یہ بات احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[1] مجمع بحار الانوار (ج ۳ ص ۳۲۳) ۱۲ م

(حاشیہ صفحۂ ھذا)

[1] لم یخرجہ أحد من أصحاب الکتب الستۃ سوی الترمذی، قالہ الشیخ محمد فؤاد عبد الباقیؒ،

سنن ترمذی (ج ۳ ص ۴۴۲) ۱۲ م

[2] أخرجہ الشیخانؒ، أنظر الصحیح للبخاری (ج ۲ ص ۷۸۴) باب العزل، والصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۴۶۵) باب حکم العزل ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص ۴۶۶) ۱۲ م

إلى يوم القيامة إلا ستكون[1]۔

ان روایات میں تطبیق اس طرح ہے کہ عزل اگر کسی غرض صحیح سے ہو تو جائز ہے، حرّہ کے ساتھ اس کی اجازت سے[2]، اس لئے کہ وطی اس کا حق ہے اور باندی کے ساتھ مطلقاً[3]، احادیث جواز اسی صورت پر محمول ہیں، لیکن یہ اس وقت ہے جب کوئی شخص اس کام کو انفرادی طور پر انجام دے، اور اگر کسی شخص کی عزل سے غرض فاسد ہو، مثلاً مفلسی کا اندیشہ یا لڑکی ہونے سے بدنامی کا خیال تو ایسی صورت میں عزل ناجائز ہے، روایاتِ ممانعت اسی پر محمول ہیں[4]۔

ضبطِ ولادت یا خاندانی منصوبہ بندی

ہمارے زمانہ میں خاندانی منصوبہ بندی یا "برتھ کنٹرول" کے نام سے جو تحریک چلی ہے اس کے عدمِ جواز میں شبہ نہیں، اول تو اس لئے کہ ضبطِ ولادت کی اجازت جن مقامات پر ثابت ہے ان کا حاصل انفرادی طور پر ضبطِ ولادت کرنا ہے لیکن اس کو ایک عام عالمگیر تحریک بنا لینا درست نہیں، دوسرے اس تحریک کی غرض بھی فاسد ہے کیونکہ اس کا منشا "خشیتِ إملاق" ہے اور یہ منشا بنصِ قرآنی فاسد ہے چنانچہ ارشاد ہے "وَلَا تَقْتُلُوٓا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ[5]" اس میں یہ سمجھنا غلط ہے کہ یہ حکم قتلِ اولاد کے ساتھ ہی مخصوص ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے "خشیۃ املاق" کے الفاظ سے اس فعل کی شناعت کا ایک عام حکم بھی بیان فرمادیا ہے،

---

[1] مسلم (ج ۱ ص ۴۶۴) ۱۲ م

[2] جیساکہ مسند احمد (ج ۱ ص ۳۱، مسند عمر بن الخطابؓ) میں حضرت ابوهریرہؓ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے جو انہوں نے حضرت عمرؓ سے نقل کی ہے "أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن العزل عن الحرة إلا بإذنها" نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۸) باب العزل اور سنن بیہقی (ج ۷، ص ۲۳۱) باب من قال يعزل عن الحرة بإذنها الخ ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ مسلم (ج ۱ ص ۴۶۵) میں حضرت جابرؓ سے روایت ہے جس میں وہ باندی کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کرتے ہیں "أعزل عنها إن شئت فإنه سيأتيها ما قدر لها" ۱۲ مرتب

[4] پھر روایات میں عقیدہ میں پختگی کا یہ درس بھی دیا گیا ہے کہ غرض صحیح ہو یا فاسد، اللہ تعالیٰ جس جان کو پیدا کرنا چاہیں گے وہ پیدا ہو کر رہے گی جیساکہ "ما كتب الله خلق نسمة هي كائنة إلى يوم القيامة إلا ستكون" وغیرہ الفاظ سے واضح ہے ۱۲ مرتب

[5] سورۃ الاسراء، آیت ۳۱ پ ۱۵ ۱۲ م

کہ ہر وہ عمل جس سے بخوفِ مفلسی تحدیدِ نسل ہوتی ہو وہ ناجائز ہے۔

دراصل یہ تحریک باری تعالیٰ کے نظامِ ربوبیت کو اپنے ہاتھ میں لینے کے مترادف ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا"[1] اور قانونِ قدرت یہ ہے کہ ہر زمانہ میں پیداوار کی مقدار اس دور کی ضروریات کے مطابق ہوتی ہے، مثلاً پرانے زمانے میں تمام سفر گھوڑوں وغیرہ پر ہوتے تھے، اس دور میں اس قسم کے سفر میں کام آنے والے جانوروں کی تعداد بہت زیادہ ہوتی تھی اور اب چونکہ سفر دوسری گاڑیوں پر ہونے لگے ان کی نسل بھی کم ہوگئی، اسی طرح پہلے زمانہ میں پٹرول وغیرہ کی ضروریات محدود تھیں مثلاً اس کا استعمال خارش زدہ اونٹ کے جسم پر بطور علاج کیا جاتا تھا اس دور میں اس کی پیداوار بھی کم تھی اور اب تمام زندگی پٹرول کے گرد گھوم رہی ہے تو زمین نے بھی اس کے خزانے اُگل دیئے ہیں، اسی حقیقت کو اللہ جل شانہ نے اس آیت میں واضح فرمایا ہے "وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ"[2] اور "إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ"[3] نیز ارشاد ہے "وَلَوْ بَسَطَ اللّٰهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلٰكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ"[4]

تاریخ اس کی گواہ ہے کہ ضروریات کے مطابق وسائل کی پیداوار کا نظام قدرت ہی کی طرف سے ہوتا ہے، حقیقت یہ ہے کہ ضبطِ ولادت کی یہ تحریک کسی بھی معقول بنیاد پر قائم نہیں بلکہ محض ایک سیاسی فریب ہے۔

اب تو رفتہ رفتہ ماہرینِ معاشیات بھی اسی نتیجہ کی طرف آرہے ہیں کہ خاندانی منصوبہ بندی کی یہ تحریک نہایت مضرت رساں ہے اور معاشی طور پر اس کی کوئی ضرورت نہیں، اس مسئلہ کی مزید تفصیل احقر کے رسالہ "ضبطِ ولادت کی عقلی اور شرعی حیثیت"[5] میں موجود ہے۔

واللہ اعلم

---

[1] سورۂ ہود آیت ۶ پ ۱۲ ۱۲ م

[2] سورۂ حجر آیت ۲۱ پ ۱۴ ۱۲ م

[3] سورۂ قمر آیت ۴۹ پ ۲۷ ۱۲ م

[4] سورۂ شوریٰ آیت ۲۷ پ ۲۵ ۱۲ م

[5] یہ رسالہ دارالاشاعت کراچی سے شائع ہوچکا ہے، اس کے دو حصے ہیں، ایک "ضبطِ ولادت کی شرعی حیثیت" یہ حصہ حضرت مفتی اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا تالیف کردہ ہے، دوسرا حصہ "ضبطِ ولادت کی عقلی و اقتصادی حیثیت" جو حضرت استاذ دام اقبالہم کا تحریر کردہ ہے اور رسالہ کا بیشتر حصہ اسی پر مشتمل ہے ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی القسمة للبکر والثیّب

عن[1] أبی قلابة عن أنس بن مالکؓ قال لوشئت أن أقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولکنہ قال: السنة إذا تزوّج الرجل البکر علی امرأتہ "أقام عندھا سبعاً" و اذا تزوّج الثیّب علی امرأتہ أقام عندھا ثلاثاً۔

اس حدیث کی بناء پر ائمہ ثلاثہؒ امام اسحاقؒ اور ابوثورؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ دوسرا نکاح کرنے والا نئی بیوی کے پاس اگر وہ باکرہ ہو تو سات دن اور اگر ثیّبہ ہو تو تین دن ٹھہر سکتا ہے اور یہ مدّت باری سے خارج ہوگی[2]

جبکہ امام ابوحنیفہؒ، حمّادؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ ایام قسم سے خارج نہیں بلکہ یہ بھی باری میں محسوب ہوں گے[3]

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال ان آیات سے ہے جن میں قسم کو فرض قرار دیا گیا ہے، مثلاً "فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ[4]" اور "وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ[5]" ان آیات میں زوجات کے درمیان عدل کو واجب قرار دیا گیا ہے اور ابتدائی اور انتہائی ایام کی کوئی تفریق نہیں کی گئی۔

نیز اگلے باب (فی التسویة بین الضرائر) میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت آرہی ہے

---

[1] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص۷۸۵) باب اذا تزوج البکر علی الثیّب، ومسلم (ج ۱ ص۴۷۳) باب قدر ما تستحقہ البکر والثیّب من إقامة الزوج الخ ۱۲ م

[2] علامہ نوویؒ نے ائمہ ثلاثہؒ کے مذہب میں ثیبہ کی صورت میں یہ تفصیل ذکر کی ہے کہ ثیبہ کو اختیار ہے کہ خواہ زوج اس کے پاس تین دن ٹھہر جائے اور یہ تین دن باری سے خارج ہوں یا سات دن ٹھہرے اور یہ سات دن باری میں شمار ہوں گے، دیکھئے شرح نووی (ج ۱ ص۴۷۳) باب قدر ما تستحقہ البکر الخ ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص۳۰۱) باب القسم ۱۲ م

[4] سورۂ نساء آیت ۳ پ۴ ۱۲ م

[5] سورہ نساء آیت ۱۲۹ پ۵ ۱۲ م

«عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم قال : اذا کان عند الرجل امرأتان فلم یعدل بینھما جاء یوم القیامۃ وشقہ ساقط»[1]

حنفیہ کی جانب سے حدیثِ باب کی توجیہ یہ ہے کہ قسم تو ہر حال میں واجب ہے لیکن باکرہ سے نکاح کے وقت ابتدائی ایام میں باری کا طریقہ بدل دیا جائیگا اور ایک دن کے بجائے باکرہ کے لئے سات دن اور ثیبہ کے لئے تین دن کی باری مقرر کی جائے گی۔

اس توجیہ کی تائید سنن ابی داؤد[2] میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت سے ہوتی ہے «أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما تزوج أم سلمۃ أقام عندھا ثلاثا، ثم قال: لیس بك علی أھلك ھوان إن شئتِ سبعتُ لك، وإن سبعتُ لك سبعتُ لنسائی»[3]۔

ایک اشکال اور اس کے جوابات یہاں یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ سنن دارقطنی[4] میں حضرت ام سلمہؓ کی ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں «لیس بك ھوان علی أھلك، إن شئت أقمتُ معك ثلاثاً خالصۃ لك، وإن شئت سبعتُ لك ثم سبعتُ لنسائی، فقالت: تقیم معی ثلاثاً خالصۃ۔»

اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں:

① یہ روایت واقدی کے طریق سے ہے جو ضعیف ہے۔

② خود واقدی سے سنن دارقطنی[5] ہی میں حضرت عائشہؓ کی مرفوع روایت آئی ہے

---

[1] نیز اسی باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت بھی حنفیہ کی دلیل ہے «أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقسم بین نسائہ فیعدل ویقول: اللّٰھم ھذہ قسمتی فیما أملك فلا تلمنی فیما تملك ولا أملك» ۱۲ م

[2] (ج ۱ ص۲۸۹) باب فی المقام عند البکر ۱۲ م

[3] اور مسلم کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں «إن شئت سبعت عندك وإن شئت ثلّثتُ ثم دُرت، قالت: ثلّث۔»

نیز مسلم ہی کی ایک دوسری روایت اس طرح مروی ہے «أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین تزوج أم سلمۃ فدخل علیھا فأراد أن یخرج أخذت بثوبہ، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إن شئتِ زدتك وحاسبتك بہ، للبکر سبع وللثیب ثلاث۔

دیکھئے (ج ۱ ص۴۷۳) باب قدر ما تستحقہ البکر الخ ۱۲ مرتب

[4] (ج ۳ ص۲۸۳) باب المھر، رقم ۱۴۳ ۱۲ م

[5] حوالہ بالا رقم ۱۴۴ ۱۲ م

"البکر إذا نکحھا رجل ولہ نساء لھا ثلاث لیال و للثیب لیلتان" اسطرح اس روایت میں اور پچھلی روایت میں تعارض ہوگیا فتساقطتا۔

③ ابن ابی حاتمؒ نے اپنی "علل[1]" میں "ابوقتیبہ عن اسرائیل عن أبی اسحاق من ابی سلمۃ بن عبدالرحمٰن عن ام سلمۃ" کے طریق سے روایت ذکر کی ہے "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما خطبھا قال لھا: إن شئت سبعتُ لكِ، و إن سبعتُ لكِ سبعت لنسائی، و إن شئت ذدت فی مھرك وزدت فی مھورھن" اس روایت کے تمام رجال ثقہ ہیں[2]۔

اس میں "لما خطبھا قال لھا" کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ آپؐ قبل التزوج بھی ازواج کے سلسلہ میں برابری کی رعایت رکھتے تھے یہاں تک کہ مہر میں بھی برابری کا اہتمام فرماتے تھے، لہذا یہ کیسے ممکن ہے کہ آپ حضرت ام سلمہؓ کے پاس شروع میں اس طرح تین دن رہے ہوں کہ وہ تین ایام انہی کے ساتھ خاص ہوں اور باری میں محسوب نہ ہوں۔

④ اگر تین دن خالص حضرت ام سلمہؓ کا حق تھے تو اس کا تقاضا یہ تھا کہ اگر آپ تسبیع پر عمل کرتے اور حضرت ام سلمہؓ کے پاس سات دن رہتے تو تین دن ان کے حق میں محسوب نہ ہوتے اور تمام ازواج کے لئے چار چار دن کی باری ہوتی۔

جہاں تک واقدی کے علاوہ دوسرے دن کی روایات کا تعلق ہے سو ایسی روایات (مثلاً "و إذا تزوج الثیب فثلاث ثم یقسم[3] للبکر سبعۃ أیام وللثیب ثلاثۃ أیام، ثم یعود إلی نسائہ[4]" اور "و إلا فثلثت ثم أدور[5]") اس بارے میں صریح نہیں کہ اگر باکرہ کے پاس سات دن رہے گا تو دوسری ازواج کے پاس سات دن نہ رہیگا اور اگر ثیبہ کے پاس تین دن رہے گا تو بقیہ کے حق میں تثلیث نہ کریگا، بلکہ روایات میں حنفیہ کے بیان کردہ مطلب کا بھی امکان ہے جو حنفیہ کے مذکورہ بالا دلائل کی بناء پر قوی ہو جاتا ہے[6]۔

---

[1] (ج ۱ ص۴۰۵) علل أخبار رویت فی النکاح، رقم ۱۲۱۳ ۱۲ م

[2] کما قال العلامۃ العثمانی فی إعلاء السنن (ج ۱۱ ص۱۱۴) ۱۲ م

[3] طحاوی (ج ۲ ص۱۷) باب مقدار ما یقیم الرجل عند الثیب أو البکر الخ بروایۃ أنسؓ ۱۲ م

[4] سنن دار قطنی (ج ۳ ص۲۸۳)، رقم ۱۳۱ بروایۃ انسؓ ۱۲ م

[5] طحاوی (ج ۲ ص۱۷) بروایۃ عبدالملک بن ابی بکر بن عبدالرحمٰن ۱۲ م

[6] اشکال اور اس کے جوابات سے متعلق مذکورہ بحث اعلاء السنن (ج ۱۱ ص۱۱۴ و ۱۱۵) باب وجوب العدل بین الازواج فیما یطاق سے ماخوذ ہے۔ نیز دیکھئے کتاب الحجۃ علی أھل المدینۃ (ج ۳ ص۲۴۹ تا ص۲۵۲) باب القسم بین النساء ۱۲

حدیثِ باب کا بعض احناف نے ایک دوسرے طرز سے جواب دیا ہے کہ وجوب قسم نصِ قرآنی سے ثابت ہے جو عام ہے۔

اور حدیثِ باب خبرِ واحد ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں، لیکن یہ جواب تسلی بخش نہیں اس لئے کہ سفر میں سقوطِ قسم کے حنفیہ بھی قائل ہیں[۱] اور اس کا ثبوت بھی اخبارِ آحاد سے ہے[۲]، معلوم ہوا کہ "عدل بین النساء" کی آیات عام نہیں کہ اخبارِ آحاد سے ان میں تخصیص جاری نہ ہو سکے، بلکہ یہ آیات "مجمل" ہیں اور اخبارِ آحاد ان کے لئے مفسّر بن سکتی ہیں لہذا حدیثِ باب بھی آیاتِ عدل کے لئے تفسیر بن سکتی ہے لہذا یہ جواب درست نہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الزوجین المشرکین یسلم احدھما

عن[۳] عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ردّ ابنتہ زینب علی أبی العاص بن الربیع بمھر جدید ونکاح جدید»

عن[۴] ابن عباسؓ قال ردّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ابنتہ زینب علی أبی العاص بن الربیع بعد ست سنین بالنکاح الاول ولم یحدث نکاحًا۔

پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ اگر بیوی مسلمان ہو جائے اور شوہر کافر ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک بیوی کے مجرّد اسلام سے نکاح فسخ ہو جائیگا البتہ اگر عورت مدخول بہا ہو اور شوہر عدت کے دوران اسلام لے آئے تو سابقہ نکاح لوٹ آئیگا، جبکہ حنفیہ کے نزدیک مجرّد اسلام سے فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ شوہر پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر وہ اسلام قبول کرلے تو بیوی اسی کی ہے اور اگر

---

[۱] دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۰۲) باب القسم ۱۲ م

[۲] مثلاً حضرت عائشہؓ کی روایت "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا أراد سفرًا أقرع بین نسائہ فأیتھن خرج سھمھا خرج بھا معہ الحدیث۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۹۱) باب فی القسم بین النساء، کتاب النکاح ۱۲ مرتب

[۳] الحدیث أخرجہ ابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۴۴ و ۱۴۵) باب الزوجین یسلم أحدھما قبل الآخر، لکن لیس فیہ بمھر جدید" ۱۲ م

[۴] الحدیث أخرجہ ابو داؤد (ج ۱ ص ۳۰۴) باب إلی متی تردّ علیہ امرأتہ إذا أسلم بعدھا، کتاب الطلاق ۱۲ م

انکار کر دے تو اس کے انکار کے سبب نکاح فسخ ہو جائیگا۔[1]

اس بارہ میں حنفیہ کی دلیل مصنف[2] ابن ابی شیبہ میں یزید بن علقمہ کی روایت ہے "أن رجلاً من بني تغلب يقال له عباد بن النعمان فكان تحته امرأة من بني تميم فأسلمت، فدعاه عمرؓ، فقال: إمّا أن تسلم وإما أن أنزعها منك، فأبىٰ أن يسلم، فنزعها منه عمر"

نیز کتاب الحجۃ[3] میں امام محمدؒ نے داؤد بن کردوس کی روایت ذکر کی ہے فرماتے ہیں: "أسلمت امرأة نصراني، فقال له عمر رضي الله عنه: لتسلمنّ أولأفرّق بينكما قال لا تحدّث العرب أني أسلمت من أجل بضع امرأة، ففرّق بينهما عمر رضي الله عنه۔ علامہ ابن القیمؒ نے بھی یہ واقعہ زاد المعاد میں ذکر کیا ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے[4]

اس تمہید کے بعد یہاں دو بحثیں ہیں:

پہلی بحث یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیثِ باب میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صاحبزادی حضرت زینبؓ کو ان کے شوہر ابو العاصؓ کے پاس چھ سال کے بعد لوٹایا جبکہ بعض روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ چار سال بعد لوٹایا[5] اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ دو سال بعد لوٹایا[6]، اس طرح روایات میں تعارض ہو جاتا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے ان روایات کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے فرمایا کہ دراصل

---

[1] دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص۲۸۵) باب نکاح أهل الشرك۔

واضح رہے کہ تقریر میں مذکور احناف کا مسلک اس تقدیر پر ہے جبکہ زوجین دار الاسلام میں ہوں لیکن اگر دونوں دار الحرب میں ہوں تو فرقت عدت کے گزرنے پر موقوف رہے گی کما فی المغنی (ج ۶ ص۶۱۴) باب نکاح أهل الشرك۔

نیز یہ بھی واضح رہے کہ دار الاسلام میں عرض اسلام کے بعد انکار کی صورت میں جب فرقت واقع ہو جائے گی پھر اگر شوہر عدت ہی کے دوران اسلام قبول کرلے تب بھی نکاح سابق لوٹ کر نہ آئیگا بلکہ نکاحِ جدید کی حاجت ہوگی کما فی کتاب الحجۃ (ج ۴ ص۱) باب النصراني تكون تحته نصرانية فتسلم النصرانية والزوج غائب ثم يسلم الخ ۱۲ مرتب

[2] (ج ۵ ص۹۱) ما قالوا في المرأة تسلم قبل زوجها، من قال يفرّق بينهما، كتاب الطلاق ۱۲ م

[3] (ج ۴ ص۸) ۱۲ م

[4] زاد المعاد (ج ۵ ص۱۳۹) فصل في حكمه صلى الله عليه وسلم في الزوجين يسلم أحدهما قبل الآخر۔ ۱۲ م

[5] چار سال والی روایت مرتب کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۱۲ م

[6] دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۳۰۴) اور سنن ابن ماجہ ص۱۴۴) ۱۲ م

ابو العاص رضؓ غزوۂ بدر کے موقع پر قیدی بناکر لائے گئے یعنی ہجرت کے دو سال بعد اور اس وعدے پر چھوڑے گئے کہ جاکر حضرت زینب رضؓ کو مکہ مکرمہ سے بھیج دیں گے[۱] چنانچہ ابو العاص رضؓ نے واپس جاکر حسبِ وعدہ حضرت زینب رضؓ کو بھیج دیا، پھر ہجرت کے چار سال بعد ابو العاص رضؓ دوبارہ پکڑے گئے جس کا واقعہ یہ ہوا کہ وہ قریش کے اموالِ تجارت لیکر شام گئے، تجارتی سفر سے واپسی کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک سریّہ سے سامنا ہوا جس نے ان کا سامانِ تجارت اپنے قبضہ میں لے لیا، انہوں نے رات کے وقت بھاگ کر حضرت زینب رضؓ کے پاس پناہ لی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس امان کو باقی رکھا، پھر آپؐ کی خواہش پر مسلمانوں نے ان کا سارا مال انکو واپس کر دیا، یہ مکہ مکرمہ چلے آئے قریش کو ان کی امانتیں لوٹا دیں پھر مکہ ہی میں مشرف باسلام ہوئے اور ۷ھ میں ہجرت کی[۲]، اس موقعہ پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صاحبزادی کو ان کے حوالہ کر دیا۔

اب روایات میں تطبیق اس طرح ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضؓ کی روایت میں چھ سال کی مدت سے مراد ہجرت کے بعد ابو العاص کے اسلام لانے اور ہجرت کرنے تک کا زمانہ ہے، اور جس روایت میں چار سال کا ذکر ہے اس میں "بدر" سے ان کی ہجرت تک کا زمانہ مراد ہے اور جس روایت میں دو سال کا ذکر ہے اس میں ابو العاص رضؓ کے دوسری مرتبہ گرفتار ہونے سے لیکر ان کی ہجرت تک کا زمانہ مراد ہے[۳]۔

دوسری بحث یہ ہے کہ عمرو بن شعیب کی حدیثِ باب میں "مہرِ جدید" اور "نکاحِ جدید" کے ساتھ لوٹائے جانے کا ذکر ہے جبکہ حضرت ابن عباس رضؓ کی روایتِ باب میں "نکاحِ اول" کے ساتھ لوٹانے کا ذکر ہے اور ان دونوں میں تعارض واضح ہے۔

اکثر محدثین نے اس طرح تعارض رفع کیا کہ عمرو بن شعیب کی حدیث کو حجاج بن ارطاۃ[۴] کی

۱؎ حضرت زینب رضؓ جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سب سے بڑی صاحبزادی ہیں ہجرت سے پہلے اسلام لے آئی تھیں ان کے شوہر ابو العاص ابن ربیع ان کے خالہ زاد بھائی تھے، جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کی تو حضرت زینب رضؓ مکہ میں ہی رہ گئی تھیں، بدر کے موقع پر جب ابو العاص رضؓ گرفتار کئے گئے اور اہلِ مکہ نے اپنے اپنے قیدیوں کا فدیہ روانہ کیا تو حضرت زینب رضؓ نے ابو العاص کے فدیہ میں اپنا وہ ہار بھیجا جو حضرت خدیجہ رضؓ نے شادی کے وقت ان کو دیا تھا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس ہار کو دیکھ کر آبدیدہ ہوگئے اور صحابہ کرام رضؓ سے فرمایا اگر مناسب سمجھو تو اس ہار کو واپس کر دو اور اس قیدی کو چھوڑ دو، تسلیم و انقیاد کی گردنیں فوراً ہی خم ہوگئیں، قیدی بھی رہا کر دیا گیا اور ہار بھی واپس ہوگیا۔ دیکھئے سیرۃ مصطفیٰ (ج ۲ ص۱۲۳ و ج ۳ ص۳۶۵) ۱۲ مرتب

۲؎ سیرۃ ابن ہشام (ج ۲ ص۶۵۸) ۱۲ م

۳؎ دیکھئے العرف الشذی (ص۳۶۲) ۱۲ م

۴؎ کثیر الخطاء والتدلیس قاله الحافظ فی التقریب (ج ۱ ص۱۵۲) ۱۲ م

وجہ سے ضعیف قرار دیا اور روایت ابن عباسؓ کو صحیح اور راجح قرار دیا، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ چھ سال بعد نکاح اول کے ساتھ لوٹانا کیسے ممکن ہے جبکہ ظاہر یہی ہے کہ اس عرصہ میں اس کی عدت پوری ہو چکی ہوگی، اور فرقت کے بعد عدت گزرنے پر لوٹانے کا کوئی سوال نہیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ حضرت زینبؓ ممتدۃ الطہر تھیں اس لئے اس مدت میں ان کی عدت گذری نہ تھی، لہٰذا ابو العاصؓ کی طرف لوٹایا جانا اثناء عدت میں اس وقت متحقق ہوا جب ابوالعاصؓ اسلام لا چکے تھے، اس لئے نکاح ثانی کی بھی حاجت پیش نہ آئی، ولا مانع من ذلك من حيث العادة فضلاً عن مطلق الجواز۔[۱]

لیکن حافظؒ کی یہ تاویل جہاں خلافِ ظاہر ہے وہاں علامہ سہیلیؒ کی ذکر کردہ روایت سے بھی اس کی تردید ہوتی ہے کہ حضرت زینبؓ جب ہجرت کے ارادہ سے مکہ سے مدینہ روانہ ہوئیں تو ھبار بن الاسود نے انھیں ڈرایا دھمکایا جس سے ان کا حمل ساقط ہو کر ضائع ہو گیا[۲]، اس وقت سے حضرت زینب کو مسلسل خون آتا رہا یہاں تک کہ انھوں نے وفات پائی[۳]، لہٰذا ان کے حق میں یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ ممتدۃ الطہر ہوں؟۔

حنفیہ نے بھی عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کو قوتِ سند کی بناء پر ترجیح دیکر تعارض رفع کیا، پھر یہ اشکال کہ چھ سال کے طویل عرصہ بعد نکاحِ اول کے ساتھ لوٹانا کیسے ممکن ہے؟ حنفیہ کے مسلک پر وارد ہی نہیں ہوتا اس لئے کہ احد الزوجین کے محض اسلام لانے سے ان کے نزدیک فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ فرقت کے لئے عرضِ اسلام اور اس کے بعد اِبا ضروری ہے، اور ابوالعاصؓ پر عرضِ اسلام ۸ھ میں ہوا اور وہ اسلام لے آئے اس لئے نکاح کے فسخ ہونے کا سوال نہیں۔

اشکال کا ایک جواب یہ بھی دیا جا سکتا ہے کہ مسلمان عورتوں کے مشرکین کے ساتھ نکاح کی حرمت اس آیت سے ہوئی ہے "لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ"[۴] اور یہ آیت

---

[۱] فتح الباری (ج ۹ ص۳۴۳) کتاب الطلاق، باب إذا أسلمت المشركة أو النصرانية الخ ۱۲ م

[۲] اس واقعہ سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے سیرت مصطفیٰ (ج ۲ ص۱۲۳ و ۱۲۵) ۱۲ م

[۳] الروض الأنف (ج ۲ ص۸۱) فصل فی خبر خروج زینب الخ ۱۲ م

[۴] سورۃ الممتحنۃ، آیت (۱۰) پ۲۸ ۱۲ م

مدنی ہے سنہ ۶ھ میں نازل ہوئی[1]، گویا حضرت زینبؓ کا ابو العاصؓ کی طرف لوٹایا جانا اس آیت کے نزول سے پہلے تھا یا نزول کے متصل بعد تھا لیکن عدت کے دوران تھا[2]۔

علامہ سہیلیؒ نے الروض الأنف[3] میں "عمرو بن شعیب" اور حضرت ابن عباسؓ کی دونوں روایتوں میں تطبیق کے طریقہ کو اختیار کرتے ہوئے یہ تاویل کی ہے کہ ابن عباسؓ کی روایت میں "بالنکاح الاول" سے مراد "بمثل النکاح الأول" ہے یعنی "ردّھا بمثل النکاح الأوّل في الصداق والحباء[4] لم یحدث زیادۃ علی ذٰلك من شرط ولا غیرہ" لیکن یہ تاویل بھی خلافِ ظاہر اور تکلف سے خالی نہیں۔

"والعمل علی حدیث عمرو بن شعیب" شوافع وغیرہ کے نزدیک عمرو بن شعیب کی روایت معمول بہ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ احد الزوجین کے اسلام کے بعد عدت گزرنے پر فرقت واقع ہو جائیگی، اس جملہ سے یہ وہم نہ کیا جائے کہ حضرت زینبؓ ابو العاصؓ کی طرف "نکاحِ جدید" کے ساتھ لوٹائی گئیں، بلکہ اس واقعہ میں حنفیہ سمیت اکثر حضرات کے نزدیک حقیقت یہی ہے کہ حضرت زینبؓ نکاحِ اول کے ساتھ لوٹائی گئیں کما مرّ تحقیقہ، واللہ أعلم۔

---

[1] اس لئے کہ یہ آیت صلح حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئی جو کہ سنہ ۶ھ میں ہوئی دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۱۸ ص ۶۱) اور سیرۃ المصطفیٰ (ج ۲ ص ۳۶۵) ۱۲ مرتب

[2] لیکن اس جواب کی تقدیر پر یہ اشکال پھر بھی باقی رہیگا کہ جب ابو العاصؓ دوسری مرتبہ گرفتار کئے گئے اور حضرت زینبؓ نے ان کو پناہ دی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پناہ کو برقرار رکھا اس وقت آپ نے حضرت زینبؓ سے فرمایا تھا "أي بنیۃ أکرمي مثواہ ولا یخلصن إلیك، فإنك لا تحلّین لہ" سیرت ابن ھشام بہامش الروض الأنف (ج ۲ ص ۸۳) جس کا مطلب یہ کہ دوسری مرتبہ گرفتاری کے وقت حرمت کا حکم آچکا تھا لہٰذا یہ کہنا کہ حضرت زینبؓ کا لوٹایا جانا حرمت کا حکم آنے سے پہلے اس کے متصل بعد تھا کیسے درست ہو سکتا ہے؟ نیز ابو العاصؓ کے سفرِ شام پر جانے کے بارے میں محمد بن اسحٰق کی روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے "حتی إذا کان قبیل الفتح خرج أبو العاص تاجرًا إلی الشام.... فلما فرغ من تجارتہ وأقبل قافلاً لقیتہ سریۃ لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ" سیرت ابن ھشام بہامش الروض الأنف (ج ۲ ص ۸۲) جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ فتح مکہ کے قریب ہوا جبکہ حرمت سے متعلقہ آیت کافی پہلے سنہ ۶ھ میں نازل ہوئی، اس صورت میں بھی نہ صرف یہ کہ مذکورہ جواب درست نہیں رہتا بلکہ اصل اعتراض بھی لوٹ آتا ہے کہ جب حرمت کا حکم سنہ ۶ھ میں آچکا تھا تو فتح مکہ (جو رمضان سنہ ۸ھ میں ہوا) کے قریب کس طرح رد ہوا جبکہ درمیان میں کافی وقت ہے؟ لہٰذا حنفیہ کا عرض اسلام والا جواب ہی بہتر معلوم ہوتا ہے۔

واللہ أعلم مرتب عفا اللہ عنہ۔

[3] (ج ۲ ص ۸۳) ۱۲ م

[4] عطیہ، مہر ۱۲ م

باب ما جاء في الرجل يتزوّج المرأة فيموت عنها قبل أن يفرض لها

عن[1] ابن مسعودؓ أنه سئل عن رجل تزوّج امرأة و لم يفرض لها صداقاً و لم يدخل بها حتى مات، فقال ابن مسعودؓ: لها مثل صداق نسائها لا وكس[2] ولا شطط وعليها العدّة و لها الميراث، فقال معقل بن سنان الأشجعي فقال: قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في بروع بنت واشق امرأة منا مثل الذي قضيت، ففرح بها ابن مسعودؓ».

اگر احد الزوجین اس حال میں مرجائے کہ نہ بیوی کا مہر مقرر کیا گیا ہو اور نہ اس کے ساتھ صحبت کی گئی ہو تو حنفیہ کے نزدیک ایسی صورت پورا مہر مثل دیا جائیگا، سفیان ثوریؒ، امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ کا بھی یہی مسلک ہے اور امام شافعیؒ کا بھی قولِ جدید اسی کے مطابق ہے۔

جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک ایسی صورت میں کچھ واجب نہ ہوگا، امام شافعیؒ کا قولِ قدیم بھی یہی ہے[3]۔

حنفیہ وغیرہ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے لیکن اس پر مالکیہ وغیرہ کی جانب سے روایت کے مضطرب ہونے کا اعتراض کیا گیا ہے[4] کہ بعض روایات میں بروع بنت واشق کے واقعہ کو نقل کرنے والے صحابی کا نام معقل بن سنان آیا ہے کما فی حدیث الباب، بعض میں «معقل بن یسار»، بعض میں «رجل من أشجع»، اور بعض میں «ناس من أشجع» آیا ہے[5] لہٰذا روایت سے استدلال درست نہیں۔

لیکن یہ اعتراض درست نہیں، اول تو اس لئے کہ معقل بن سنانؓ والی روایت کو امام ترمذیؒ نے حسن صحیح قرار دیا ہے، اس طرح اضطراب دور ہو جاتا ہے[6]۔

---

[1] الحديث أخرجه أبو داؤد (ج ۱ ص۲۸۸) باب فيمن تزوّج ولم يسم صداقاً حتى مات، والنسائي (ج ۲ ص۸۸) إباحة التزويج بغير صداق ۱۲ م

[2] الوكس: النقص والشطط: الجور كما في النهاية (ج ۵ ص۲۱۹) یعنی اس میں نہ کوئی کمی ہوگی اور نہ ہی زیادتی ۱۲ مرتب

[3] مذاہب کی کسی قدر تفصیل خود امام ترمذیؒ نے بیان کی ہے۔ نیز دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص۲۱ و ص۲۲) باب المہر ۱۲ مرتب

[4] بذل المجہود (ج ۱۰ ص۱۳۱) باب فيمن تزوّج ولم يسم صداقاً الخ ۱۲ م

[5] ان تمام روایات کے لئے دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۷ ص۲۴۵ و ۲۴۶) کتاب الصداق، باب أحد الزوجين يموت ولم يفرض لها صداقاً ولم يدخل بها ۱۲ مرتب

[6] بلکہ خود امام بیہقیؒ فرماتے ہیں کہ «هذا الاختلاف في تسمية من روى قصة بروع بنت واشق عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يوهن الحديث فإن جميع هذه الروايات أسانيدها صحاح وفي بعضها ما دلّ على أن جماعة من أشجع شهدوا بذلك فكأن بعض الرواة سمّى منهم واحداً وبعضهم سمّى اثنين وبعضهم أطلق ولم يسم، ومثله لا يرد الحديث ولولا ثقة من رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم لما كان لفرح عبد الله بن مسعودؓ بروايته معنى والله أعلم» سنن کبریٰ بیہقی (ج ۷ ص۲۴۶) ۱۲ مرتب

اس کے علاوہ اگر اضطراب مانا بھی جائے تب بھی یہ اضطراب صحابی کی تعیین میں ہے اور یہ امر روایت کی صحت سے مانع نہیں، اس لئے صحابۂ کرام تمام کے تمام عدول ہیں، شاید اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے قولِ قدیم سے قولِ جدید کی طرف رجوع کرلیا تھا کما نقلہ الترمذیؒ۔

واللہ أعلم و علمہ أتم و أحکم

تمت أبواب النکاح فللہ الحمد فی الأولی والآخرۃ

أبواب الرّضاع

باب ماجاء يحرم من الرّضاع مايحرم من النسب

عن[1] علي بن أبي طالبؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله حرم من الرضاع ماحرم من النسب۔ اس حدیث پر متفق علیہ طور پر عمل ہے کہ جو رشتہ نسب میں حرام ہے وہ رشتہ رضاعت میں بھی حرام ہے۔ البتہ کتبِ حنفیہ میں متعدد رشتوں کو مستثنیٰ کیا گیا ہے[2]۔

ایک سوال اور اس کا جواب اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حدیث کے الفاظ مطلق ہیں پھر ان رشتوں کو کیوں مستثنیٰ کیا گیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت یہ تمام مستثنیات استثناء منقطع کی قبیل سے ہیں، یعنی شروع ہی سے یہ حدیث کے الفاظ کے دائرہ میں نہ تھے محض ظاہری صورت کے اعتبار سے انہیں مستثنیٰ قرار دیا گیا، وجہ یہ ہے کہ حرمتِ رضاعت اُس وقت ثابت ہوتی ہے جبکہ رضاعت کا رشتہ اسی حیثیت سے پایا جارہا ہو جس حیثیت سے وہ نسب میں حرام ہے، حیثیت کے بدل جائے کی صورت میں حرمت نہیں رہتی، فقہاء نے جو مستثنیات بیان کئے ہیں ان میں حرمت نہ ہونے کی وجہ یہی ہے کہ ان میں حیثیت بدل گئی ہے، مثلاً فقہاء نے اَخِ رضاعی کی نسبی بہن کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، دراصل اس کی وجہ یہ ہے کہ نسبی رشتوں میں "اُخت الأخ" کے حرام ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ "اُخت الأخ" ہے بلکہ وجہ یہ ہے کہ وہ "اخت نسبی" ہے اور رضاعت میں یہ بات نہیں پائی جاتی کیونکہ اَخ رضاعی کی بہن سے براہ راست نہ کوئی نسبی تعلق ہے نہ رضاعی، لہذا یہ صورت حدیث کے تحت ابتداء ہی سے داخل نہیں، البتہ چونکہ صورتاً داخل معلوم ہوتی ہے اس لئے اس پر مستثنیٰ کا اطلاق کردیا گیا۔

ایک اشکال اور اس کا جواب یہاں ایک اور مسئلہ بہت اہم ہے اور وہ یہ کہ بعض فقہاء

---

[1] الحديث أخرجه النسائيؒ عن عائشةؓ (ج ۲ صـ۸۱) مايحرم من الرضاع ۱۲ م

[2] علامہ ابن نجیمؒ نے ان مستثنیات کی اکاسی (۸۱) صورتیں بیان کی ہیں دیکھئے البحرالرائق (ج ۳ صـ۲۲۳ و صـ۲۲۴) کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

نے رضاعت کے ذریعہ بعض صہری رشتوں کو بھی حرام قرار دیا ہے مثلاً ابن رضاعی کی بیوی بالاتفاق حرام ہے۔

اس پر شیخ ابن ہمامؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کی حرمت کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی اسلئے کہ اس حکم کی تائید نہ قرآن کریم سے ہوتی ہے نہ حدیث سے، قرآن سے تو اس لئے نہیں کہ وہاں "حلَائِلُ اَبْنَائِکُم" کے ساتھ "الَّذِیْنَ مِنْ اَصْلَابِکُمْ" کی قید لگی ہوئی ہے[1]، اور حدیث سے اس لئے نہیں کہ "یحرم من الرضاع" کے ساتھ "مایحرم من النّسب" کی قید موجود ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ رضاعت میں صرف نسبی رشتے حرام ہوتے ہیں صہری حرام نہیں ہوتے اور "حلیلۃ الابن" کا رشتہ صہری ہے نہ کہ نسبی، لہذا وہ رضاعت میں حرام نہ ہونا چاہئے[2]۔

یہ اعتراض فقہاء کے درمیان لاینحل مسئلہ بنا رہا ہے، علامہ شامیؒ نے بھی اس اعتراض کو نقل کر کے اس کا کوئی جواب نہیں دیا[3]، حالانکہ "حلیلۃ الابن الرضاعی" کی حرمت متفق علیہ ہے حتی کہ تفسیر مظہریؒ[4] اور تفسیر قرطبیؒ[5] میں اس پر اجماع ذکر کیا گیا ہے، حافظ ابن کثیرؒ نے اگرچہ اس حکم کو قولِ جمہور قرار دیا ہے لیکن انہوں نے بھی بعض لوگوں کی روایت سے اس بارے میں اجماع نقل کیا ہے[6]، اس لئے "حلیلۃ الابن الرضاعی" کی حلّت کا قائل ہونا قریب قریب خرقِ اجماع کے مرادف ہے[7]، جس کی وجہ سے اعتراضِ مذکور کا جواب ضروری ہو جاتا ہے۔

جہاں تک شیخ ابن ہمامؒ کا تعلق ہے سو اوّل تو ان کا یہ اعتراض بطورِ فتویٰ نہیں پھر اگر فتویٰ ہی ہو تب بھی ان کا تفرد ہے اور ان کے شاگردِ خاص علامہ قاسم بن قطلوبغاؒ فرماتے ہیں "لا تقبل تفردات

---

[1] سورۂ نساء آیت (۲۳) پ ۴ ۱۲ م

[2] فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۱۱ و ص ۳۱۲) کتاب الرضاع ۱۲ م

[3] ردّ المحتار (ج ۲ ص ۴۰۵) باب الرضاع ۱۲ م

[4] (ج ۲ ص ۱۱۲) تحت قولہ تعالیٰ: وَحَلَائِلُ اَبْنَآئِکُمُ الخ ۱۲ م

[5] (ج ۵ ص ۱۱۶) ۱۲

[6] تفسیر القرآن العظیم (ج ۱ ص ۴۷۲) ۱۲

[7] البتہ حافظ ابن قیمؒ اس مسئلہ میں علامہ ابن تیمیہؒ کے بارے میں لکھتے ہیں: وتوقف فیہ شیخنا وقال: إن کان قد قال أحد بعدم التحریم فھو أقوی۔ زاد المعاد (ج ۵ ص ۵۵۵) ذکر حکم رسول اللہ علیہ وسلم فی الرضاعۃ الخ ۱۲

مرتب عفی عنہ

شیخنا[1]، لہٰذا ان کی عبارت کی بناء پر امت کے خلاف فتویٰ دینا مشکل ہے۔

احقر کو عرصہ تک شیخ ابن ہمامؒ کے ذکر کردہ اعتراض کے جواب کی تلاش رہی لیکن کامیابی نہ ہوسکی، پھر باری تعالیٰ کی توفیق سے یہ جواب سمجھ میں آیا کہ حدیث "یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب[2]" میں "من" سببیہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ جن رشتوں کی حرمت کا سبب فی الجملہ نسب ہو وہ رضاع میں بھی حرام ہیں، اور نسب جس طرح نسبی رشتوں میں حرمت کا سبب ہوتا ہے اسی طرح مصاہرت کے رشتوں میں بھی نسب فی الجملہ سببِ حرمت ہوتا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ صہر دو چیزوں سے مرکب ہے ایک نسب، دوسرے زواج، اگر ان میں سے ایک بھی مفقود ہو تو صہر ثابت نہیں ہوتا، بیٹے کی بیوی اس لئے حرام ہے کہ وہ جس کی بیوی ہے وہ اپنا بیٹا ہے لہٰذا بیٹے کے ساتھ جو نسبی تعلق ہے وہ بھی اس کی بیوی کے حرام ہونے کا ایک سبب ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تمام صہری رشتوں میں نسب بھی فی الجملہ سببِ حرمت ہوتا ہے اور اتنی بات حدیث کے تحت آنے کے لئے کافی ہے،

یہ جواب سمجھ میں تو آیا تھا لیکن کہیں منقول نہ دیکھا تھا بالآخر البحر الرائق[3] میں علامہ ابن نجیمؒ کی ایک تصریح نظر سے گذری جس میں انہوں نے مذکورہ حدیث کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس حدیث میں نسب سے مراد قرابت اور صہریت دونوں ہیں، اس سے اپنے اس جواب کی تائید ملی، پھر العرف الشذی[4] میں بھی اس اعتراض کا یہی جواب مل گیا، فللّٰہ الحمد۔

رہی آیت سو اس کا جواب واضح ہے کہ مفہوم مخالف حجت نہیں، نیز صاحب ہدایہؒ نے تصریح کی ہے کہ "الَّذِيْنَ مِنْ اَصْلَابِكُمْ" کی قید متبنّٰی کو خارج کرنے کے لئے ہے[5] یعنی حلیلۃ المتبنّٰی حرام نہیں واللہ أعلم

---

[1] کما ذکر الشیخ البنوری رحمہ اللہ فی معارف السنن (ج ۱ ص۵۵) باب فی التسمیۃ عند الوضوء ۱۲ مرتب

[2] أخرجہ ابن ماجہ فی سننہ (ص۱۳۹) باب یحرم من الرضاع الخ عن عائشۃ رضؓ ۱۲ م

[3] (ج ۳ ص۲۲۲) کتاب الرضاع ۱۲ م

[4] (ص۳۶۸) باب ما جاء یحرم من الرضاع الخ ۱۲ م

[5] ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص۲۱۲) الرضاع ۱۲ م

باب ماجاء فی لبن الفحل

لبن الفحل ایک فقہی اصطلاح ہے یعنی وہ حرمتِ رضاعت جو " ابِ رضاعی " کے واسطہ سے ثابت ہوتی ہے جیسے رضاعی پھوپھی رضاعی چچا اور رضاعی دادا دادی۔

اس مسئلہ میں صدرِ اول میں کچھ اختلاف رہا ہے، بعض حضرات صحابہ کرام مثلاً ابن عمرؓ، جابرؓ، رافع بن خدیجؓ، عبداللہ بن زبیرؓ اور بعض تابعین کرام وغیرہ مثلاً سعید بن المسیبؒ، ابوسلمہؒ بن عبدالرحمٰن، سلیمانؒ بن یسار، عطاء بن یسارؒ، مکحولؒ، ابراہیم نخعیؒ، ابو قلابہؒ، ایاسؒ بن معاویہ، قاسمؒ بن محمد، سالمؒ، حسن بصریؒ، ابراھیمؒ بن علیہ، اس کے قائل تھے کہ یہ رشتے حرام نہیں، حضرت عائشہؓ شعبیؒ اور داؤد ظاہریؒ سے بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے جبکہ ان کی دوسری روایت ائمہ اربعہؒ اور جمہور کے مطابق ان رشتوں کی حرمت کی ہے۔[1]

عدمِ حرمت کے قائلین کی دلیل " وَأُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ "[2] ہے کہ اس میں "ام" کا تو ذکر ہے لیکن عمۃ وغیرہ کا ذکر نہیں جبکہ نسبی رشتوں میں ان کا بھی ذکر ہے، معلوم ہوا یہ رشتے حرام نہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال تخصیص الشئ بالذکر کی قبیل سے ہے جو ماعدا سے حکم کی نفی پر دلالت نہیں کرتا، لہٰذا یہ حجت نہیں[3]،

قائلینِ حرمت کی دلیل اس باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کے رضاعی چچا کو ان کے سامنے آنے کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا " فلیلج علیكِ فإنه عمّكِ "[4] نیز قائلینِ حرمت کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی حدیثِ باب

---

[1] دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۹۵) باب لبن الفحل، کتاب النکاح ۱۲ م

[2] سورۂ نساء، آیت ۲۳ پ ۴ ۱۲م

[3] واحتج بعضهم (على عدم الحرمة) من حيث النظر بأن اللبن لاينفصل من الرجل وإنما ينفصل من المرأة فكيف تنتشر الحرمة الى الرجل، والجواب أنه قياس فى مقابلة النص فلا يلتفت إليه۔

أنظر لمزيد التفصيل فتح البارى (ج ۹ ص ۱۵۱) باب لبن الفحل ۱۲ مرتب

[4] یہ روایت الفاظ کے فرق کے ساتھ صحیحین میں بھی آئی ہے دیکھئے بخاری (ج ۲ ص ۷۶۴) باب لبن الفحل اور مسلم (ج ۱ ص ۴۶۶) کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

بھی ہے «أنہ سئل عن رجل له جاريتان أرضعت إحداهما جارية والأخرى غلامًا أيحل للغلام أن يتزوج بالجارية؟ فقال: لا اللقاح[1] واحد.»

یہ اختلاف صدرِ اوّل میں تھا، بعد میں اس پر اجماع ہوگیا کہ یہ رشتے حرام ہیں[2]۔ واللہ أعلم

تم شرح الباب بزيادة من المرتب

باب ماجاء لا تحرم المصة ولا المصتان

عن[3] عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تحرم المصة ولا المصتان[4]

ایک روایت میں «ولا الإملاجة ولا الإملاجتان» کی زیادتی بھی آئی ہے، مصہ اسم مرہ ہے جو مص یمص سے ماخوذ ہے یعنی چوسنا جو بچہ کا فعل ہے، جبکہ «إملاج» ادخال کے معنی میں ہے جو مرضعہ کا فعل ہے یعنی مرضعہ کا پستان کو بچہ کے منہ میں دینا۔

---

[1] هو بالفتح اسم ماء الفحل، أراد أن اللبن الذي أرضعت كل واحدة منهما كان أصله ماء الفحل۔ النهاية (ج ٤ ص٢٦٢) بتغيير يسير ۱۲ مرتب

[2] لبن الفحل یعنی ان رشتوں کی حرمت پر اجماع کا قول احقر کو نہ مل سکا، بظاہر درست یہی معلوم ہوتا ہے کہ حرمت اگرچہ جمہور کا قول ہے لیکن اس پر اجماع نہیں، چنانچہ حافظؒ نے بھی اسے جمہور کا قول قرار دیا ہے، دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص۱۵۱)، علامہ عینیؒ نے بھی اس مسئلہ میں اختلاف ذکر کیا ہے اور بعد میں اتفاق نقل نہیں کیا، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص۹۷)، نیز علامہ ابن حزمؒ اپنی کتاب مراتب الاجماع (ص۶۶) میں لکھتے ہیں «واختلفوا في رضاع الفحل» ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] الحديث أخرجه مسلم (ج ١ ص٤٦٨) فصل لا تحرم المصة ولا المصتان الخ وأبو داؤد (ج ١ ص٢٨٢) باب هل يحرم ما دون خمس رضعات ۱۲م

[4] صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۶۸ و ۴۶۹) «مصتان» والی روایت (بروایت عائشہؓ) مستقل طور پر اور «إملاجتان» والی روایت (بروایت ام فضل) مستقل طور پر آئی ہے جبکہ صحیح ابن حبان (النوع ۳۱ من القسم الثالث) میں دونوں الفاظ ایک روایت میں جمع ہیں جو «عبد اللہ بن زبیر عن ابیہ» کے طریق سے مروی ہے، لیکن امام ترمذیؒ نے اس کو «غیر محفوظ» قرار دیا ہے، دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص۲۱۷ و ۲۱۸) کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ رضاعت کی کتنی مقدار محرّم ہوتی ہے ؟ اس مسئلہ میں چار مذاہب ہیں۔

پہلا مذہب یہ ہے کہ رضاعت کی ہر مقدار محرّم ہے قلیل ہو یا کثیر، امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب، سفیان ثوریؒ، امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ، لیث بن سعدؒ، حکمؒ، طاؤسؒ، مکحولؒ، عطاءؒ، سعید بن المسیبؒ اور حسن بصریؒ کا یہی مسلک ہے، امام احمدؒ کی مشہور روایت بھی اس کے مطابق ہے، نیز حضرات صحابہ کرامؓ میں سے حضرت علی، ابن مسعود، ابن عمر اور ابن عباس رضی اللہ عنہم کا بھی یہی قول ہے۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ حرمت کم از کم تین رضعات سے ثابت ہوتی ہے، ابوعبیدؒ، اسحاقؒ، ابوثورؒ، ابن المنذرؒ، داؤد ظاہریؒ وغیرہ کا یہی قول ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے[1]
ان حضرات کا استدلال حدیثِ باب سے ہے جس میں مصّۃ اور مصّتین کو غیر محرّم قرار دیا گیا ہے جس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ تین رضعات محرّم ہیں[1]۔

تیسرا مذہب یہ ہے کہ پانچ رضعات سے کم میں حرمت نہیں ہوتی، یہ پانچ رضعات بھی متفرق اوقات میں ہونی چاہئیں اور ان میں سے ہر ایک کا مشبع ہونا بھی ضروری ہے۔ امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے اور امام احمدؒ کی بھی دوسری روایت اس کے مطابق ہے[2]
ان کا استدلال حضرت عائشہؓ کی دوسری حدیثِ باب سے ہے فرماتی ہیں «أنزل فی القرآن عشر رضع معلومات، فَنُسِخ من ذلك خمس وصار إلى خمس رضعات معلومات، فتوفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والأمر علی ذلك» یہ روایت صحیح مسلم میں بھی آئی ہے[3]۔

چوتھا مذہب یہ ہے کہ دس رضعات سے کم میں حرمت ثابت نہیں ہوتی، یہ حضرت حفصہؓ کا مسلک ہے[4]، نیز حضرت عائشہؓ سے بھی مروی ہے[5]۔

---

[1] ان دونوں مذاہب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص۹۶) باب من قال لا رضاع بعد الحولین۔ ۱۲ م

[2] فتح القدیر (ج ۳ ص۳۰۵) کتاب الرضاع ۱۲ م

[3] دیکھئے مسلم (ج ۱ ص۴۶۹) فصل لا تحرّم المصّۃ الخ۔ ۱۲ م

[4] جیسا کہ موطا امام مالکؒ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے «مالك عن نافع أن صفية بنت أبي عبيد أخبرته أن حفصة أم المؤمنين أرسلت بعاصم بن عبد اللہ ابن سعد إلى أختها فاطمة بنت عمر بن الخطاب ترضعه عشر رضعات ليدخل عليها وهو صغير يرضع، ففعلت، فكان يدخل عليها۔ (ص۵۳۶) باب رضاعۃ الصغیر ۱۲ مرتب

[5] حضرت عائشہؓ سے اس مسئلہ میں تین قول مروی ہیں، ایک عشر رضعات کا، دوسرا سبع رضعات کا، تیسرا خمس رضعات کا۔ دیکھئے عمدہ (ج ۲۰ ص۹۶) باب من قال لا رضاع بعد حولین ۔ ۱۲ مرتب

جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں

① باری تعالیٰ کا فرمان "وَاُمَّھٰتُکُمُ اللّٰتِیْٓ اَرْضَعْنَکُمْ"[1] اس میں مطلق رضاعت کو سببِ تحریم قرار دیا گیا ہے، قلیل و کثیر کی کوئی تفریق نہیں کی گئی اور کتاب اللہ پر خبرِ واحد سے تقیید و تخصیص کے ذریعہ کوئی زیادتی نہیں کی جاسکتی۔

اس آیت سے جمہور کے استدلال اور اس پر وارد ہونے والے شبہات کو امام ابوبکر جصاصؒ نے احکام القرآن میں مفصل بیان کیا ہے[2]

② نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "یحرم من الرضاع مایحرم من النسب"[3] اس میں بھی مطلق رضاعت کو محرم قرار دیا گیا ہے قلیل و کثیر کی کوئی تحدید نہیں کی گئی۔

③ مذکورہ روایت کو امام ابوحنیفہؒ نے "حکم بن عتیبہ عن القاسم بن مخیمرہ عن شریح بن ھانی عن علیؓ بن ابی طالب" کے طریق سے اس طرح مرفوعاً روایت کیا ہے "یحرم من الرضاع مایحرم من النسب قلیلہ وکثیرہ"[4] یہ روایت جہاں جمہور کے مسلک پر صریح ہے وہاں اس کے رجال بھی ثقات واثبات ہیں اور امام ابوحنیفہؒ کے سوا سب صحیح مسلم کے رجال ہیں۔

④ سنن نسائی میں قتادہ سے مروی ہے، فرماتے ہیں "کتبنا إلی إبراھیم بن یزید النخعی نسألہ عن الرضاع، فکتب أنّ شریحاً حدّثنا أنّ علیاً وابن مسعودؓ کانا یقولان: یحرم من الرضاع مایحرم من النسب قلیلہ وکثیرہ"[5]

⑤ مؤطا امام محمدؒ[6] میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں "ماکان من الحولین وإن کانت مصّۃ واحدۃ فھی تحرّم"

---

[1] سورۂ نساء آیت ۲۳ پ ۴ ۱۲ م

[2] دیکھئے (ج ۲ ص۱۲۳ تا ص۱۲۶) مطلب اختلاف السلف فی التحریم بقلیل الرضاع ۱۲ م

[3] سنن نسائی (ج ۲ ص۸۱) مایحرم من الرضاع ۱۲ م

[4] جامع المسانید للخوارزمی (ج ۲ ص۹۰) الباب الثالث والعشرون فی النکاح، نیز دیکھئے عقود الجواہر المنیفۃ (ج ۱ ص۱۵۹) باب الرضاع ۱۲ م

[5] (ج ۲ ص۸۲) القدر الذی یحرم من الرضاعۃ ۱۲ م

[6] (ص۲۷۶) باب الرضاع ۱۲

(۶) مصنّف[1] عبدالرزاق میں بھی حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ایک روایت ایسی مروی ہے جس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ رضاعت کی چھوٹی بڑی ہر مقدار محرّم ہے۔

(۷) اگلے باب (فی شهادة المرأة الواحدة فی الرضاع) میں حضرت عقبہ بن حارثؓ کی حدیث آرہی ہے جو صحیح بخاری[2] میں بھی ہے جس میں آپؐ نے صرف "انی قد ارضعتکما" سنکر "دعها عنك" کا حکم دیدیا اور یہ سوال نہیں فرمایا کہ رضاعت کتنی مرتبہ ہوئی۔

(۸) مصنّف[3] عبدالرزاق میں متعدد آثار ایسے مروی ہیں جو ہر قلیل وکثیر مقدار کے محرّم ہونے پر دال ہیں۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے وہ حضرت علیؓ کی مذکورہ بالا روایت سے منسوخ ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ امام جصاصؒ نے احکام القرآن[4] میں اپنی سند سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا اثر روایت کیا ہے کہ کسی نے ان کے سامنے "لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان" کا ذکر کیا تو انہوں نے فرمایا "قد کان ذلك فأما الیوم فالرضعة الواحدة تحرم"

نسخ کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ صحیح مسلم[5] میں حضرت عائشہؓ کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں کہ "کان فیما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات یحرّمن، ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم وهی فیما یقرأ من القرآن" حالانکہ مصاحف عثمانیہ میں کہیں بھی خمس رضعات کے الفاظ موجود نہیں جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ الفاظ بھی بعد میں منسوخ ہوگئے تھے۔

رہے اس حدیث کے یہ الفاظ کہ "فتوفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهی فیما یقرأ من القرآن" سو ان کے بارے میں امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں فرمایا کہ یہ زیادتی عبداللہ

---

[1] (ج ، ص۴۶۶ ، رقم ۱۳۹۱۱ باب القلیل من الرضاع ۱۲ م

[2] (ج ۲ ص۷۶۲ و ۷۶۵) کتاب النکاح، باب شهادة المرضعة ۱۲ م

[3] دیکھئے (ج ۷، ص۴۶۶ تا ۴۷۰) ۱۲ م

[4] (ج ۲ ص۱۲۵ مطلب اختلف السلف فی التحریم بقلیل الرضاع ۱۲ م

[5] (ج ۱ ص۴۶۹).

بن ابی بکرؒ کا تفرد ہے اور عمرہ کے دوسرے شاگرد یحییٰ[1] بن سعید انصاری اور قاسم[2] بن محمد جو عبداللہ بن أبی بکر سے زیادہ احفظ ہیں اس کو روایت نہیں کرتے لہٰذا یہ عبداللہ بن أبی بکر کا وہم ہے[3]۔

اور اگر بالفرض اس کو صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی "وھی فیما یقرأ من القرآن" کا مطلب کسی کے نزدیک بھی یہ نہیں ہے کہ یہ خمس رضعات آخر وقت تک قرآن کریم کا جز تھے بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ الفاظ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے چند ہی دن پہلے منسوخ ہوئے اس لئے بعض صحابہ کرام کو ان کے نسخ کا پتہ نہ چل سکا، چنانچہ بعض صحابہ آپؐ کی وفات تک بطور قرآن ان الفاظ کی تلاوت کرتے رہے، علامہ نوویؒ نے اس کے یہی معنیٰ بیان کئے ہیں[4]، حضرت شیخ الهندؒ نے بھی اس کا یہی مطلب بیان کیا ہے[5]، ورنہ ظاہر ہے کہ اگر حضرت عائشہؓ کا منشأ یہ ہوتا کہ یہ الفاظ غیر منسوخ ہیں تو یہ کیسے ممکن تھا کہ وہ ان کو مصحف میں شامل کرانے کی کوشش نہ کرتیں؟

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ بالکل آخری عہد نبوی میں نسخ کی وجہ سے خود حضرت عائشہؓ کو نسخ کا علم نہ ہو سکا ہو، اور یہ کوئی بعید نہیں۔

بعض شافعیہ اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ ان الفاظ کا منسوخ ہونا تو مسلّم ہے لیکن یہ صرف منسوخ التلاوۃ ہیں منسوخ الحکم نہیں۔

لیکن علامہ ابن ہمامؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ نسخ میں اصل یہ ہے کہ الفاظ کے ساتھ حکم بھی منسوخ ہو، الفاظ کے منسوخ ہونے کے بعد حکم کا منسوخ نہ ہونا کوئی دلیل

---

[1] یحییٰ بن سعید کی روایت کے لئے دیکھئے مسلم (ج ۱ ص ۴۶۹) ۱۲ م

[2] قاسم بن محمد کی روایت کے لئے دیکھئے مشکل الآثار للطحاوی (ج ۳ ص ۶) کذا فی تکملۃ فتح الملہم (ج ۱ ص ۵۰) ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے المعتصر من المختصر من مشکل الآثار (ج ۱ ص ۳۲۱) و فیہ: مع أنہ (أی کون خمس رضعات من القرآن) محال لأنہ یلزم أن یکون بقی من القرآن مالم یجمعہ الراشدون المھدیون، ولو جاز ذلک لاحتمل ان یکون ما أثبتوہ فیہ منسوخًا وما قصروا عنہ ناسخًا، فیرتفع فرض العمل بہ، ونعوذ باللہ من ھٰذا القول وقائلیہ ۱۲ مرتب

[4] دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۶۸) ۱۲ م

[5] دیکھئے انوار المحمود للنجیب آبادی (ج ۲ ص ۹، مطبوع دہلی ۱۳۵۲ھ) ۱۲

چاہتا ہے[1]، اور دلیل یہاں موجود نہیں، بلکہ اس کے خلاف دلائل موجود ہیں کما مرت۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی شہادۃ المرأۃ الواحدۃ فی الرضاع

عن عقبۃ بن الحارث قال، تزوجت امرأۃ فجاءتنا امرأۃ سوداء فقالت: إنی قد أرضعتکما، فأتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقلت: تزوجت فلانۃ بنت فلان فجاءتنا امرأۃ سوداء، فقالت: إنی قد أرضعتکما وھی کاذبۃ، قال: فأعرض عنی قال: فأتیتہ من قبل وجھہ فأعرض عنی بوجھہ، فقلت: إنھا کاذبۃ، قال: وکیف بھا وقد زعمت أنھا قد أرضعتکما دعھا عنک۔

اس حدیث کی بناء پر امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ رضاعت میں ایک عورت کی شہادت کافی ہے جبکہ وہ عورت خود مرضعہ ہو۔

جمہور کے نزدیک ایک عورت کی شہادت کافی نہیں، پھر مالکیہ کے نزدیک دو عورتوں کی شہادت کافی ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نصاب شہادت یعنی دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کا ہونا ضروری ہے، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک چار عورتوں کی گواہی ضروری ہے شعبیؒ اور عطاءؒ کا بھی یہی مسلک ہے[2]۔

حنفیہ کی دلیل باری تعالیٰ کا فرمان ہے "فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ"[3]۔

اور حدیثِ باب کا جواب یہ ہے کہ یہاں آپؐ نے بطور احتیاط علیحدگی کا حکم دیا، چنانچہ بخاری کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں کہ "کیف وقد قیل دعھا عنک[4]" یعنی جب ایک بات کہہ کر شبہ پیدا کر دیا گیا تو اب بیوی کو نکاح میں کیسے رکھو گے، کیونکہ شبہ کی کیفیت میں خوشگواری پیدا نہ ہوگی، اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ آپؐ نے پہلی بار حضرت عقبہؓ کی بات سنکر اس پر فیصلہ نہیں

---

[1] فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۰۶) کتاب الرضاع ۱۲ م

[2] دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۹۹) کتاب النکاح، باب شہادۃ المرضعۃ، اور فتح الباری (ج ۵ ص ۲۶۸ وص ۲۶۹) کتاب الشہادات، باب شہادۃ المرضعۃ ۱۲ مرتب

[3] سورۂ بقرہ آیت (۲۸۲) پ ۳ ۱۲ م

[4] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۶۳) کتاب الشہادات، باب شہادۃ المرضعۃ ۱۲ م

فرمایا بلکہ اعراض کیا، اگر ایک عورت کی شہادت کافی ہوتی تو آپؐ اسی وقت حرمت کا حکم دیدیتے۔

نیز شمس الائمہ سرخسیؒ نے مبسوط میں فرمایا کہ اس عورت کی یہ شہادت کسی کے مذہب میں بھی قانوناً قابلِ قبول نہیں تھی کیونکہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عقبہ بن حارثؓ سے اس عورت کی کوئی رنجش پیدا ہوگئی تھی اور اس رنجش کے پیدا ہوتے ہی اس نے یہ شہادت دی ظاہر ہے کہ یہ "شہادت الضغن" تھی جو کسی کے نزدیک بھی مقبول نہیں[1]، لہذا یہ حدیث حنابلہ کے نزدیک بھی واجب التاویل ہے اور احتیاط کے سوا اس کا کوئی محمل نہیں، چنانچہ امام بخاریؒ نے بھی یہ حدیث کتاب البیوع باب تفسیر المشتبہات میں ذکر کی ہے[2] جو احتیاط پر عمل کرنے کے لئے قائم کیا گیا ہے واللہ أعلم۔

باب ماجاء ما ذكر أنّ الرّضاعة لاتحرّم إلاّ في الصغر دون الحولين

عن[3] أمّ سلمة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لايحرّم من الرضاعة إلاّ ما فتق[4] الأمعاء في الثدي وكان قبل الفطام " مطلب یہ کہ حرمت رضاعت اس دودھ سے ثابت ہوتی ہے جو بچہ کے لئے باقاعدہ غذا ہو کہ اسکی موجودگی میں کسی دوسری غذا کی حاجت نہ ہو۔

---

[1] مبسوط سرخسی (ج ۵ ص۱۳۸) کتاب النکاح، باب الرضاع، اثبات الرضاع بشہادۃ النساء۔ فرماتے ہیں: والدليل عليه أن تلك الشهادة كانت عن ضغن فانه قال: جاءت امرأة سوداء تستطعمنا فأبينا أن نطعمها فجاءت تشهد على الرضاع، وبالإجماع بمثل هذه الشهادة لاتثبت الحرمة، فعرفنا أن ذلك كان احتياطاً على وجه التنزه ۔۱۲ مرتب

[2] صحیح بخاری (ج ۱ ص۲۷۶ و ۲۷۵) ۱۲ م

[3] الحديث لم يخرجه من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذيؒ قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقيؒ۔ سنن ترمذی (ج ۳ ص۴۵۸، تحت رقم ۱۱۵۲) ۱۲ مرتب

[4] من فتقه: شقه. أي ما وقع موقع الغذاء بأن يكون في أوان الرضاع، قوله في الثدي۔ حال من فاعل فتق أي فاتقًا منها ولايشترط كونه من الثدي، فإن إيجار الصبي محرم۔ مجمع بحار الأنوار (ج ۴ ص۱۱۹) ۱۲ مرتب

یہ حدیث اس پر صراحۃً دال ہے کہ حرمتِ رضاعت مدّتِ رضاعت میں ثابت ہوتی ہے نہ کہ بعد میں، یہی جمہور کا قول ہے۔

البتہ علامہ ابن حزمؒ کا مسلک یہ ہے کہ رضاعت کی کوئی مدّت متعین نہیں ہے بلکہ رضاعت صغر میں ہو یا بڑے ہونے کے بعد، ہر حال میں محرّم ہے[1]، نیز ان کے نزدیک راضع کے لئے ضروری ہے کہ وہ براہِ راست منہ سے چوسے، چنانچہ برتن وغیرہ میں نکالے ہوئے دودھ سے ان کے نزدیک حرمتِ رضاعت ثابت نہ ہوگی[2]۔

ان کا استدلال حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے "أنّ[3] سالماً مولیٰ أبی حذیفة کان مع أبی حذیفة وأهله فی بیتهم، فأتت یعنی بنت سهیل النبی صلی الله علیه وسلم، فقالت: إن سالما قد بلغ ما یبلغ الرجال وعقل ما عقلوا وإنه یدخل علینا وإنی أظن أن فی نفس أبی حذیفة من ذلك شیئا، فقال لها النبی صلی الله علیه وسلم: أرضعیه تحرمی علیه ویذهب الذی فی نفس أبی حذیفة، فرجعت إلیه، فقالت: إنی قد أرضعته، فذهب الذی فی نفس أبی حذیفة"

لیکن طبقات ابن سعد میں واقدی کی ایک روایت میں اس کی تصریح ہے کہ حضرت سہلہ بنت سہیلؓ ایک برتن میں اپنا دودھ نکال دیتی تھیں جس کو "سالم" پی لیتے تھے[4] "وکان بعد یدخل علیها وهی حاسر، رخصة من رسول الله لسهلة بنت سهیل"

اس تصریح سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ حضرت سہلہؓ نے براہِ راست دودھ نہ پلایا تھا وہاں یہ بھی پتہ چلا کہ بڑے ہونے کے بعد حرمت کا ثابت ہونا حضرت سہلہؓ کی خصوصیت تھی، دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے "واقعة حال لا عموم لها" جبکہ حدیثِ باب جو جمہور کا مستدل ہے قاعدۂ کلیہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

مدت رضاع سے متعلق اقوالِ فقہاء | پھر جمہور کا مدّتِ رضاع کی تحدید میں اختلاف ہے۔

---

[1] المحلّی (ج ۱۰ ص۱۹ و ۱۹) رضاع الکبیر محرّم م۱۸۶۹ ۱۲م

[2] حوالۂ بالا (ج ۱۰ ص۷) صفة الرضاع المحرّم م۱۸۶۶ ۱۲م

[3] صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۶۹) ۱۲م

[4] طبقات ابن سعد (ج ۸ ص۲۷۱) فی تسمیة النساء المسلمات المبایعات من قریش وترجمة سهلة، نیز حافظ ابن حجرؒ نے بھی الاصابہ (ج ۴ ص۳۳۹) میں حضرت سہلہؓ کے ترجمہ میں یہ بات ذکر کی ہے۔ کذا فی تکملة فتح الملهم (ج ۱ ص۴۹) باب رضاعة الکبیر ۱۲ مرتب

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ کل مدّتِ رضاعت دو سال ہے، صاحبین کا بھی یہی مسلک ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک دو سال دو ماہ ہے[۱]۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مدّتِ رضاعت ڈھائی سال ہے۔

امام زفرؒ کے نزدیک کل مدّتِ رضاعت تین سال ہے[۲]۔

جمہور کا استدلال فرمانِ باری تعالیٰ " وَالْوَالِدٰتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ[۳] " سے ہے، نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں " قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا رضاع إلا ما كان في الحولين[۴] "

امام ابو حنیفہؒ " وَالْوَالِدٰتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ " سے جمہور کے استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ " حولین " کے ذکر سے یہ لازم نہیں آتا کہ حولین کے بعد رضاع درست نہ ہو بلکہ آگے " فَاِنْ اَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا " میں " فَاِنْ " کی فا تعقیب کے لئے ہے جو اس پر دال ہے کہ " فصال " بعد الحولین ہوگا جس سے معلوم ہوا کہ حولین کے بعد بھی رضاع پایا جا سکتا ہے، معلوم ہوا کہ یہ آیت مدّتِ رضاعت کی تحدید کے لئے نہیں آئی بلکہ اس سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ " مولود لہ " یعنی اب کے ذمّہ مرضعہ کا نفقہ دو سال کے دائرہ میں لازم ہے اس سے زائد میں نہیں[۵]۔

---

[۱] امام مالکؒ کی اس بارے میں متعدد روایتیں ہیں، ایک جمہور کے مطابق، دوسری "حولان وشہر" تیسری وہ جو تقریر میں مذکور ہے، چوتھی امام ابو حنیفہؒ کے مطابق، پانچویں یہ کہ دو سال اور مزید اتنی مدت جس میں بچہ دوسری غذا کا عادی ہو سکے۔ کذا فی فتح القدیر (ج ۳ ص۳۰۹) نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص۱۴۶) باب من قال لا رضاع بعد حولین۔ ۱۲ مرتّب

[۲] مذکورہ مذاہب کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص۳۰۹) کتاب الرضاع ۱۲ م

[۳] سورۂ بقرہ آیت ۲۳۳ پ ۲ ۱۲ م

[۴] رواہ الدارقطني في سننه (ج ۴ ص۱۷۴، رقم ۱۰، الرضاع) وقال: لم يسنده عن ابن عيينةؒ غير الهيثم بن جميل وهو ثقة حافظ "۔

امام نسائیؒ فرماتے ہیں والهيثم بن جميل وثّقه الامام أحمد والعجلي وابن حبان وغير واحد وكان من الحفّاظ إلا أنه وهم في رفع هذا الحديث والصحيح وقفه على ابن عباسؓ۔ كذا في نصب الرايه (ج ۳ ص۲۱۹) وراجعه لطرقه الموقوفة۔ ۱۲ مرتّب عفی عنہ

[۵] اس جواب کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص۳۰۹) اور تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص۵۲ و۵۳) مسألة مدة الرضاع ۱۲ مرتّب

جمہور کا ایک استدلال اس آیت سے بھی ہے "وَحَمْلُهٗ وَفِصٰلُهٗ ثَلٰثُوْنَ شَهْرًا"[1] کہ اقلِ مدتِ حمل چھ ماہ ہے فبقی للفصال حولان[2]۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال بھی اسی آیت سے ہے صاحب ہدایہؒ نے اس استدلال کو اس طرح بیان کیا ہے کہ باری تعالیٰ نے اس آیت میں دو چیزوں کا ذکر کر کے ان کی مدت بیان کی ہے، جس کا تقاضا یہ تھا کہ حمل اور رضاعت ہر ایک کے لئے تیس۳۰ ماہ کی مدت ہوتی "کالأجل المضروب للدينين" لیکن حمل کے حق میں ایک منقِّص پایا گیا یعنی حضرت عائشہؓ کی روایت "لا يكون الحمل أكثر من سنتين قدر ما يتحول ظل المغزل"[3] اس لئے اکثر مدتِ حمل دو سال ہوئی[4]۔

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں "وما أجاب به صاحب الهداية ههنا فهو ركيك جدًا" اس لئے کہ اس میں حضرت عائشہؓ کے اثر سے آیت کا منسوخ ہونا لازم آرہا ہے[5] جو درست نہیں۔

لہٰذا صحیح جواب وہ ہے جو علامہ نسفیؒ نے دیا ہے کہ "حملہ" کا مطلب "حمل علی الأيدي" ہے، گویا آیت میں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ مدتِ رضاعت ڈھائی سال ہے جو عادۃً بچہ کو گود میں اٹھانے کا بھی زمانہ ہے[6]۔

---

[1] سورۂ احقاف آیت (۱۵) پ۲۶ ۱۲م

[2] فتح القدیر (ج ۳ ص۳۰۹) ۱۲م

[3] سنن دارقطنی (ج ۳ ص۳۲۲، رقم ۲۸۰) باب المهر۔ نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۷ ص۴۴۳) کتاب العدد، باب ما جاء فی أكثر الحمل۔ حضرت عائشہؓ کا یہ اثر اگرچہ موقوف ہے لیکن غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہے ۱۲ مرتب

[4] دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص۳۰۸) کتاب الرضاع ۱۲م

[5] اس پر اگر کوئی کہے کہ حضرت عائشہؓ کا اثر ناسخ نہیں بلکہ مخصص ہے تو اس کو ہم یہ جواب دیں گے کہ تخصیص عام میں ہوتی ہے جبکہ آیت میں عدد کا ذکر ہے جو خاص کی قبیل سے ہے لہٰذا اثر ناسخ ہی بنے گا مخصص نہیں۔ کذا فی فیض الباری (ج ۴ ص۲۷۸) باب من قال لا رضاع بعد الحولين۔ ۱۲ مرتب

[6] علامہ نسفیؒ نے یہ جواب امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔ دیکھئے تفسیر مدارک (ج ۵ ص۲۵) جبکہ فیض الباری (ج ۴ ص۲۷۸) میں اس جواب کو زمخشری کی طرف منسوب کیا گیا ہے، لیکن زمخشری کی کشاف میں یہ جواب نہ مل سکا ۱۲ مرتب

اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آیت "حَمَلَتْهُ اُمُّهٗ كُرْهًا وَّوَضَعَتْهُ كُرْهًا"[1] میں ظاہر ہے کہ حمل سے مراد حمل فی البطن ہے نہ کہ "حمل علی الأیدی والأکف" جس کا تقاضا یہ ہے کہ "حمله وفصاله" میں بھی حمل فی البطن ہی مراد ہو، تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ دراصل اس آیت میں بچہ کی خاطر ماں کے مشقت اٹھانے کے مختلف مراحل کو بیان کیا گیا ہے یعنی:

(۱) حملته أمه كرها أی فی البطن (۲) ووضعته كرها (۳) وحمله أی علی الأیدی (۴) وفصاله۔

لیکن اس میں شبہ نہیں کہ جمہور اور صاحبینؒ کا مسلک دلائل کی رُو سے نہایت قوی اور راجح ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیمؒ فرماتے ہیں[2]: "ولا یخفی قوة دلیلهما" اس لئے کہ آیت "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ" میں آگے "لِمَنْ اَرَادَ اَنْ يُّتِمَّ الرَّضَاعَةَ" کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حولین کے تمام ہونے کے بعد رضاعت نہیں

اس پر اگر کوئی شبہ کرے کہ "فَاِنْ اَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا" کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حولین کے بعد فصال رضامندی اور مشورہ پر موقوف ہے معلوم ہوا کہ رضامندی نہ ہو تو حولین کے بعد بھی دودھ پلایا جاسکتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تراضی اور تشاور حولین کے اندر اندر ہے، حولین کے بعد ان کی حاجت ہی نہیں بلکہ دودھ نہ پلانا متعین ہے واللہ اعلم

تم شرح الباب بزیادات من المرتب۔

باب ماجاء فی الأمة تعتق ولها زوج

باندی کی آزادی کے وقت اگر اس کا شوہر غلام ہو تو بالاتفاق باندی کو خیار ملتا ہے کہ وہ شوہر کو اختیار کرنا چاہے تو اختیار کرلے اور چھوڑنا چاہے تو چھوڑ دے، اس خیار کو خیارِ عتق کہا جاتا ہے۔

اور اگر باندی کا شوہر آزاد ہو تو باندی کو خیارِ عتق کے ملنے نہ ملنے کے بارے میں اختلاف

---

[1] سورۂ احقاف آیت ۱۵ پ ۲۶۔ ۱۲ م

[2] البحرالرائق (ج ۳ ص ۲۲۳) کتاب الرضاع ۱۲ م

ہے، حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی خیارِ عتق ہے[1] جبکہ ائمہ ثلاثہ اس صورت میں خیارِ عتق کے قائل نہیں[2]۔

حنفیہ کا استدلال حضرت بریرہؓ کی آزادی کے واقعہ سے ہے "عن الأسود عن عائشة قالت کان زوج بریرة حرًّا فخیرها رسول الله صلی الله علیه وسلم[3]"

ائمہ ثلاثہؒ کا استدلال بھی حضرت بریرہؓ ہی کے واقعہ سے ہے جو اس باب میں ھشام بن عروہ عن أبیہ عن عائشہؓ کے طریق سے اس طرح مروی ہے " قالت: کان زوج بریرة عبدًا فخیرها رسول الله صلی الله علیه وسلم، فاختارت نفسها، ولو کان حرًّا لم یخیرها۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک " ولو کان حرًّا لم یخیرها" کے جملہ کا تعلق ہے سو وہ حدیث کا جزء نہیں بلکہ عروہ کا قول ہے چنانچہ نسائی کی روایت میں اس کی تصریح بھی ہے[4] اور یہ قول ان کے اجتہاد کی حیثیت رکھتا ہے جو مجتہد پر حجت نہیں۔

اور جہاں تک روایت میں زوجِ بریرہ کے عبد ہونے کی تصریح کا تعلق ہے اس کا حضرت عائشہؓ کی روایت کے اس طریق سے تعارض ہے جو حنفیہ کا مستدل ہے اب یا تو ان دونوں میں ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے گا یا تطبیق کا۔

اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو اسود کی روایت راجح ہے، جس کی تحقیق علامہ ابن القیمؒ کے بیان کے مطابق اس طرح ہے کہ یہ واقعہ حضرت عائشہؓ سے تین راویوں نے روایت کیا ہے، اسود، عروہ اور قاسم بن محمد۔

ان میں سے عروہ سے دو صحیح متعارض روایات مروی ہیں: ایک زوجِ بریرہؓ کے آزاد ہونے

---

[1] طاؤسؒ، ابن سیرینؒ، مجاہدؒ، ابراھیم نخعیؒ، حمادؒ اور سفیان ثوریؒ کا بھی یہی مسلک ہے دیکھئے المغنی (ج ۶ ص ۶۵۹) کتاب النکاح، عتق الأمة و زوجها عبد أو حر۔ ۱۲ مرتب

[2] عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن عباسؓ، سعید بن المسیبؒ، حسن بصریؒ، عطاؒ، سلیمان بن یسارؒ، ابو قلابہؒ، ابن ابی لیلیؒ، اوزاعیؒ اور امام اسحاقؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ حوالہ بالا۔ ۱۲ مرتب

[3] أخرجه الترمذی فی الباب وأبوداؤد فی سننه (ج ۱ ص ۳۰۲) کتاب الطلاق، باب من قال کان حرًّا، والنسائی فی سننه (ج ۱ ص ۳۶۶) کتاب الزکوٰة، إذا تحولت الصدقة ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ نسائی میں یہ الفاظ آئے ہیں قال عروة: فلو کان حرًّا ما خیرها رسول الله صلی الله علیه وسلم، دیکھئے (ج ۲ ص ۱۰۱) کتاب الطلاق، باب خیار الأمة تعتق وزوجها مملوك ۱۲ مرتب

کی[1] اور دوسرے ان کے غلام ہونے کی[2]، قاسم بن محمد سے بھی دو روایتیں مروی ہیں ایک حر ہونے کی[3] جبکہ دوسری روایت میں حر یا عبد ہونے میں شک ہے[4]، ان دونوں کے مقابلہ میں اسود کی روایت میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ اس میں زوج بریرہ کے صرف حر ہونے کا ذکر ہے[5]، لہٰذا اسود کی حر ہونے سے متعلقہ روایت راجح ہے[6]، اس کے علاوہ اسود کی روایت کو مثبتِ زیادت ہونے کی بناء پر بھی ترجیح ہے۔

اور اگر تطبیق کا طریقہ اختیار کیا جائے تو علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ رواۃ کا ایسی دو صفتوں میں اختلاف ہے جو بیک وقت جمع نہیں ہوسکتیں یعنی حریت اور عبدیت، اس لئے ہم ان دونوں صفتوں کو دو علیحدہ علیحدہ حالتوں میں مانیں گے اور کہیں گے کہ "إنه کان عبدًا فی حالۃٍ، حرًّا فی حالۃٍ أخرٰی" اس صورت میں یقیناً ایک حالت مقدم ہوگی اور دوسری مؤخر، اور یہ امر متعین ہے کہ رقیت کے بعد حریت آسکتی ہے لیکن حریت کے بعد رقیت نہیں آسکتی جس کا تقاضا یہ ہے کہ رقیت مقدم ہو اور حریت مؤخر، ثابت ہوا کہ جس وقت حضرت بریرہؓ کو خیار ملا اس وقت ان کے شوہر آزاد تھے اور اس سے قبل غلام[7]۔

علامہ عینیؒ کے کلام کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو حافظؒ نے الإصابہ میں مغیث کے ترجمہ کے تحت ذکر کی ہے اس میں یہ الفاظ آئے ہیں "وکان اسم زوجها مغيثًا وكان مولى، فخيّرها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم"[8] اس روایت میں لفظ "مولی" صراحۃً آیا ہے

---

[1] عروہ کی یہ روایت تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۱۲ م

[2] دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۹۴) کتاب العتق، باب بیان الولاء لمن اعتق ۱۲ م

[3] یہ روایت بھی نہ مل سکی، البتہ قاسم بن محمد کی زوج بریرہ کے عبد ہونے سے متعلق روایت ملی، دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۳۰۴) کتاب الطلاق، باب فی المملوکۃ تعتق وهی تحت حرّ أو عبد ۱۲ م

[4] دیکھئے مسلم (ج ۱ ص۴۹۴) ۱۲ م

[5] یہ روایت ترمذی کے زیر بحث باب کے علاوہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۳۰۴) باب من قال کان حرًّا، میں بھی آئی ہے ۱۲ م

[6] مذکورہ تفصیل بذل المجہود (ج ۳ ص۱۲۱) باب فی المملوکۃ الخ سے ماخوذ ہے بحوالہ الہدیٰ لابن القیمؒ ۱۲ مرتب

[7] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص۲۶۱) کتاب الطلاق، باب خیار الأمۃ تحت العبد ۱۲ مرتب

[8] حافظؒ نے یہ الفاظ اسود کی روایت میں امام ترمذیؒ کے حوالہ سے نقل کئے ہیں (لیکن سنن ترمذی میں یہ روایت احقر کو نہ مل سکی) دیکھئے الاصابہ (ج ۳ ص۴۵۲، رقم ۸۱۴۲) ۱۲ مرتب

جو آزاد کردہ کے لئے استعمال ہوتا ہے، عین ممکن ہے کہ جن روایات میں لفظ "عبد" آیا ہے وہ "مولیٰ" کے معنی میں ہو، لہذا روایات میں نہ کوئی تعارض ہے اور نہ ہی حنفیہ کے مسلک پر کوئی اشکال۔

البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ "عبدیت" کی روایت اسی باب میں حضرت ابن عباسؓ کی اگلی حدیث سے مؤید ہے "أن زوج بريرة كان عبداً أسود لبني المغيرة يوم اعتقت بريرة"

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کو حریت کا علم نہ ہوا ہوگا اور ان کا بیان حضرت عائشہؓ کے بیان کا معارضہ نہیں کرسکتا، اس لئے کہ وہ بریرہؓ کی معتقہ اور صاحبِ معاملہ تھیں۔

پھر واضح رہے کہ اگر یہ ثابت ہوجائے کہ مغیث حضرت بریرہؓ کی آزادی کے وقت غلام تھے تب بھی اس سے حنفیہ کی تردید نہیں ہوتی، کیونکہ اس صورت میں حنفیہ کا مسلک قیاس سے ثابت ہوگا، اور وہ اس طرح کہ حضرت بریرہؓ کو اختیار دینے کی علت یہ تھی کہ نکاح کے وقت ان کی مرضی عقد میں مؤثر نہ تھی بلکہ مولیٰ کی مرضی سے نکاح ہوا تھا، آزادی کے وقت ان کو اپنی مرضی استعمال کرنے کا حق دیا گیا، اور یہ علت اس صورت میں بھی پائی جاتی ہے جبکہ زوج حر ہو۔ واللہ اعلم

باب ماجاء أن الولد للفراش

"عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر[1]"

یہ حدیث جوامع الکلم میں سے ہے اور اکثر محدثین کے نزدیک متواتر ہے[2] چنانچہ یہ روایت بیس[20] سے زائد صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے[3]۔

---

[1] ترجمہ: بچہ فراش کی طرف منسوب ہوگا اور زانی کے لئے پتھر ہیں ۱۲ م

[2] چنانچہ علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے اس کو احادیثِ متواترہ میں سے شمار کیا ہے، دیکھئے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص۸۳) قبیل باب العمل بإلحاق القائف الولد، کتاب الرضاع بحوالہ تکملۂ شرح المہذب للمطیعی (ج ۱۶ ص۴۰۳)۔

اور علامہ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں: حدیث "الولد للفراش" هو من أصح ما يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم جاء عن بضعة وعشرين من الصحابة۔ كذا في العمدة (ج ۲۳ ص۲۵۱) کتاب الفرائض، باب الولد للفراش الخ والفتح للحافظؒ (ج ۱۲ ص۳۹) ۱۲ مرتب

[3] رواۃ صحابۂ کرام اور ان کی روایات کا اجمالی خاکہ حسب ذیل ہے: (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

(۱) روایتِ حضرت عمر فاروقؓ ، مسند احمد (ج ۱ ص ۲۵) مسند عمرؓ۔

(۲) " حضرت عثمان غنیؓ ، مسند احمد (ج ۱ ص ۵۹ و ۶۵ و ۷۰) مسند عثمان رضؓ۔

(۳) " حضرت عائشہؓ ، بخاری (ج ۱ ص ۲۷۶) کتاب البیوع ، باب تفسیر المشتبہات ،

(۴) " حضرت ابوامامہ باہلیؓ ، مسند احمد (ج ۵ ص ۲۶۷) مسند ابوامامہ۔

(۵) " حضرت ابوھریرہؓ ، ترمذی کی مذکورہ حدیث باب۔

(۶) " حضرت عمرو بن خارجہؓ ، سنن ابن ماجہ (ص ۱۹۴) ابواب الوصایا ، باب لاوصیۃ لوارث۔

(۷) " حضرت عبداللہ بن زبیرؓ ، سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۱۰) کتاب الطلاق ، باب الحاق الولد بالفراش

(۸) " حضرت علی رضؓ ، مسند احمد و مسند بزار۔

(۹) " حضرت عبداللہ بن عمرؓ ، مسند بزار۔

(۱۰) " حضرت معاویہؓ ، مسند ابویعلیٰ۔

(۱۱) " حضرت عبداللہ بن عباسؓ ، معجم طبرانی۔

(۱۲) " حضرت براء بن عازبؓ ، معجم طبرانی۔

(۱۳) " حضرت زید بن ارقمؓ ، معجم طبرانی۔

(۱۴) " حضرت عبادۃ بن الصامتؓ ، معجم طبرانی و مسند احمد۔

(۱۵) " حضرت ابومسعودؓ ، معجم طبرانی۔

(۱۶) " حضرت واثلۃ بن الاسقعؓ ، معجم طبرانی۔

(۱۷) " حضرت ابو وائلؓ ، معجم طبرانی۔

مذکورہ حوالوں میں ۸ تا ۱۷ کل دس روایتوں کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۵ ص ۱۳ تا ۱۵) کتاب الطلاق ، باب الولد للفراش۔

(۱۸) روایت حضرت عبداللہ بن عمروؓ ، سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۱۰) کتاب الطلاق ، باب الولد للفراش۔

(۱۹) " حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ، سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۱۰) کتاب الطلاق باب الحاق الولد بالفراش الخ

نسائی میں یہ روایت ابن مسعودؓ کی تصریح کے بغیر آئی ہے ، البتہ علامہ عینیؒ نے ابن مسعودؓ کی روایت کے لئے نسائی ہی کا حوالہ دیا ہے۔

(۲۰) روایت حضرت سعد بن ابی وقاصؓ ، مسند بزار۔

(۲۱) " حضرت حسین بن علی رضؓ ، معجم طبرانی ، آخری دونوں روایتوں میں حدیث کا صرف پہلا جملہ روی ہے

دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۵ ص ۱۳ و ص ۱۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

اس روایت میں "حجر" سے کیا مراد ہے؟ بعض حضرات نے "حجر" سے خیبت کے معنی مراد لئے ہیں یعنی "حرمان الولد الذی یدّعیہ" اور بعض نے "حجر" سے رجم کے معنی مراد لئے ہیں، حافظؒ نے پہلے معنی کو راجح قرار دیا ہے[1]۔

احقر عرض کرتا ہے کہ اگرچہ سیاقِ حدیث سے پہلے معنی راجح معلوم ہوتے ہیں لیکن رجم کے معنی کی طرف بھی اشارہ مقصود ہے "ومثل ذلك كثير فی كلام البلغاء"۔

پھر احناف کے نزدیک فراش کی تین قسمیں ہیں:

① فراش قوی، جو منکوحہ کا فراش ہے جس میں نسب بغیر دعوی نسب ثابت ہو جاتا ہے اور انکار سے منتفی نہیں ہوتا الّا یہ کہ شوہر لعان کرے۔

② فراش متوسط، جو امّ ولد کا فراش ہے اس کے دوسرے بچہ سے نسب بغیر دعوہ ثابت ہو جاتا ہے، یعنی مولی کا سکوت ثبوتِ نسب کے لئے کافی ہے البتہ نسب کی نفی سے نسب منتفی ہو جاتا ہے لعان کی حاجت نہیں ہوتی۔

③ فراش ضعیف، جو عام باندیوں کا فراش ہے جس میں ثبوتِ نسب کے لئے دعوی ضروری ہے البتہ مولی پر دیانۃً دعوی نسب لازم ہے[2]۔

حدیثِ باب کی بناء پر کتبِ حنفیہ میں یہ مسئلہ لکھا گیا ہے کہ اگر شوہر مشرق میں ہو اور بیوی مغرب میں، اور بیوی کے اولاد ہو جائے تب بھی نسب ثابت ہو جاتا ہے خواہ کئی سال سے ملاقات ثابت نہ ہو، کیونکہ یہ فراشِ قوی ہے[3] "والولد للفراش"۔

اس پر شافعیہ وغیرہ نے اعتراض کیا ہے کہ یہ مسئلہ بالکل غیر معقول ہے اور الفاظِ حدیث پر غیر معمولی جمود ہے[4]۔

حضرت شاہ صاحبؒ جواب میں فرماتے ہیں کہ مسئلہ معقول ہے اس لئے کہ اگر بچہ فی الواقع

---

[1] فتح الباری (ج ۱۲ ص۳۶ و ص۳۷) کتاب الفرائض، باب الولد للفراش الخ وراجعہ لمزید التفصیل ۱۲ م

[2] دیکھئے فیض الباری (ج ۳ ص۱۸۹) کتاب البیوع، باب تفسیر المشبّہات ۱۲ م

[3] البحر الرائق (ج ۴ ص۱۵۵) باب ثبوت النسب ۱۲ م

[4] فتح الباری (ج ۱۲ ص۳۵) کتاب الفرائض، باب الولد للفراش، اور شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۷۰) باب الولد للفراش، کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

شوہر کا نہ ہو تو شوہر پر لعان کرنا واجب ہے اور ترکِ لعان حرام، جب خود شوہر اس واجب پر عمل نہیں کر رہا تو یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ دونوں کے درمیان کوئی ملاقات ہوئی ہے[1] اور وہ ملاقات ممکن بھی ہے خواہ کرامۃً ہی کیوں نہ ہو، اور پھر ہمارے زمانہ میں جبکہ تیز رفتار سواریاں ایجاد ہو چکی ہیں اس میں زیادہ استبعاد بھی باقی نہیں رہتا۔

اس کے علاوہ اگر حدیثِ باب کے الفاظ کو دقّتِ نظر سے دیکھا جائے تو مسلکِ احناف کی قوت کا اندازہ ہوتا ہے۔ اس لئے کہ "الولد للفراش" کے بعد "وللعاھر الحجر" کا اضافہ اس بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ حدیث اس صورت سے بحث کر رہی ہے جب ظاہر حالات سے زنا کا ارتکاب نظر آتا ہو کہ اس صورت میں بھی ولد کی نسبت فراش ہی کی طرف ہو گی "فتبیّن أن الأمر یدور مع الفراش لامع حقیقۃ العلوق، فإن العلوق امر مخفی لاسبیل إلی القطع بہ"۔

حقیقت یہ ہے کہ شریعت نے ثبوتِ نسب کے معاملہ میں انتہائی احتیاط سے کام لیا ہے اور حتی الإمکان انساب کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، اس کی حکمت یہ ہے کہ غیر ثابت النسب ہونے سے ایک شخص کی زندگی اس کے کسی جرم کے بغیر برباد ہو جاتی ہے، اگرچہ شریعت نے اپنے احکام میں ولد الزنا کے ساتھ کوئی خاص امتیاز نہیں برتا لیکن یہ انسان کی فطرت ہے کہ وہ ولد الزنا کو معاشرہ میں وہ مقام دینے کے لئے تیار نہیں ہوتا جو ایک ثابت النسب شخص کو حاصل ہوتا ہے۔

دوسری طرف نفس الامری طور پر نسب کا ثبوت ایک ایسا معاملہ ہے جس کی تحقیق سوائے ماں کے اور کسی کو نہیں ہو سکتی یہاں تک کہ باپ کو بھی نہیں، اس لئے اس مسئلہ کا مدار اس کی ظاہری علامت یعنی فراش کو بنایا گیا ہے، اب جہاں فراش پایا جائیگا وہاں ثبوتِ نسب

---

[1] فیض الباری (ج ۳ ص ۱۸۹ و ۱۹۰) ۔ وفیہ : ولکنّھم شرطوا (ای الشافعیۃ) إمکان الوطء أیضاً بعد ثبوت الفراش، (وعند الحنفیۃ لیس بشرط بل یکفی ثبوت الفراش)..... ثم إنہ ماذا یکون باشتراط الإمکان؟ لاحتمال أن یکون التقیا فی محل ثم لم یجامعھا الزوج وأتت بولد فی تلک المدۃ أو جامعھا ولم تحمل منہ و زنت ۔ والعیاذ باللہ ۔ وعلقت منہ فھذہ الإحتمالات لا تنقطع أبداً وإن تفاوتت قوۃً وضعفاً، فالذی یدور علیہ امر النسب ھو الفراش، ولیس علی القاضی أن یتجسس سرائر الناس ۱۲ مرتب

ہو جائے گا بشرطیکہ کوئی عقلی استحالہ یا شرعی محظور لازم نہ آئے، اور زیرِ بحث صورت میں نہ عقلی استحالہ ہے نہ شرعی محظور اس لئے بچہ کی زندگی درست کرنے کے لئے اسے ثابت النسب قرار دینا ضروری ہے اور لعان کی صورت میں شوہر کے حق کی رعایت بھی موجود ہے۔

واللہ أعلم وعلمه أتم وأحكم۔

باب[1] ما جاء في كراهية أن تسافر المرأة وحدها

عن[2] أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفرًا يكون ثلاثة أيام فصاعدًا إلا ومعها أبوها أو أخوها أو زوجها أو ابنها أو ذو محرم منها۔

عورت اگر مکہ مکرمہ سے مسافتِ سفر کے فاصلہ پر ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ وغیرہ کے نزدیک سفرِ حج میں زوج یا محرم کا ساتھ ہونا ضروری ہے اور اس شرط کے بغیر ان کے نزدیک وجوبِ حج نہ ہوگا بلکہ سفرِ حج جائز بھی نہ ہوگا،

جبکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک زوج یا محرم کا ساتھ ہونا "وجوب حج على المرأة" کی شرط نہیں بلکہ اس کے بغیر بھی حج لازم ہو جائیگا بشرطیکہ یہ سفرِ حج ایسے مامون رفقاء کے ساتھ ہو جن میں قابلِ اعتماد عورتیں بھی ہوں[3]،

مالکیہ اور شافعیہ کا استدلال فرضیتِ حج سے متعلقہ عمومی نصوص سے ہے جو اس لحاظ سے مطلق بھی ہیں کہ ان میں محْرَم ہونے کی کوئی شرط نہیں۔ مثلاً "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلًا[4]" اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا[5]" نیز عدی بن حاتمؓ کی روایت میں

---

[1] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

[2] الحديث أخرجه البخاري (ج ۱ ص ۲۵۰) أبواب العمرة، باب حج النساء، ومسلم (ج ۱ ص ۴۳۳) كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم الخ ۱۲ م

[3] دیکھئے بداية المجتهد (ج ۱ ص ۲۳۵) كتاب الحج، الجنس الأول، اور فتح القدير (ج ۲ ص ۴۳۰) كتاب الحج ۱۲ مرتب

[4] سورۂ آل عمران آیت (۹۷) پ ۴ ۱۲ م

[5] صحيح مسلم (ج ۱ ص ۴۳۲) باب فرض الحج مرة في العمر ۱۲ م

آپؐ کا فرمان ہے "والذی نفسی بیدہ لَیُتِمَّنَّ اللہ ھٰذا الأمرحتی تخرج الظعینۃ من الحِیرَۃ فتطوف بالبیت فی غیرجوار أحد[1]"

حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال درج ذیل دلائل سے ہے:

(۱) حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیثِ باب۔

(۲) حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "لاتحجن امرأۃ إلا ومعہا ذو محرم[2]"۔

(۳) حضرت ابوامامہ باہلیؓ کی روایت قال: سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: "لایحل لامرأۃ مسلمۃ أن تحجّ إلّا مع زوج أو ذی محرم[3]"

(۴) عقلی دلیل سے بھی احناف کے مسلک کی تائید ہوتی ہے کہ محرم کے بغیر سفر میں فتنہ کا اندیشہ ہے "وتزداد بانضمام غیرھا إلیھا" یہی وجہ ہے کہ خلوت بالاجنبیہ حرام ہے اگرچہ کوئی دوسری عورت بھی موجود ہو[4]۔

جہاں تک ان دلائل کا تعلق ہے جن کے عموم سے شافعیہ اور مالکیہ نے استدلال کیا ہے وہ حجت نہیں اس لئے کہ یہ دلائل اپنے عموم اور اطلاق پر نہیں بلکہ بالاجماع بعض شرائط کے ساتھ مقید ہیں جیسے راستہ کے مامون ہونے کی شرط، لہٰذا مذکورہ دلائل کی بناء پر مزید تقیید وتخصیص کی جائے گی اور کہا جائیگا کہ بغیر زوج یا محرم کے عورت پر نہ حج لازم ہے اور نہ ہی سفرِ حج جائز۔ کذا قال الشیخ ابن الھمامؒ۔ واللہ أعلم

شرحِ باب از مرتب عفا اللہ عنہ

---

[1] مسند احمد (ج ۴ ص ۲۵۷) نیز دیکھئے (ج ۴ ص ۳۷۸) ۱۲ م

[2] سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۲۳، رقم ۳۰) کتاب الحج ۱۲ م

[3] التعلیق المغنی علی سنن الدارقطنی (ج ۲ ص ۲۲۳ تحت رقم ۳۲) ۱۲ م

[4] فتح القدیر (ج ۲ ص ۳۳۳) ۱۲ م

أبوابُ الطلاق واللّعان

عَن رَسُولِ اللهِ صَلى الله عَليهِ وَسلّم

طلاق کے لغوی معنی چھوڑنے کے ہیں اور اصطلاحِ شرع میں رشتۂ نکاح ختم کرنے کو کہتے ہیں[1]

اللہ تعالیٰ نے اسلام میں طلاق کا جو نظام مقرر فرمایا ہے اس کی حکمتوں کا کسی قدر اندازہ دوسرے مذاہب کے ساتھ موازنہ سے ہو سکتا ہے

طلاق دینِ یہود میں یہود کے اصلِ دین میں طلاق کی کھلی اجازت تھی اور اس کا اختیار صرف شوہر کو تھا، لیکن ان کے نزدیک طلاق صرف تحریرًا واقع ہو سکتی تھی، نیز طلاق دینے والے شخص کے لئے وہ مطلقہ زوجِ ثانی سے نکاح وطلاق کے بعد بھی حلال نہ ہو سکتی تھی[2]، مزید کوئی پابندی شوہر پر نہ تھی بلکہ اس کو مکمل آزادی حاصل تھی کہ جب اور جس طرح چاہے طلاق دے، لیکن یہودیوں نے بعد میں طلاق پر بہت سی پابندیاں عائد کر دیں، حتی أصبح الطلاق شاذًا في القرن الحادي عشر الميلادي

طلاق دینِ نصاریٰ میں یہود کے برخلاف اصل عیسائی مذہب میں طلاق دینا حرام اور سخت گناہ تھا اور سوائے عورت کے زانیہ ہونے کے اور کسی صورت میں طلاق کی اجازت نہ تھی، چنانچہ انجیل مرقس[3] میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا یہ مقولہ نقل کیا گیا ہے کہ "جس شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے کر کسی دوسری عورت سے نکاح کیا اس نے زنا کیا، اور اگر کسی عورت نے اپنے شوہر کو طلاق دیکر کسی اور سے نکاح کیا تو اس نے زنا کیا" اور انجیل لوقا[4] میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام

---

[1] دیکھئے قواعد الفقہ ص۳۶۲) ۱۲ مرتب

[2] مذکورہ تفصیل سفر التثنیۃ (۲۴ : ۱ ـ ۴) سفر أرمیا علیہ السلام (۳ : ۱) سے ماخوذ ہے، تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص۱۳۰) وراجعہ للتفصیل ۱۲ مرتب

[3] (۱۰ : ۱۱ ـ ۱۲) تکملہ (ج ۱ ص۱۳۱) ۱۲ م

[4] (۱۶ : ۱۸) تکملہ ۱۲ م

کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ جس شخص نے کسی آدمی کی مطلقہ سے نکاح کیا اس نے زنا کیا۔

بہر حال طلاق دینِ نصاریٰ میں شجرِ ممنوعہ تھی، دوسری طرف تعددِ ازدواج ممنوع تھا[1]، جس کا نتیجہ یہ تھا کہ اگر غلطی سے دو ناموافق انسانوں میں رشتۂ نکاح قائم ہوگیا تو دونوں کی زندگی مستقل جہنم بنی رہتی تھی جس سے خلاصی کا کوئی راستہ نہ تھا، لیکن ظاہر ہے کہ یہ بات چلنے والی نہ تھی، اگرچہ جب اسلام میں طلاق کی اجازت دی گئی تو بعض نصاریٰ نے اسلام کے اس حکم پر بھی اعتراض کیا لیکن چونکہ طلاق کی اجازت نہ دینا ایک غیر فطری حکم تھا اس لئے بعد میں خود نصاریٰ اس پر عمل نہ کر سکے، اور رفتہ رفتہ طلاق پر عائد شدہ پابندیاں ڈھیلی ہونی شروع ہوئیں اور زنا کے علاوہ بعض دوسری خرابیوں کی بناء پر طلاق کی اجازت خود کلیسا نے دیدی، پھر لوگوں کے دباؤ پر کلیسا ان اعذار میں اضافہ کرتا چلا گیا، اس کے باوجود طلاق کے اعذار پھر بھی محدود تھے اور طلاق دینے کا اختیار صرف کلیسا کی عدالتوں کو تھا، شوہر یا بیوی کو کسی قسم کا اختیار نہ تھا، وہ ضرورت پڑنے پر کلیسا سے رجوع کرتے تھے جو تحقیق کے بعد اپنی صوابدید پر طلاق کا حکم جاری کرتا تھا، لیکن چونکہ کلیسا کی عدالتیں حتی الامکان بائبل کی ہدایات پر عمل کی کوشش کرتی تھیں اس لئے ان کی طرف سے طلاق کے فیصلے کم ہوتے تھے۔

یورپ کی نشأۃ ثانیہ کے بعد عوام میں یہ تحریک پیدا ہوئی کہ طلاق کی ان ناروا پابندیوں کو اٹھایا جائے، بالآخر ایک انقلابی قدم اٹھایا گیا اور طلاق کا اختیار کلیسا کی عدالتوں سے اٹھا کے عام ملکی عدالتوں کی طرف منتقل کر دیا گیا، اور طلاق کے اعذار کی فہرست انتہائی طویل بنادی گئی اور طرّہ یہ کہ مرد کے علاوہ عورت کو بھی عدالت سے رجوع کر کے طلاق کا اختیار دیدیا گیا اور فریقین کے لئے محض ناپسندیدگی بھی طلاق کا قانونی جواز قرار پاگئی، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اب یورپ میں طلاقوں کی جتنی کثرت ہے اس کا مشرقی ممالک کے لوگ تصور بھی نہیں کرسکتے، اور رشتۂ نکاح ہر وقت علیٰ شرف الزوال رہتا ہے۔

طلاق دینِ ہنود میں ہندو مذہب میں بھی طلاق ممنوع رہی ہے، حتیٰ کہ اگر عورت زنا کی مرتکب ہوجاتی تو اپنے مذہب سے خارج شمار کی جاتی لیکن طلاق کی کوئی صورت نہ ہوتی، لیکن جب ہندوؤں نے اس حکم میں تنگی محسوس کی تو ان کے بعض فرقوں نے اس کی اجازت دی کہ ضرورت پڑنے پر شوہر اپنے پنڈت اور پروہت وغیرہ سے طلاق کے لئے رجوع کرسکتا ہے، چنانچہ جنوبی ہندوستان

---

[1] سیرت مصطفیٰ (ج ۳ ص ۳۵۳) ۱۲ م

میں اب اکثر فرقوں کے نزدیک طلاق کا سلسلہ ہے جبکہ شمالی ھند میں اب بھی سوائے چند نیچ فرقوں کے طلاق کا رواج نہیں اور شرفاء کے نزدیک اس کو اب تک ناجائز سمجھا جاتا ہے[1]۔

طلاق دینِ اسلام میں اسلام نے طلاق کا جو عادلانہ نظام مقرر کیا ہے وہ اس افراط و تفریط سے پاک ہے جو دوسرے مذاہب میں پایا جاتا ہے۔

اسلام نے طلاق کو نہ بالکل حرام قرار دیا نہ اس کی بے لگام اجازت دی، دراصل اسلامی تعلیمات کا منشا یہ ہے کہ رشتۂ نکاح پائیدار اور خوشگوار ہو، اور بوقتِ مجبوری طلاق کی بھی گنجائش ہو، جس کا کسی قدر اندازہ درج ذیل احکام سے لگایا جا سکتا ہے۔

(۱) نکاح سے قبل مرد کو اس کی اجازت دی گئی کہ وہ اپنی مخطوبہ کو دیکھ لے تاکہ وہ بصیرت کے ساتھ رشتۂ نکاح قائم کرے اور بعد میں بدصورتی وغیرہ کی بناء پر رد کرنے کی نوبت نہ آئے،

(۲) معمولی معمولی باتوں پر طلاق کو پسند نہیں کیا گیا بلکہ شوہر کو یہ تاکید کی گئی کہ اگر بیوی کی طرف سے کوئی ناگوار بات پیش آئے تو وہ اس کی خوبیوں کا تصور کرے چنانچہ ارشاد ہے "فَاِنۡ كَرِهۡتُمُوۡهُنَّ فَعَسٰٓى اَنۡ تَكۡرَهُوۡا شَيۡـئًا وَّيَجۡعَلَ اللّٰهُ فِيۡهِ خَيۡرًا كَثِيۡرًا"[2] نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لا یفرك مؤمن مومنة، إن كره منها خلقًا رضي منها آخر أو قال غيره"[3]

(۳) پھر اگر کوئی بات شوہر کے لئے ناقابلِ برداشت ہونے لگے تو بھی طلاق کے بجائے مرد کو اس کی تاکید کی گئی ہے کہ وہ بتدریج اس کی اصلاح کی فکر کرے چنانچہ ارشاد ہے: "وَالّٰتِىۡ[4] تَخَافُوۡنَ نُشُوۡزَهُنَّ فَعِظُوۡهُنَّ وَاهۡجُرُوۡهُنَّ فِى الۡمَضَاجِعِ وَاضۡرِبُوۡهُنَّ ۚ فَاِنۡ اَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُوۡا عَلَيۡهِنَّ سَبِيۡلًا"[5]

---

[1] "طلاق دینِ ہنود میں" کے عنوان کے تحت مذکورہ تشریح مرتب کا اضافہ ہے جو تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳۲) سے ماخوذ ہے، بحوالہ دائرۃ المعارف البریطانیہ مادہ DIVORCE طبع ۱۹۵۰ء (ج، ص ۴۵۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] سورۂ نساء آیت ۱۹، پ ۴ - ۱۲ م

[3] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۷۵) کتاب الرضاع، باب الوصیۃ بالنساء ۱۲ م

[4] سورۂ نساء، آیت ۳۴، پ ۵ - ۱۲ م

[5] اس آیت میں اصلاح کے تین مراحل بیان کئے گئے ہیں:

(۱) نصیحت یعنی نرمی سے سمجھانا۔

(۲) سمجھانے سے باز نہ آنے کی صورت میں بستر علیحدہ کر دینا۔

(۳) اگر پھر بھی باز نہ آئے تو بدرجۂ مجبوری معمولی ضرب کی بھی اجازت دی گئی۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف القرآن (ج ۲ ص ۳۹۹ تا ۴۰۰) ۱۲ مرتب

④ پھر اگر زوجین کے درمیان اختلافات شدید ہوں اور اصلاح کے مذکورہ طریقوں سے کام نہ بنے تو زوجین کے اقرباء کو اصلاح کی کوشش کرنے کے لئے کہا گیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے "وَاِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ اَهْلِهٖ وَحَكَمًا مِّنْ اَهْلِهَا ۚ اِنْ يُّرِيْدَآ اِصْلَاحًا يُّوَفِّقِ اللّٰهُ بَيْنَهُمَا"[1]۔ نیز ارشاد ہے "وَالصُّلْحُ خَيْرٌ"[2]

⑤ پھر اگر اصلاح کی یہ کوششیں بھی بار آور نہ ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کی طبائع میں اتنا تضاد ہے کہ اب رشتۂ نکاح کو ان پر مسلط رکھنا بھی ظلم ہے، ایسی صورت میں مرد کو اگرچہ طلاق کی اجازت دی گئی ہے لیکن ساتھ ہی یہ کہہ دیا گیا ہے کہ " أبغض الحلال إلى الله عز وجل الطلاق"[3] جس کا مطلب یہ کہ سوچ سمجھ کر انتہائی مجبوری کی حالت میں دینی چاہیے۔

⑥ پھر طلاق کے لئے یہ بھی ضروری قرار دیا گیا کہ وہ ایسے طہر میں ہو جس میں صحبت نہ ہوئی ہو تاکہ طلاق کسی وقتی منافرت کے سبب سے نہ دی جائے، اور طلاق کے بعد عدت کا شمار بھی آسان ہو۔

⑦ نیز یہ حکم دیا گیا کہ صرف ایک طلاق دیکر چھوڑ دے تاکہ اگر حالات روبہ صلاح ہونے لگیں تو عدت کے دوران رجوع کرنا ممکن ہو اور عدت کے بعد بھی تجدید نکاح کی گنجائش ہو۔

⑧ اگر شوہر یہ چاہتا ہو کہ عورت طلاق کے بعد اس کی طرف لوٹ کر نہ آسکے اور مغلظہ ہو جائے تب بھی اس کو ایک طہر میں تین طلاقیں دینے سے روکا گیا ہے اور اس کے لئے یہ طریقہ مقرر کیا گیا ہے کہ ہر طہر میں ایک طلاق دے، یہاں تک کہ تین طلاقیں مکمل ہو کر اس کا مقصد پورا ہو جائے، اس طریقہ میں یہ حکمت ہے کہ اس کو اس صورت میں تقریباً دو مہینے سوچ بچار کے مل جائیں گے اس عرصہ میں وہ طلاق کے نتائج کا مشاہدہ کر کے فیصلہ کر سکے گا، اور اگر اس کو عورت کی صلاح محسوس ہونے لگی تو طلقات ثلاث مکمل ہونے سے قبل رجوع کرنے پر قادر ہو گا جبکہ بیک وقت تین طلاق کی صورت میں یہ فائدہ حاصل نہ ہو سکے گا۔

⑨ پھر طلاق کا یہ سارا اختیار مرد کو دیا گیا ہے کیونکہ عورتیں عموماً جذباتی اور عجلت پسند ہوتی ہیں، اس لئے طلاق کے معاملہ میں ان سے متوازن فیصلہ مشکل اور بے اعتدالی کا خطرہ ہے، البتہ چونکہ بعض صورتیں ایسی ہو سکتی ہیں کہ عورت معقول وجوہ کی بنا پر علیحدگی چاہتی ہو تو

---

[1] سورۂ نساء آیت ۳۵، پ ۵ ۱۲ م

[2] سورۂ نساء آیت ۱۲۸ پ ۵ ۱۲ م

[3] فی روایۃ ابن عمرؓ مرفوعاً عند أبی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۲۹۶) باب فی کراهیة الطلاق ۱۲ مرتب

اس کے لئے "خلع" کا راستہ رکھا گیا ہے نیز خاص خاص حالات میں عدالت کے ذریعہ بھی نکاح فسخ کرا سکتی ہے، مثلاً شوہر مجنون، مفقود، عنّین ہو یا نان نفقہ نہ دیتا ہو یا پھر غائب غیر مفقود ہو اور عورت کو اپنی عصمت کا خطرہ ہو۔

ان احکام کے ذریعہ ان تمام خرابیوں کا سدِّ باب کر دیا گیا ہے جو مذکورہ افراط و تفریط سے پیدا ہو سکتی ہیں، حقیقت یہ ہے کہ اگر اس نظام پر ٹھیک ٹھیک عمل کیا جائے تو نکاح و طلاق کے تمام قضیے بہ آسانی نمٹ سکتے ہیں[1]، واللہ أعلم وعلمہ أتم وأحکم

باب ماجاء فی طلاق السُّنّة

جمہور کے نزدیک طلاقِ سنّت کا مطلب یہ ہے کہ ایسے طُہر میں طلاق دے جس میں صحبت نہ ہو پھر دوسرے اور تیسرے طُہر میں بھی اسی طرح طلاق دے،

بعض حضرات صحابہؓ و تابعینؒ نے "طلاق احسن" کو بھی طلاق سنّت سے تعبیر کیا ہے[2]، "طلاق احسن" کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایسے طُہر میں ایک طلاق دے جس میں صحبت نہ ہو پھر مزید طلاق نہ دے بلکہ عدت گزر جانے دے[3]۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپؐ نے تین متفرق اطہار میں علیحدہ علیحدہ طلاق پر "طلاق سنّت" کا اطلاق کیا، چنانچہ آپؐ نے ایک موقعہ پر حضرت ابن عمرؓ سے فرمایا "ماھکذا أمرك الله، إنك قد أخطأت السنة، والسنة أن تستقبل الطهر فتطلق لكل قرء"[4]

لیکن علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں کہ "طلاقِ سنّت" پر "طلاقِ سنّت" کا اطلاق اس حیثیت سے نہیں کہ اس طریقہ سے طلاق دینا پسندیدہ اور قابلِ ثواب ہے بلکہ اس کو سنّت کہنا اس اعتبار سے ہے کہ یہ طریقہ بھی شریعت میں جائز ہے اور ایسا کرنا مستوجبِ عقاب نہیں[5]۔

---

[1] زیر بحث موضوع پر مزید تفصیل کے لئے دیکھئے تکملۂ فتح الملہم (ج۱ ص۱۳۰ تا ۱۳۴) ۱۲ مرتب

[2] اس کا حوالہ احقر کو نہ مل سکا ۱۲م

[3] طلاق سنّت اور طلاقِ احسن کی اصطلاح کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج۳ ص۳۲۶ و ۳۲۸) باب طلاق السنة اور البحر الرائق (ج۳ ص۲۳۵) کتاب الطلاق ۱۲ مرتب

[4] سنن دارقطنی (ج۴ ص۳۱) کتاب الطلاق والخلع الخ رقم ۸۴ ۱۲ مرتب

[5] روح المعانی (ج۲ ص۱۳۶) سورۂ بقرہ، اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ ۱۲م

بلکہ امام سغدی رحمہ اللہ جو شمس الائمہ سرخسیؒ کے استاذ ہیں انہوں نے اپنے فتاویٰ میں ذکر کیا ہے کہ طلاق سنی کی دو قسمیں ہیں، ایک مستحب، دوسرے مکروہ، مستحب وہی ہے جسے فقہاء "طلاق احسن" کہتے ہیں یعنی ایسے طہر میں ایک طلاق دے جس میں صحبت نہ ہوئی ہو پھر مزید طلاق دینے کے بجائے عدت گزر جانے دے، اور مکروہ یہ ہے کہ ہر طہر میں ایک طلاق دے، یہاں تک کہ تین طلاقیں پوری ہو جائیں، یہ طلاق سنی مکروہ ہے "لأنه لم يترك لإحداث أمر الله موضعًا"[1]۔

امام سغدیؒ کے اس فتویٰ سے معلوم ہوا کہ طلاق سنی پر سنی کا اطلاق طلاق بدعی[2] کے مقابلہ میں ہے۔

طلاق ابن عمرؓ فی الحیض | عن يونس بن جبير قال سألت ابن عمرؓ ..... فإنه طلق امرأته وهي حائض، فسأل عمر النبي صلى الله عليه وسلم، فأمره أن يراجعها[3]۔

رجعت کا مذکورہ حکم شوافع کے نزدیک استحبابی ہے جبکہ احناف کی اس بارے میں دو روایتیں ہیں: ایک استحباب کی، دوسری وجوب کی، صاحب ہدایہؒ نے وجوب کی روایت کو اصح قرار دیا ہے[4]۔

قال: (يونس بن جبير) قلت: فيعتد بتلك التطليقة؟ قال فمَهْ۔ "فمَهْ" کی اصل "فما" تھی جس میں ما استفہامیہ ہے، یعنی فما يكون إن لم تحتسب؟ اس تشریح کی بنیاد پر "ہ" وقف کے لئے ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ "فمه" میں "ہ" اصلی ہو، اس صورت

---

[1] دیکھئے النتف فی الفتاویٰ (ج ۱ ص۳۱۹ و ۳۲۰) کتاب الطلاق، أنواع الطلاق السنی ۱۲ م

[2] طلاقِ بدعی کی یہ تعریف کی گئی ہے "ما خالف قسمي السنة (أي الأحسن والحسن)" اس تعریف کی رُو سے درج ذیل صورتیں طلاق بدعی میں داخل ہوں گی:

(۱) ایک کلمہ سے دو طلاق دینا (۲) الگ الگ کلمہ سے ایک طہر میں دو طلاق دینا (۳) ایسے طہر میں ایک طلاق دینا جس میں جماع کیا ہو (۴) حالتِ حیض میں طلاق دینا (۵) ایک کلمہ سے تین طلاق دینا (۶) ایک طہر میں دو یا تین طلاقیں علیحدہ علیحدہ کلمات سے دینا وغیرہ

دیکھئے البحر الرائق (ج ۳ ص۲۳۹) کتاب الطلاق اور قواعد الفقہ (ص۳۶۳) ۱۲ مرتب

[3] یہ حدیث بخاری میں بھی آئی ہے دیکھئے (ج ۲ ص۷۹۰) باب إذا طلقت الحائض الخ اور مسلم (ج ۱ ص۴۷۶) باب تحریم طلاق الحائض الخ ۱۲ م

[4] ھدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص۳۳۸) کتاب الطلاق، باب طلاق السنة ۱۲ م

میں یہ کلمۂ زجر ہے اور مطلب یہ ہے "کفّ عن هذا الکلام، فانّه لابدّ من وقوع الطلاق بذلك"

أرأيت إن عجز واستحمق؟ اس عبارت کے دو مطلب ہوسکتے ہیں:

ایک یہ کہ اگر ابن عمرؓ صحیح طریقہ پر طلاق دینے سے عاجز ہوگیا اور اس نے بحالتِ حیض طلاق دے کر حماقت کا ارتکاب کرلیا تو یہ بات طلاق کے واقع ہونے سے کیسے مانع بن سکتی ہے یقیناً طلاق تو واقع ہو ہی گئی، اس صورت میں جملہ کا مطلب "إن عجز عن إيقاع الطلاق على وجهه وفَعَلَ فعلَ الأحمق فى التطليق فى حالة الحيض، ألايقع الطلاق؟" ہوگا۔

دوسرا مطلب یہ ہے کہ اگر ابن عمرؓ اپنی بیوی سے رجوع کرنے سے عاجز ہوجاتا اور نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کے حکم کی تعمیل نہ کرکے حماقت کا ارتکاب کرتا تو بھی ظاہر ہے کہ طلاق واقع ہوہی جاتی اس صورت میں جملہ کا مطلب یہ ہوگا "إن عجز ابن عمر عن الرجعة وفعلَ فعل الأحمق بعدم امتثال أمر النبى صلى الله عليه وسلم، أو لا يقع الطلاق؟"[1]

"مره فليراجعها ثم ليطلقها طاهرا أو حاملاً" یہ اسی باب میں حضرت ابن عمرؓ کی دوسری روایت کا ٹکڑا ہے، سنن أبی داؤد[2] میں یہ روایت "مالک عن نافع عن عبداللہ بن عمرؓ" کے طریق سے آئی ہے، اس میں یہ تفصیل مذکور ہے کہ "مره فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد ذلك وإن شاء طلّق قبل ان يمسّ"۔

اس حدیث کی بناء پر حنفیہ سمیت اکثر فقہاء کے نزدیک طریقہ یہی ہے کہ جس حیض میں پہلے طلاق دی تھی اس کے متصل والے طہر میں طلاق نہ دی جائے بلکہ اگلے طہر میں دیجائے[3] اور اس کی

---

[1] مزید تفصیل کے لئے دیکھئے تکملۂ فتح الملہم (ج ۱ ص۱۶۶ و ۱۶۷) باب تحريم طلاق الحائض الخ ۱۲ م

[2] (ج ۱ ص۲۹٦) باب فى طلاق السنة ۔ ۱۲ م

[3] پھر اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ دونوں کی اصح روایت یہ ہے کہ جس حیض میں طلاق دی تھی اس کے متصل طہر میں طلاق دینا جائز نہیں، اگرچہ دونوں حضرات کی ایک ایک روایت جواز کی بھی ہے۔

جبکہ امام احمدؒ کے نزدیک دوسرے طہر میں طلاق دینا مستحب ہے، جس کا مطلب یہ کہ طہر متصل میں بھی طلاق جائز ہے، وکلام المالكية يقتضى ذلك۔

مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص۳۴۹) باب قول اللہ تعالیٰ: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ الخ کتاب الطلاق، اور البحر الرائق (ج ۳ ص۲۳۲)

فریقین کے دلائل کے لئے دیکھئے تکملۂ فتح الملہم (ج ۱ ص۱۳۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

حکمت بقول علامہ نوویؒ یہ ہے کہ عین ممکن ہے کہ اس عرصہ میں شوہر کی نفرت ختم ہوجائے اور طلاق کی ضرورت ہی پیش نہ آئے[1]

حکم الطلاق فی الحیض والاختلاف فیہ

بہرحال حدیثِ باب اس بارے میں حجت ہے کہ حیض میں دیجانے والی طلاق اگرچہ حرام ہے واقع ہوجاتی ہے، اس لئے کہ اس میں ایسی صورت میں رجوع کا حکم دیا گیا ہے اور رجوع ظاہر ہے کہ طلاق کے وقوع کے بعد ہی ہوسکتا ہے ورنہ رجوع کا کوئی مطلب نہیں، چنانچہ ائمۂ اربعہ اور جمہور کا یہی مسلک ہے[2]

البتہ علامہ ابن حزمؒ، علامہ ابن تیمیہؒ اور حافظ ابن القیمؒ کا مسلک یہ ہے کہ طلاق فی الحیض واقع نہیں ہوتی[3]

حدیثِ باب میں حضرت ابن عمرؓ کا قول " فمہ " اور " أرأیت إن عجز واستحمق " بھی جمہور کے قول کی تائید کر رہا ہے، جیسا کہ ان دونوں کی تشریح پیچھے گذر چکی ہے[4]

---

[1] دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۷۵) باب تحریم طلاق الحائض الخ علامہ نوویؒ نے اس مقام پر طہر متصل میں طلاق نہ دینے کی چار وجوہ بیان کی ہیں۔ نیز دیکھئے تکملۂ فتح الملہم (ج۱ ص۱۳۷ و ۱۳۸) ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۳ ص۹۶) فصل وأما حکم طلاق البدعة الخ اور المجموع شرح المہذب (ج ۱۶ ص۴۸۰) الطلاق فی الحیض یحتسب ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے المحلّٰی (ج ۱۰ ص۱۶۱) لا یحل لرجل أن یطلق امراتہ فی حیضتہا الخ رقم ۱۹۴۹، فیض الباری (ج ۴ ص۳۱۰) باب إذا طلّقت الحائض الخ اور زاد المعاد (ج ۵ ص۲۲۱) حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تحریم طلاق الحائض ۱۲ مرتب

[4] ابن تیمیہؒ " فمہ " کا مطلب یہ بیان فرماتے ہیں " کفّ " یعنی کفّ عما تظنّ من کون الطلاق واقعًا۔ اور " إن عجز واستحمق " کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں " بأنّ الشرع لا یتغیّر بتغییرہ، و إذا کان حکم الشرع فیہ أنّ الطلاق فی الحیض لا یعتبر فہل یمکن تغییرہ واعتبارہ بتطلیقہ وحمقہ " لیکن حضرت کشمیریؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ بعض روایات اس پر صریح ہیں کہ یہ طلاق محسوب کی گئی چنانچہ سالم بن عبداللہؒ فرماتے ہیں: " وکان عبداللہ طلّقہا تطلیقۃ واحدۃ فحسبت من طلاقہا۔ نیز خود حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں: " فراجعتہا وحسبت لہا التطلیقۃ التی طلّقتہا "، (یہ دونوں روایتیں مسلم (ج ۱ ص۴۷۶) باب تحریم طلاق الحائض میں آئی ہیں) مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے فیض الباری (ج ۴ ص۳۱۰) علامہ ابن حزمؒ اور علامہ ابن تیمیہؒ کے دلائل وجوابات کے لئے دیکھئے تکملۂ فتح الملہم (ج ۱ ص۱۳۰ و ۱۴۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

باب ماجاء فی الرجل یطلق امرأته البتّة

عن[1] عبد الله بن یزید بن رکانة عن أبیه عن جدہ قال: أتیتُ النبی صلی الله علیه وسلم، فقلتُ: یا رسول الله! إنی طلقتُ امرأتی البتّة فقال: ما أردتَ بها؟ قلتُ: واحدة، قال: والله؟ قلتُ: والله، قال: فهو ما أردتَ۔

یہاں دو بحثیں ہیں:

پہلی بحث جو اس باب کا اصل مقصود ہے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے "أنتِ طالق البتّة" کہے تو اس کا کیا حکم ہے؟

حنفیہ کے نزدیک اس سے ایک طلاق بائن واقع ہوجاتی ہے اگر اس نے ایک طلاق کی نیت کی ہو یا کوئی نیت نہ کی ہو اور اگر تین کی نیت کی تو تین واقع ہوں گی البتہ اگر دو طلاقوں کی نیت کی تو صرف ایک طلاق واقع ہوگی[2]۔

جبکہ شوافع کے نزدیک ایک کی نیت کریگا تو ایک رجعی، دو کی نیت کریگا تو دو، تین کی نیت کریگا تو تین طلاقیں واقع ہوں گی، اور اگر کوئی نیت نہ کرے تو ایک ہوگی۔

مالکیہ کے نزدیک اگر یہ الفاظ مدخول بہا سے کہے گئے تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اگرچہ نیت نہ کرے[3]۔

حنفیہ کے نزدیک تین کی نیت کرنے پر مذکورہ الفاظ سے تین طلاق کا واقع ہونا اگرچہ کل جنس یا فرد حکمی ہونے کی بناء پر درست ہے، لیکن نیت کرنے کے باوجود دو طلاق واقع نہ ہوں گی،

---

[1] الحدیث أخرجه أبوداؤد فی سننه (ج ۱ ص۳۰۰) باب فی البتّة، وابن ماجه فی سننه (ص۱۴۸) باب طلاق البتّة۔ ۱۲ م

[2] البتہ احناف میں سے امام زفرؒ کے نزدیک دو کی نیت معتبر ہے کما فی المحلّی (ج ۱۰ ص۱۹۱) مسألة ۱۹۵۸ فی الألفاظ التی جاءت فیها عن رسول الله صلی الله علیه وسلم الخ ۱۲ مرتب

[3] مذاہب کی مذکورہ تفصیل اسی باب میں امام ترمذیؒ کے کلام سے ماخوذ ہے، البتہ موفقؒ کے کلام سے کسی قدر اضافہ کیا گیا ہے، وقال (الموفق) أکثر الروایات عن أحمد أنه کره الفتیا فی ذلك مع میله إلی أنه ثلاث، وقیل: عنه روایتان: إحداهما هذه، والثانیة ترجع إلی ما نوی، وإن لم ینو شیئا فواحدة۔ دیکھئے بذل المجهود (ج ۳ ص۲۱۶) باب فی البتّة۔ ۱۲ مرتب

اس لئے کہ وہ عدد محض ہے اور یہ الفاظ عدد محض کو محتمل نہیں۔ البتہ اگر زوجہ باندی ہو تو دو کی نیت درست ہے، اس لئے کہ اس کے حق میں دو ہی کل جنس اور فرد حکمی ہے[1]۔ واللہ أعلم

بحث الطلقات الثلاث

دوسری بحث طلقاتِ ثلاثہ سے متعلق ہے اس بحث کے تحت دو مسئلے ہیں

کیا ایک ساتھ تین طلاقیں دینا جائز ہے؟

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ بیک وقت تین طلاقیں واقع کرنا جائز ہے یا نہیں؟

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ یہ حرام اور بدعت ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، حضرات صحابۂ کرامؓ میں سے حضرت عمر فاروقؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اس طرح طلاق دینا جائز ہے[2]، امام احمدؒ کی بھی دوسری روایت یہی ہے[3]، ابوثور، داؤد کا بھی یہی مسلک ہے، حسن بن علی اور عبدالرحمٰن بن عوفؓ سے بھی یہی

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے نور الأنوار (ص۱۰۳) بحث امر طلّقی نفسک ۱۲ مرتب

[2] البتہ ان کے نزدیک بھی مستحب یہ ہے کہ ایک طہر میں تین طلاقوں کو جمع نہ کرے، کما فی المہذّب للشیرازی (ج ۲ ص۷۹) دیکھئے تکملۂ فتح الملہم (ج ۱ ص۱۵۲) باب طلاق الثلاث ۱۲ مرتب

[3] امام شافعیؒ کا استدلال عویمر عجلانی کے قصۂ لعان سے ہے جو بخاری (ج ۲ ص۷۹۱، کتاب الطلاق، باب من أجاز الطلاق الثلاث) میں حضرت سہل بن سعد ساعدی کی روایت سے مروی ہے جس میں ذکر ہے "فلما فرغا (من اللعان) قال عویمر: کذبت علیها یا رسول اللہ! إن أمسکتُها، فطلّقها ثلاثًا۔"

اور مسند احمد (ج ۵ ص۳۳۴، حدیث أبي مالک سہل بن سعد الساعدی) میں یہ الفاظ آئے ہیں قال: یا رسول اللہ! ظلمتُها إن أمسکتُها، هي الطلاق، وهي الطلاق، وهي الطلاق۔

لیکن ابوبکر جصاصؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اس واقعہ سے امام شافعیؒ کا تین طلاق کے جواز پر استدلال درست نہیں، اس لئے کہ ان کے مسلک کے مطابق عورت کے لعان سے قبل صرف مرد کے لعان سے فرقت واقع ہو جاتی ہے اور طلاق کا محل باقی نہیں رہتا، لہٰذا تین طلاق دینے کے بارے میں نکیر کی حاجت ہی باقی نہیں رہتی۔

لیکن احناف کے نزدیک چونکہ لعان کے بعد قضاء قاضی سے فرقت (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

مروی ہے [۱]

حنفیہ کی دلیل سنن نسائی [۲] میں محمود بن لبید کی روایت [۳] ہے فرماتے ہیں " أُخبِر رسول الله صلی الله علیہ وسلم عن رجل طلّق امرأته ثلاث تطليقات جميعًا، فقام غضبانا أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم؟ حتى قام رجل وقال: يا رسول الله، ألا أقتله [۴] "

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

واقع ہوتی ہے (کمافی الہدایہ ج ۲ ص۳۵۴) اس لئے ان کے مسلک کے مطابق یہ جواب نہ چل سکے گا۔

اس لئے امام ابوبکر جصاصؒ حنفیہ کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

جائز أن يكون ذلك قبل أن يسنّ الطلاق للعدّة ومنع الجمع بين التطليقات في طهر واحد، فلذلك لم ينكر عليه الشارع صلى الله عليه وسلم، وجائز أيضًا أن تكون الفرقة لما كانت مستحقة من غير جهة الطلاق لم ينكر عليه إيقاعها بالطلاق۔

دیکھئے احکام القرآن للجصاص (ج ۱ ص۳۸۶) باب عدد الطلاق ۱۲ رشید اشرف نور

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[۱] مذکورہ مذاہب کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۷ ص۱۰۲) مسألة ولو طلّقها ثلاثًا ۱۲ مرتب

[۲] (ج ۲ ص۹۹) باب الثلاث المجموعة وما فيه من التغليظ - ۱۲ م

[۳] اس روایت کے بارے میں حافظ ابن الترکمانیؒ فرماتے ہیں: "حديث صحيح صريح" الجوہر النقی بذیل سنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۷، ص۳۳۳) کتاب الخلع والطلاق، باب الاختيار للزوج أن لا يطلق إلا واحدة، اور خود حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں، "ورجاله ثقات" لیکن اس کے بعد حافظؒ نے اعتراض کیا ہے "لكن محمود بن لبيد وُلد في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولم يثبت له منه سماع، وإن ذكره بعضهم في الصحابة فلأجل الرؤية - فتح الباری (ج ۹ ص۳۶۲) باب من جوّز الطلاق الثلاث - لیکن حافظؒ کا یہ اعتراض درست نہیں اس لئے کہ اس صورت میں یہ زیادہ سے زیادہ مرسل صحابی ہوگی جو جمہور کے قول کے مطابق موصول کے حکم میں ہے، کما فی مقدمۃ فتح الملہم (ج ۱ ص۵۹، المرسل والمنقطع الخ) ۱۲ مرتب

[۴] حنفیہ کا ایک استدلال حضرت انسؓ کی روایت سے ہے: أن عمر كان إذا أتي برجل طلّق امرأته ثلاثًا أوجع ظهره۔ اخرجہ سعید بن منصور، ذکرہ الحافظ فی الفتح، وقال: سندہ صحیح، دیکھئے (ج ۹ ص۳۶۲)۔

اگلے مسئلہ (وقوع الطلقات الثلاث) میں بھی متعدد روایات ایسی ذکر ہوں گی جو احناف کے مسلک پر دال ہیں ۱۲ مرتب

طلقات ثلاثہ کے وقوع کا حکم | دوسرا مسئلہ جو زیادہ اہم اور معرکۃ الآراء ہے وہ طلقات ثلاث کے وقوع کا ہے، یعنی اگر کوئی شخص ایک کلمہ کے ساتھ تین طلاقیں دے یا ایک مجلس میں تین طلاقیں دے، آیا وہ واقع ہوجاتی ہیں یا نہیں؟ ایک واقع ہوتی ہے یا تین؟ اس بارے میں تین مذاہب ہیں:

① پہلا مذہب حضرات ائمہ اربعہؒ کا ہے کہ اس طرح تینوں طلاقیں واقع ہوجائیں گی اور عورت مغلظہ ہوجائیگی، ولا تحل لزوجها الأول حتى تنكح زوجًا غيره، جمہور علماء سلف وخلف کا بھی یہی مسلک ہے[1]۔

② دوسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح ایک بھی طلاق واقع نہ ہوگی، شیعہ جعفریہ کا یہی مسلک ہے[2] حجاج بن ارطاۃ محمد بن اسحاق اور ابن مقاتل کی طرف بھی یہ قول منسوب ہے[3]۔

③ تیسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح ایک طلاق واقع ہوگی اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہوگا یہ بعض اہل ظاہر، علامہ ابن تیمیہؒ، علامہ ابن القیمؒ اور عکرمہؒ وغیرہ کا مسلک ہے[4]۔ ہمارے زمانہ کے

---

[1] بظاہر یہ حکم مدخول بہا کی صورت میں ہے ورنہ اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو ایسی صورت میں حنفیہ کے نزدیک تفصیل ہے، اگر ایک کلمہ کے ساتھ تین طلاقیں دی گئیں مثلاً کہا گیا "أنت طالق ثلاثا" تو اس صورت میں بھی تین طلاقیں اکٹھی واقع ہوجائیں گی۔

البتہ اگر متفرق کلمات کے ساتھ تین طلاقیں دی گئیں خواہ ایک ہی مجلس میں کیوں نہ ہوں مثلاً اگر یوں کہے "أنت طالق وطالق وطالق" ایسی صورت میں صرف ایک طلاق سے بائن ہوکر دوسری دو طلاقوں کے لئے محل ہی باقی نہ رہیگا۔ دیکھئے ہدایہ (ج ۲ ص ۳۷) فصل فی الطلاق قبل الدخول ۱۲ مرتب

[2] کما جزم بہ الحلی الشیعی فی شرائع الاسلام (ج ۲ ص ۵) کذا فی التکملۃ (ج ۱ ص ۱۵۳)۔

وقال الشیخ ابن الہمامؒ: فعن الإمامية لا يقع بلفظ الثلاث ولا في حالة الحيض، فتح القدير (ج ۳ ص ۳۲۹) باب طلاق السنۃ ۱۲ مرتب

[3] کما حکاہ النووی فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۴۷) ، باب طلاق الثلاث) حجاج بن أرطاۃ اور محمد بن اسحاق کی دوسری روایت تیسرے مذہب کے مطابق ایک طلاق رجعی واقع ہونے کی ہے۔ حوالہ مذکورہ ۱۲ مرتب

[4] ایک چوتھا مذہب بھی ذکر کیا گیا ہے کہ مدخول بہا ہونے کی صورت میں تین طلاقیں اور غیر مدخول بہا ہونے کی صورت ایک طلاق واقع ہوگی کما فی فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۲۹) اس چوتھے مذہب کو ابن القیمؒ نے بعض اصحاب ابن عباسؓ اور اسحٰق بن راہویہؒ کی طرف منسوب کیا ہے، کما فی زاد المعاد (ج ۵ ص ۲۴۱ ، فصل وأما المسألة الثانية) وراجعهما لتفصيل المذاهب المذكورة، وانظر المغنی (ج ، ص ۱۰۲ و ۱۰۵ ، لو طلقها ثلاثا) وشرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

غیر مقلدین بھی اسی پر مصر ہیں۔

لیکن مذکورہ تینوں مذاہب میں یہ بات مشترک ہے کہ اگر تین طلاقیں تین مختلف طہروں میں دی جائیں تو وہ سب کے نزدیک واقع ہو جائیں گی چنانچہ ایسی عورت کے مغلظہ ہونے میں کسی کا بھی اختلاف نہیں حتی کہ اہل ظاہر اور روافض بھی اس کے وقوع کے قائل ہیں۔

لیکن ہمارے ملک میں جو عائلی قوانین نافذ ہیں ان میں یہ کہا گیا ہے کہ تین طہروں پر متفرق کرکے تین طلاقیں دینے سے بھی تین واقع نہ ہوں گی بلکہ ایک ہی واقع ہوگی اور تغلیظ کی صورت ان عائلی قوانین کی رُو سے صرف یہ ہے کہ شوہر ایک طلاق دے کر رجوع کرلے پھر طلاق دے پھر رجوع کرے پھر طلاق دے۔

ظاہر ہے کہ مذکورہ صورت امت کے کسی بھی فرد کا مسلک نہیں، لہذا جو لوگ ان عائلی قوانین کی تائید میں ابن تیمیہؒ، ابن القیمؒ یا اہل ظاہر کو پیش کرتے ہیں ان کا یہ عمل کسی طرح درست نہیں۔

جمہور کے دلائل

(۱) سنن نسائی میں شعبیؒ کی روایت ہے، فرماتے ہیں: "حدثتني فاطمة بنت قيس، قالت: أتيتُ النبي صلى الله عليه وسلم، فقلت: أنا بنت آل خالد وإن زوجي فلانا أرسل إليّ بطلاق، وإني سألتُ أهله النفقة والسكنى فأبوا عليّ، قالوا: يا رسول الله إنه أرسل إليها بثلاث تطليقات، فقالت: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنما النفقة والسكنى للمرأة إذا كان لزوجها عليها الرجعة"۔[1]

اس سے صاف واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ نے تین طلاقوں کی صورت میں شوہر کو رجعت کا حق نہیں دیا۔

(۲) عن سويد بن غفلة، قال: كانت عائشة الخثعمية عند الحسن بن علي رضي الله عنه فلما قتل علي رضي الله عنه قالت: لتهنئك الخلافة، قال: بقتل علي تظهرين الشماتة، إذهبي فأنت طالق، يعني ثلاثاً، قال: فتلفعتُ بثيابها وقعدت حتى قضت عدتها، فبعث إليها ببقية بقيت لها من صداقها وعشرة آلاف صدقة، فلما جاءها

---

[1] (ج ۲ ص۱) باب الرخصة فی ذلك ۱۲ م

الرسول قالت: متاع قليل من حبيب مفارق، فلما بلغه قولها بكى، ثم قال: لولا أني سمعت جدّي، أو حدثني أبي أنه سمع جدّي يقول: أيّما رجل طلّق امرأته ثلاثاً عند الاقراء أو ثلاثا مبهمة لم تحل له حتّى تنكح زوجًا غيره لراجعتها۔ رواه البيهقی[۱]۔

(۳) عن عائشة أن رجلاً طلّق امرأته ثلاثا فتزوجت، فطلّق، فسئل النبي صلى الله عليه وسلم أتحل للأوّل؟ قال: لا، حتى يذوق عسيلتها كما ذاق الأوّل۔ رواه البخاری[۲]

(۴) بخاری[۳] ہی میں حضرت سہل بن سعد الساعدیؓ کی روایت ہے جس میں وہ عویمر عجلانی کا قصۂ لعان ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عویمر نے لعان سے فارغ ہونے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا "کذبتُ علیها یا رسول الله إن أمسكتُها فطلّقها ثلاثا قبل أن يأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

(۵) معجم طبرانی میں حضرت عبادة بن الصامتؓ کی روایت آئی ہے، فرماتے ہیں "طلّق بعض آبائي امرأته ألفا فانطلق بنوه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا يا رسول الله إنّ أبانا طلّق أمّنا ألفًا فهل له من مخرج قال: إنّ أباكم لم يتق الله تعالى فيجعل له من امره مخرجًا بانت منه بثلاث على غير السنّة وتسع مائة وسبع[۹۹۷] و تسعون إثم في عنقه[۴]"۔

---

[۱] في سننه الكبرى (ج ۷ ص۳۳۶) باب ما جاء في إمضاء الطلاق الثلاث وإن كنّ مجموعات، كتاب الخلع والطلاق۔ ۱۲ م

[۲] (ج ۲ ص۷۹۱) باب من أجاز طلاق الثلاث

حافظ ابن حجرؒ کا میلان اس طرف ہے کہ مذکورہ روایت کا واقعہ اور امرأۃ رفاعہ کا واقعہ علیحدہ علیحدہ ہیں، کما فی فتح الباری (ج ۹ ص۳۶۷، باب من جوّز الطلاق الثلاث) گویا یہ دونوں واقعے مستقل دلیلیں ہیں۔ ۱۲ مرتب

[۳] حوالۂ بالا۔ ۱۲ م

[۴] قال الهيثمي في مجمع الزوائد (ج ٤ ص۳۳۸، باب فيمن طلّق أكثر من ثلاث) وفيه عبيد الله بن الوليد الوصافي العجلي وهو ضعيف۔

لیکن ان کے بارے میں امام احمدؒ فرماتے ہیں "يكتب حديثه للمعرفة" کما فی میزان الاعتدال (ج ۳ ص۱۷، رقم ۵۴۰۵)۔

لہٰذا ان کی روایت کو تائید میں پیش کیا جاسکتا ہے۔

یہ روایت مصنف عبدالرزاق (ج ۶ ص۳۹۳، رقم ۱۱۳۳۹) باب المطلق ثلاثا۔ میں بھی آئی ہے۔ نیز دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۴ ص۲۰، رقم ۵۳)۔ ۱۲ مرتب

(۶) پچھلے مسئلہ کے تحت محمود بن لبید کی روایت گذر چکی ہے جس میں تین طلاق پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اظہارِ ناراضگی بھی طلقاتِ ثلاث کے وقوع پر دال ہے[1]۔

(۷) طبرانی نے حضرت ابن عمرؓ کا واقعہ طلاق فی الحیض ذکر کیا ہے جس کے آخر میں یہ الفاظ آئے ہیں "فقلت یارسول اللہ! لو طلقتها ثلاثا کان لی أن أراجعها قال إذًا بانت منك وكانت معصية[2]"

(۸) سنن[3] دارقطنی میں حضرت علیؓ کی روایت ہے "قال سمع النبي صلى الله عليه وسلم رجلاً طلق البتة فغضب وقال تتخذون آيات الله هزوًا أو دين الله هزوًا ولعبا من طلق البتة ألزمناه ثلاثًا لا تحل له حتى تنكح زوجًا غيره"۔

(۹) مصنف[4] عبدالرزاق میں زید بن وہب کی روایت ہے جس میں وہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کی خدمت میں ایک ایسا آدمی پیش کیا گیا جس نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دی تھیں، دریافت کرنے پر اس نے عذر پیش کیا "إنما كنت ألعب" اس پر حضرت عمرؓ نے اس کو درّہ لگایا اور فرمایا "إنما يكفيك من ذلك ثلاثة[5]"

---

[1] روایت اور اس سے استدلال سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص۱۵۵) ۱۲ م

[2] مجمع الزوائد (ج ۴ ص۳۳۶) باب طلاق السنۃ وکیف الطلاق۔

علامہ ہیثمیؒ اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں "وفیہ علی بن سعید الرازی، قال الدارقطنی لیس بذاك وعظمه غیرہ وبقیۃ رجالہ ثقات"۔

لیکن علی بن سعید رازی کی تضعیف میں امام دارقطنی متفرد معلوم ہوتے ہیں، ورنہ حافظ ذہبیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں "حافظ رحال جوّال" اور ابن یونس کا قول نقل کرتے ہیں "کان یفہم ویحفظ"، دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۳ ص۱۳۱، رقم ۵۸۵۰) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] (ج ۴ ص۲۰، رقم ۵۵) کتاب الطلاق - ۱۲ م

[4] (ج ۶ ص۳۹۳، رقم ۱۱۳۴۰) باب المطلق ثلاثا - ۱۲ م

[5] مذکورہ روایت سفیان ثوری عن سلمۃ بن کہیل کے طریق سے مروی ہے جبکہ یہی روایت سنن کبریٰ بیہقی میں شعبہ عن سلمۃ بن کہیل کے طریق سے مروی ہے، دیکھئے (ج ۷ ص۳۳۴) کتاب الخلع والطلاق، باب ماجاء فی امضاء الطلاق الثلاث وإن کن مجموعات۔

وکلا الطریقین رجالہما رجال الجماعۃ، کما فی التکملۃ (ج ۱ ص۱۵۶) ۱۲ مرتب

موطا امام مالک میں معاویہ بن ابی عیاش انصاری کی روایت ہے فرماتے ہیں کہ میں عبداللہ بن زبیرؓ اور عاصم بن عمر کے پاس بیٹھا تھا، اتنے میں ان کے پاس محمد بن ایاس بن بکیر آئے اور کہا کہ ایک اعرابی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں، اس مسئلہ میں آپ دونوں کی کیا رائے ہے، اس پر عبداللہ بن زبیرؓ نے جواب دیا : « إن هٰذا الأمر ما بلغ لنا فيه قول فاذهب إلى عبد الله بن عبّاس وأبي هريرة فإني تركتهما عند عائشة فاسألهما، ثم ائتنا فأخبرنا » چنانچہ سائل نے جاکر دونوں حضرات سے دریافت کیا، اس پر حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا « أفته يا أبا هريرة فقد جاءتك معضلة » حضرت ابوہریرہؓ نے جواب دیا، « الواحدة تبينها والثلاث تحرّمها حتّٰى تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ » حضرت ابن عباسؓ نے بھی یہی جواب دیا[1] [2]

تلك عشرة كاملة

کتب حدیث میں مذکورہ بالا دلائل کے علاوہ اور بھی متعدد دلائل و آثار[3] موجود ہیں جو بیک وقت

---

[1] (ص۵۲۱) طلاق البکر ۱۲ م

[2] حضرت استاذ محترم دام اقبالہم اس روایت کے تحت تکملہ (ج ۱ ص۱۵۸ و ۱۵۸) میں تحریر فرماتے ہیں :

« وإنّ هٰذا الحديث يرشدنا إلى أنّ هؤلاء الخمسة من الصحابة (عبد الله بن زبيرؓ وعاصم بن عمر وأبو هريرةؓ وابن عباسؓ وعائشةؓ) كانوا متفقين على وقوع الطلقات الثلاثة بكلمة واحدة، أما مذهب أبي هريرةؓ وابن عباسؓ فظاهر، وأمّا عبد الله بن الزبير وعاصم بن عمر فلأنّهما استصعبا هٰذه المسئلة في غير المدخول بها، فلو كان عدد الثلاث لغوًا في المدخول بها لما استصعبا ذلك، وأفتيا بعدم الوقوع في غير المدخول بها بالطريق الأولى، وإنّما استصعبا المسألة لأنها كانت في غير المدخول بها وأما عائشة رضي الله عنها فلأن الظاهر من سياق القصّة أنها كانت حاضرة عندما أفتى أبو هريرةؓ وابن عباسؓ بذلك - ۱۲ مرتب

[3] چند کا حوالہ درج ذیل ہے :

(۱) حضرت انس بن مالکؓ کی روایت سے حضرت عمرؓ کا اثر سنن کبریٰ بیہقی (ج ، ص۳۳۴)

(۲) حضرت عثمان غنی اور حضرت علیؓ کا اثر۔ مصنف عبدالرزاق (ج۶ ص۳۹۴، رقم ۱۱۳۴۱) باب المطلق ثلاثا۔

(۳) حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کا اثر۔ موطا امام مالک (ص۵۲۱) طلاق البکر۔

(۴) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا اثر۔ مصنف عبدالرزاق (ج۶ ص۳۹۵، رقم ۱۱۳۴۳) (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

دیجانے والی تین طلاقوں کے وقوع پر دال ہیں، ان تمام دلائل میں گو بعض ضعیف ہوں لیکن ان کا مجموعہ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع[1] تعامل مسلکِ جمہور کی صحت پر دال ہے۔

فریق مخالف کے دلائل اور ان کے جوابات

مذکورہ صورت میں محض ایک طلاق کے وقوع پر اہلِ ظاہر اور علامہ ابن تیمیہؒ وغیرہ کا استدلال درج ذیل دلائل سے ہے:

① صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت، فرماتے ہیں "كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكرؓ وسنتين من خلافة عمرؓ طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطابؓ: إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم۔[2]

اس روایت کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں[3]:

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

(۵) حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اثر۔ حوالۂ بالا رقم ۱۱۳۴۴، نیز دیکھئے بیہقی (ج ۷، ص ۳۳۵)۔

(۶) حضرت علیؓ کا ایک اور اثر۔ بیہقی (ج ۷، ص ۳۳۴)۔

(۷) حضرت عمران بن حصین اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کا اثر۔ بیہقی (ج ۷، ص ۳۳۲)۔

(۸) حضرت مسلم بن جعفر احمسی فرماتے ہیں "قلت لجعفر بن محمد: إن قوماً يزعمون أن من طلق ثلاثاً بجهالة رد إلى السنة يجعلونها واحدة يروونها عنكم، قال: معاذ الله، ما هذا من قولنا، من طلق ثلاثاً فهو كما قال۔ بیہقی (ج ۷، ص ۳۴۰) باب من جعل الثلاث واحدة وما ورد في خلاف ذلك۔

مؤخر الذکر روایت اس پر صراحۃً دال ہے کہ اہل بیت کا مسلک بھی جمہور کے مطابق ہے۔

مزید آثار کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۵ ص ۱۰ تا ۱۲) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[1] امام طحاوی نے تین طلاقوں کے وقوع پر اجماع ذکر کیا ہے، دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۲۹) باب الرجل یطلق امرأته ثلاثاً معاً۔

حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس پر اجماعِ صحابہؓ ذکر کیا ہے کما فی فتح الباری (ج ۹ ص ۳۱۵) باب من جوز الطلاق الثلاث۔

شیخ ابن ہمامؒ بھی اجماع ذکر کرتے ہیں کما فی فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۳۰، باب طلاق السنۃ)۔

حافظ ابن عبد البرؒ نے بھی اجماع نقل کیا ہے کما فی عمدۃ الأثاث (ص ۳۶) بحوالۂ زرقانی شرح مؤطا (ج ۳ ص ۱۶۷)۔

ابوبکر بن العربی اور ابوبکر رازی نے بھی اجماع ذکر کیا ہے، کما فی عمدۃ الاثاث (ص ۳۷) بحوالۂ اغاثۃ اللہفان (ج ۱ ص ۳۲۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] (ج ۱ ص ۴۷۷) باب طلاق الثلاث ۱۲ م

[3] جن کو حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ج ۹ ص ۳۶۳ تا ۳۶۵، باب من جوز الطلاق الثلاث) میں تفصیل سے ذکر کیا ہے، ان جوابوں کی مجموعی تعداد آٹھ ہے۔ ۱۲ مرتب

(۱) روایت میں مذکور تمام تفصیل غیر مدخول بہا کے بارے میں ہے، دراصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگ غیر مدخول بہا کو اس طرح طلاق دیتے تھے "أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق" اس صورت میں چونکہ پہلی طلاق سے ہی غیر مدخول بہا بائنہ ہو جاتی تھی، اس لئے دوسری طلاقیں واقع نہیں ہوتی تھیں، اس کے برخلاف حضرت عمرؓ کے زمانہ میں لوگوں نے "أنت طالق ثلاثا" کے الفاظ سے طلاق دینی شروع کر دی اس لئے حضرت عمرؓ نے تینوں کے وقوع کا حکم لگا دیا۔

یہ جواب دراصل امام نسائیؒ سے ماخوذ ہے کیونکہ انہوں نے اپنی سنن[1] میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت پر یہ ترجمۃ الباب قائم کیا ہے "باب طلاق الثلاث المتفرقۃ قبل الدخول بالزوجۃ" امام نسائیؒ نے اس ترجمہ میں "قبل الدخول بالزوجۃ" کی جو قید لگائی ہے ظاہر ہے کہ ان کے پاس اس بارے میں کوئی حدیث ہوگی، کیونکہ امام بخاریؒ اور امام نسائیؒ کے تراجم کا یہ معروف طریقہ ہے کہ وہ جس روایت کو اپنی شرائط کے مطابق نہیں پاتے اس کی طرف ترجمۃ الباب میں اشارہ کر دیتے ہیں۔

(۲) دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظِ طلاق استعمال کرے لیکن اس کا منشا تین طلاقیں دینا نہ ہو بلکہ وہ ایک ہی طلاق کو تاکید کی نیت سے بار بار کہہ رہا ہو تو دیانۃً تین طلاقیں واقع نہیں ہوتیں بلکہ صرف ایک ہوتی ہے۔

عہدِ رسالت اور خلافتِ راشدہ کے ابتدائی دور میں چونکہ لوگوں کی دیانت پر اعتماد تھا اور لوگوں سے یہ توقع نہ تھی کہ وہ جھوٹ بول کر حرام کا ارتکاب کریں گے اس لئے اس دور میں اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظِ طلاق استعمال کرنے کے بعد یہ بیان کرتا کہ میری نیت تاسیس کے بجائے تاکید کی تھی اس کا قول قضاءً بھی قبول کر لیا جاتا تھا، لیکن حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے زمانہ میں یہ محسوس فرمایا کہ دیانت کا معیار روز بروز گھٹ رہا ہے اگر لوگوں کے بیانات کو قضاءً قبول کرنے کا یہ سلسلہ جاری رہا تو لوگ جھوٹ بول بول کر حرام کا ارتکاب کریں گے، اس لئے انہوں نے یہ اعلان فرما دیا کہ اب اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظِ طلاق استعمال کریگا تو تاکید کا عذر قبول نہ ہوگا اور ظاہرِ الفاظ پر فیصلہ کرتے ہوئے اس کو تین طلاق شمار کیا جائیگا۔[2]

---

[1] (ج ۲ صفحہ ۸۲) وانظر حاشیۃ السندیؒ بہامش النسائی ۱۲ مرتب

[2] اس جواب کو علامہ نوویؒ نے "أصح الأجوبہ" قرار دیا ہے کما فی شرح النووی علی مسلم (ج ۱ صفحہ ۴۷۸) علامہ قرطبیؒ نے بھی اسی جواب کو اختیار کیا ہے اور حضرت عمرؓ کے قول ان الناس قد استعجلوا فی أمر… کو تائید میں پیش کیا ہے، تفسیر قرطبی (ج ۳ صفحہ ۱۳۰) تحت تفسیر "الطلاق مرتان" المسألۃ الخامسۃ۔ ۱۲ مرتب

حضرت عمرؓ کا یہ فیصلہ صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں ہوا اور کسی نے اس پر اعتراض نہ کیا، اور صحابہ کرام اس کے بعد بالاتفاق اسی کے مطابق فیصلے کرنے لگے[1]، یہاں تک کہ خود حضرت عبداللہ بن عباسؓ جن کی مذکورہ روایت پر اہلِ ظواہر کو بڑا ناز ہے[2] ان کا یہ واقعہ امام ابوداؤد نے اپنی سنن[3] میں نقل کیا ہے «عن مجاھد قال کنتُ عند ابن عباسؓ فجاءہ رجل فقال انہ طلّق امرأتہ ثلاثاً قال فسکت حتی ظننتُ أنّہ رادّھا إلیہ ثم قال ینطلق أحدکم فیرکب الحموقۃ ثم یقول یاابن عباس! یاابن عباس! و إنّ اللّٰہ قال وَمَنْ یَّتَّقِ اللّٰہَ یَجْعَلْ لَّہٗ مَخْرَجًا و إنّک لم تتّق اللّٰہ فلا أجد لک مخرجًا عصیت ربّک و بانت منک امرأتک الخ »

حضرت عبداللہ عباسؓ کی روایت میں مذکورہ تاویل اس لئے بھی ضروری ہے کہ اگر اس روایت کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر صورت میں تین طلاقیں ایک شمار کی جائیں اگرچہ تین متفرق طہروں میں دی گئی ہوں، اس لئے کہ «کان الطلاق ..... طلاق الثلاث واحدۃ » کا جملہ ایک مجلس کی تین طلاقوں اور اطہارِ ثلاثہ کی تین متفرق طلاقوں دونوں کو شامل ہے جبکہ اطہارِ ثلاثہ کی تین متفرق طلاقوں کو علامہ ابن تیمیہؒ وغیرہ بھی تین ہی شمار کرتے ہیں. ظاہر ہے کہ اس حدیث کے عموم میں وہ بھی تخصیص کرتے ہوئے کہیں گے کہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دیجائیں، جب وہ اس روایت میں تخصیص پر مجبور ہیں تو جمہور کے لئے کیونکر اس کی گنجائش نہ ہوگی کہ وہ اس کو "تاکید" کی صورت کے ساتھ مخصوص کریں۔

(۲) اہل ظاہر اور علامہ ابن تیمیہؒ وغیرہ کا دوسرا استدلال مسند احمد[4] میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ ہی کی دوسری روایت سے ہے فرماتے ہیں « طلّق رکانۃ بن عبدیزید أخو بنی مطلب امرأتہ ثلاثاً فی مجلس واحد فحزن علیھا حُزناً شدیدا، قال: فسألہ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کیف طلّقتھا ثلاثًا، قال، فقال: فی مجلس واحد؟ قال نعم، قال: فإنّما تلک واحدۃ فارجعھا

---

[1] متعدد فتاوٰی یا انکے حوالجات پیچھے گذر چکے ہیں، نیز سنن دارقطنی (ج ۴ ص۲۱، رقم ۵۶) میں حبیب بن ابی ثابت کی روایت ہے، فرماتے ہیں: « جاء رجل إلی علی بن أبی طالبؓ فقال: إنّی طلّقت امرأتی ألفا، قال علی: یحرمھا علیک ثلاث وسائرھنّ اقسمھن بین نسائک »

اور مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۵ ص۱۳، فی الرجل یطلق امرأتہ مائۃ الخ) میں حضرت مغیرہ بن شعبہ کا فتوٰی مذکور ہے « إنہ سئل عن رجل طلّق امرأتہ مائۃ فقال ثلاث یحرّمنھا علیہ وسبعۃ وتسعون فضل۔ » ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] تفصیل کے لئے عمدۃ الاثاث (ص۵، باب دوم) ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص۲۹۹) باب بقیۃ نسخ المراجعۃ بعد التطلیقات الثلاث ۱۲ م

[4] (ج ۱ ص۲۶۵) مسند عبداللّٰہ بن العباسؓ ۱۲ م

إن شئت، قال: فرجعها۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت رکانہؓ کے واقعۂ طلاق کے بارے میں روایات مختلف ہیں، بعض میں "طلق امرأته ثلاثاً" کے الفاظ آئے ہیں کما فی الروایة المذکورة اور بعض میں "طلق امرأته البتة" کے الفاظ آئے ہیں کما فی روایة أبی داؤد[1]، امام ابوداؤدؒ نے "البتة" والی روایت کو دو وجہ سے ترجیح دی ہے، اول تو اس لئے کہ یہ روایت حضرت رکانہؓ کے اہلِ خاندان سے مروی ہے "وهم أعلم به"۔ دوسرے اس لئے کہ "طلق ثلاثاً" والی روایات مضطرب ہیں کیونکہ بعض روایتوں میں طلاق دینے والے کا نام "رکانہ" ذکر کیا گیا ہے (کما فی روایة أحمد) اور بعض میں "ابو رکانہ" آیا ہے[2] جبکہ "البتة" والی روایت اس اضطراب سے خالی ہے اور اس میں صاحبِ واقعہ متعین طور پر حضرت رکانہؓ کو قرار دیا گیا ہے، لہٰذا صحیح یہ ہے کہ حضرت رکانہؓ نے اپنی اہلیہ کو تین طلاقیں نہ دی تھیں بلکہ "أنت طالق البتة" کہا تھا، اور چونکہ قدیم محاورہ میں طلاق البتة کا اطلاق تین طلاقیں دینے پر بھی ہوجاتا تھا (تین کی نیت کرنے کی تقدیر پر) اس لئے بعض راویوں نے روایت بالمعنی کرتے ہوئے "طلق البتة" کو "طلق ثلاثاً" کے الفاظ سے تعبیر کردیا[3]۔

جب یہ ثابت ہوگیا کہ حضرت رکانہؓ نے "أنت طالق البتة" کہا تھا تو ان کی طلاق کو ایک قرار دینا بالکل واضح ہے، چنانچہ اس صورت میں ہمارے نزدیک بھی ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے، کما مرّ تفصیله فی أوّل الباب۔

---

[1] (ج ۱ ص۳۰۰) باب فی البتة۔ نیز حدیثِ باب میں خود حضرت رکانہؓ فرماتے ہیں "إنی طلقت امرأتی البتة" ۱۲ مرتب

[2] کما فی روایة أبی داؤد (ج ۱ ص۲۹۹) باب بقیة نسخ المراجعة بعد التطلیقات الثلاث ۱۲ م

[3] اس کے علاوہ "طلق ثلاثاً" والی روایت کو ضعیف بھی قرار دیا گیا ہے۔

چنانچہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں:

"روایة ضعیفة عن قوم مجهولین" کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۷۸) باب طلاق الثلاث

اور علامہ ابن حزمؒ فرماتے ہیں:

وهذا لا یصح لأنه عن غیر مسمّی من بنی أبی رافع ولا حجة فی مجهول، وما نعلم فی بنی أبی رافع من یحتج به إلا عبید الله وحده وسائرهم مجهولون۔ کذا فی المحلّی (ج ۱۰ ص۱۶۸) بیان اختلاف العلماء فی طلاق الثلاث الخ

۱۲ مرتب عفی عنہ

اس کے علاوہ بالفرض اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ حضرت رکانہؓ نے تین طلاقیں دی تھیں تب بھی اس حدیث سے جمہور کے خلاف استدلال نہیں ہوسکتا کیوں کہ اس میں یہ تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ایک طلاق قرار دینے سے پہلے حضرت رکانہؓ کو قسم دیکر اس بات کا اطمینان فرمالیا تھا کہ حضرت رکانہؓ کی نیت ایک طلاق دینے کی تھی کما فی حدیث الباب، اور یہ پیچھے گزرچکا ہے کہ عہدِ رسالت میں نیتِ تاکید کو قضاءً بھی قبول کرلیا جاتا تھا لیکن فسادِ زمانہ کے بعد اس کو قضاءً قبول کرنے کا سلسلہ حضرت عمرؓ نے ختم فرمادیا، ہاں دیانۃً یہ نیت آج بھی معتبر ہے[1]۔

---

[1] یہ ایک جملہ یا ایک مجلس میں دیجانے والی تین طلاقوں کو ایک شمار کرتے والوں کے دلائل اور ان کے جوابات کا ذکر تھا۔

جہاں تک دوسرے مذہب کا تعلق ہے جو ایسی صورت میں ایک طلاق کے بھی قائل نہیں کما نقلناہ عن بعض الروافض ان کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے ہے «اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ الآیہ (سورۂ بقرہ آیت (۲۲۹) پ۲) اسمیں "مرّتٰن" کا لفظ اس پر دال ہے کہ دو طلاقیں بیک وقت نہ دیجائیں گی بلکہ دو دفعہ میں دیجائیں گی جس کا تقاضا یہ ہے کہ تین طلاقیں بھی بیک وقت نہ دیجائیں بلکہ تین دفعوں میں دیجائیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال درست نہیں، اس لئے کہ اس آیت کا منشا اس غلط طریقہ کا ابطال ہے جو زمانۂ جاہلیت میں رائج تھا کہ لوگ اپنی بیویوں کو ایک طلاق دیکر رجوع کرلیتے پھر جب چاہتے تو دوبارہ طلاق دے کر رجوع کرلیتے اور طلاق و مراجعت کا یہ سلسلہ جاری رہتا، باری تعالٰی نے یہ آیت نازل فرماکر واضح طور پر بتلادیا کہ دو طلاقوں تک رجوع ہوسکتا ہے اور تیسری طلاق کے بعد رجوع کی گنجائش نہیں الا یہ کہ حلالہ کے بعد دوبارہ نکاح کیا جائے، اس سے کوئی بحث نہیں کہ یہ طلاقیں ایک مرتبہ میں دی گئی ہوں یا دو مرتبہ میں۔

اس کے علاوہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ "مرّتٰن" کا لفظ لاکر یہ بتایا جارہا ہے کہ "طلاق مرّۃً بعد مرّۃٍ" دی جائیگی تب بھی یہ طلاق کے شرعی طریقہ کا بیان ہوگا (چنانچہ طلاق حسن یا طلاقِ سنّی کا یہی طریقہ ہے، کما مرّ تفصیلہٗ) گویا کہ آیت طریقِ ایقاع کو بیان کررہی ہے، لیکن آیت میں اس پر کوئی دلالت نہیں کہ اگر تین طلاقیں بیک وقت دیجائیں گی تو وہ واقع نہ ہوں گی واللہ اعلم۔ دیکھئے شرح وقایہ وعمدۃ الرعایہ (ج ۲ ص۷۱ ، قبیل باب ایقاع الطلاق)

حقیقت یہ ہے کہ یہ آیت مسلکِ جمہور کے خلاف نہیں بلکہ خود ان کے مسلک کی دلیل ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ الاثاث (ص۵۱ تا ۵۴)۔

روافض کا دوسرا استدلال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان سے ہے «من أحدث فی أمرنا ھٰذا ما لیس منہ فھو ردّ» رواہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص۳۷۱ ، کتاب الصلح، باب اذا اصطلحوا علی صلح جور فالصلح مردود) ومسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص۷۷ ، کتاب الأقضیۃ، باب نقض أحکام الباطلۃ) عن عائشۃؓ۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

یہ اس مسئلہ کی حقیقت تھی، اب کچھ عرصہ سے بہت سے اسلامی ممالک کی حکومتیں ایسے قوانین بنا رہی ہیں جن میں بیک وقت دی ہوئی تین طلاقوں کو موجبِ تغلیظ نہیں قرار دیا گیا، اس کی وجہ عموماً یہ بیان کی جاتی ہے کہ لوگ تین طلاقوں کی حقیقت سے بیخبر ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ تین سے کم میں طلاق واقع نہیں ہوتی اس لئے ہمیشہ تین طلاقیں دیتے ہیں، اس طرح خاندان کے خاندان اُجڑ گئے ہیں۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ خرابی قانون کی نہیں بلکہ قانون سے ناواقفیت کی ہے اور اس کا علاج قانون بدلنا نہیں بلکہ عوام کو طلاق کے اسلامی احکام سے باخبر کرنا ہے، جس کا طریقہ یہ ہے کہ نشر و اشاعت کے تمام ذرائع کام میں لاکر اس جہالت کو دور کیا جائے۔

نیز چونکہ تین طلاقیں دینا شرعاً ناجائز اور گناہ ہے اس لئے اسلامی حکومت کیلئے اس بات کی بھی گنجائش ہے کہ وہ بیک وقت تین طلاقیں دینے کو قابلِ تعزیر جرم قرار دیدے، چنانچہ سعید بن منصور نے حضرت انسؓ سے نقل کیا ہے "أن عمر كان إذا أُتي برجل طلق امرأته ثلاثا أوجع ظهره"[1]۔

بہرحال جہالت سے پیدا ہونے والی مذکورہ خرابی کی بناء پر شریعت کے احکام کو بدلنے کا کوئی جواز نہیں[2] واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم۔

(بقیہ حاشیۂ صفحۂ گذشتہ) چونکہ اکٹھی تین طلاقیں دینا بدعت اور حرام ہے لہٰذا حدیثِ مذکور کی رُو سے وہ بھی مردود ہے۔

لیکن ظاہر ہے کہ یہ استدلال درست نہیں اس لئے کہ حدیث کا مقصود صرف یہ بتلانا ہے کہ دین میں کوئی ایسی بات شامل کرنا جو دین کا حصہ نہیں وہ مردود ہے۔ چنانچہ اکٹھی تین طلاقیں دینا بھی بدعت ہونے کی حیثیت سے مردود ہے اور شریعت اس کی اجازت نہیں دیتی، رہا تین اکٹھی طلاقوں کا واقع ہونا یہ دوسری بات ہے جو حدیثِ مذکور کا موضوع نہیں اور متعدد دلائل سے اس کا واقع ہونا ثابت ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف سیفی

(حاشیۂ صفحۂ ھٰذا)

[1] قال الحافظ: وسنده صحیح۔ فتح الباری (ج ۹ صـ ۳۶۲) باب من جوز الطلاق الثلاث — ۱۲ مرتب

[2] طلقاتِ ثلاثہ سے متعلق تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے تکملۂ فتح الملہم (ج ۱ صـ ۱۵۳ تا ۱۴۰) باب طلاق الثلاث۔ نیز دیکھئے عمدۃ الاثاث فی حکم طلقات الثلاث، مؤلفہ حضرت مولانا محمد سرفراز خاں صاحب حفظہ اللہ ورعاہ۔ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

باب ماجاء فی امرك بیدك

تفویضِ طلاق اگر "امركِ بیدكِ" کے ذریعہ کی جائے تو وہ مجلس پر منحصر رہتی ہے الّا یہ کہ "متٰی شئتِ" وغیرہ کے الفاظ کے ذریعہ اس کو عام کر دیا گیا ہو،

پھر اس میں اختلاف ہے کہ اس سے کتنی طلاقیں واقع ہوتی ہیں، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ نیت کرنے پر اس سے ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے الّا یہ کہ زوج نے تین کی نیت کی ہو، حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ بھی ان الفاظ سے ایک طلاق کے قائل ہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک عورت کے فیصلہ کا اعتبار ہے یعنی عورت جتنی چاہے طلاقیں واقع کر سکتی ہے، امام احمدؒ کا بھی یہی قول ہے، حضرت عثمان غنیؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ سے بھی یہی مسلک مروی ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک زوج کی نیت کا اعتبار ہے اور دو کی نیت بھی ان کے نزدیک معتبر ہے اور ایسی صورت میں طلاق رجعی واقع ہوگی[1] واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی الخیار

"اختاری" کے ذریعہ تفویضِ طلاق بھی مجلس پر منحصر رہتی ہے البتہ اس کے حکم میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اگر عورت اپنے نفس کو اختیار کرے تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی، اور اگر زوج کو اختیار کرے تو کوئی طلاق واقع نہ ہوگی، حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا بھی یہی مسلک ہے[2]۔ نیز تین کی نیت کا زوجین میں سے کسی کی جانب سے بھی اعتبار نہیں۔

---

[1] مذاہب کی مذکورہ تفصیل ترمذی کے زیرِ بحث باب اور بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۵۳، الباب الخامس فی التخییر والتملیك) اور بذل المجہود (ج ۱۰ ص ۳۱۱ و ۳۱۲، باب فی امرك بیدك) سے ماخوذ ہے، وراجع "البذل" للتفصیل ۱۲ مرتب

[2] البتہ ان دونوں حضرات کی دوسری روایت یہ ہے کہ اپنے نفس کو اختیار کرنے کی صورت میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی کما نقل الترمذی فی الباب ۱۲ مرتب

امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کے اپنے آپ کو اختیار کرنے کی صورت میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور شوہر کو اختیار کرنے پر حنفیہ کے مسلک کے مطابق کچھ نہ ہوگا۔ اور تین کی نیت کرنے پر تین طلاقیں واقع ہوں گی۔

امام احمدؒ کے نزدیک عورت اگر اپنے نفس کو اختیار کرے تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی اور اگر شوہر کو اختیار کرے تو بھی ایک طلاقِ رجعی واقع ہوگی، حضرت علیؓ سے بھی یہی مروی ہے[1]

حدیثِ باب امام احمدؒ کے خلاف حجت ہے جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں "خیّرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاخترناہ أفکان طلاقاً؟" اس میں استفہام انکاری ہے یعنی اس سے کوئی طلاق واقع نہیں ہوتی واللہ أعلم۔

باب ماجاء فی المطلقة ثلاثا لاسکنی لها ولا نفقة

عن الشعبی قال: قالت فاطمة بنت قیس: "طلقنی زوجی ثلاثا علی عهد النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: "لا سکنی لك ولا نفقة ....

قال عمرؓ لا ندع کتاب اللہ وسنة نبینا صلی اللہ علیہ وسلم بقول امرأة لا ندری أحفظت أم نسیت۔

اصولِ فقہ کی بعض کتابوں میں "لا ندری أحفظت أم نسیت" کے بجائے "لا ندری أصدقت أم کذبت" کے الفاظ نقل کئے گئے ہیں[3] جن کو بنیاد بنا کر بعض منکرینِ حدیث نے احادیث میں شک ڈالنے کی کوشش کی ہے، چنانچہ مصر کے مشہور مغرب زدہ اور تجدد پسند مصنف احمد امین مصری نے اپنی کتاب فجر الاسلام میں یہ الفاظ نقل کرکے اس سے دو

---

[1] مذکورہ تفصیل ترمذی کے زیر بحث باب، فتح القدیر (ج ۳ ص۸۱، باب تفویض الطلاق) اور بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص۷۵) سے ماخوذ ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک اگر زوجہ مدخول بہا ہو تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اور اگر غیر مدخول بہا ہو تو زوج کی طرف سے ایک کا دعویٰ بھی قبول کیا جائے گا۔ کما فی فتح القدیر (ج ۳ ص۸۱) ۱۲ مرتب

[2] الحدیث أخرجہ مسلم (ج ۱ ص۴۸۵) باب المطلقة البائن لا نفقة لها، وابوداؤد (ج ۱ ص۳۱۶) باب فی نفقة المبتوتة ۱۲ م

[3] دیکھئے مسلم الثبوت (ج ۲ ص۱۲۱) مسألة: الأکثر الأصل فی الصحابة العدالة، نیز صاحب ہدایہؒ نے بھی یہ الفاظ ذکر کئے ہیں "لا ندری صدقت أم کذبت حفظت أم نسیت" دیکھئے (ج ۲ ص۴۲۴) باب النفقة ۱۲ مرتب

نتیجے نکالے ہیں، ایک یہ کہ صحابہ بعض اوقات ایک دوسرے کی تکذیب کردیا کرتے تھے جس سے معلوم ہوا کہ عدالت صحابہ کے مسئلہ کو یقینی سمجھ لینا غلط ہے، دوسرے یہ کہ حضرت عمرؓ نے ایک حدیث کو حجت تسلیم کرنے سے انکار کردیا۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ احمد امین مصری صاحب کے یہ دونوں اعتراض بالکل بے بنیاد ہیں، جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے اس کا مدار ''اصدقت أم كذبت'' کے الفاظ پر ہے، شیخ مصطفی حسنی سبائی نے اپنی کتاب ''السُّنّة ومكانتها في التشريع الاسلامي'' میں لکھا ہے کہ میں نے اس روایت کو حدیث کی تمام مروجہ کتابوں میں دیکھا لیکن کہیں بھی مجھے ''صدقت أم كذبت' کے الفاظ نہیں ملے [۱]، نیز علامہ ابن القیمؒ ''لا ندری صدقت أم كذبت' کے بارے میں فرماتے ہیں ''غلط ليس في الحديث [۲]'' البتہ یہ الفاظ مسند امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت میں موجود ہیں (مسند ابی حنیفہؒ ص:۱۴۵) اوران کی توجیہ یہ ہے کہ ''صدقت'' أصابت کے معنی میں ہے اور كذبت أخطأت کے معنی میں ہے۔اور کلام عرب میں ایسا استعمال معروف ہے۔لہٰذا حضرت عمرؓ کے بارے میں یہ سمجھنا درست نہیں ہے کہ انہوں نے کسی صحابیہ کے بارے میں جان بوجھ کر جھوٹ بولنے کی نسبت کی ہے۔

رہا حضرت عمرؓ کا قول ''لا ندری احفظت أم نسيت'' اس سے نہ کسی کی تکذیب لازم آتی ہے نہ ہی اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست ہے کہ حضرت عمرؓ نے محض اپنی رائے کی بناء پر روایت کو رد کردیا تھا، حقیقت یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس حضرت فاطمہؓ کی روایت کے مقابلہ میں قرآن وحدیث کے مستحکم دلائل موجود تھے، وہ یہ سمجھتے تھے کہ حضرت فاطمہؓ کی روایت مجمل ہے اور اس کا سیاق معلوم نہیں کہ آپ نے کن حالات میں نفقہ اور سکنیٰ دینے سے انکار فرمایا ہے، عین ممکن ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جو ان کے لئے نفقہ اور سکنیٰ مقرر نہیں فرمایا وہ کسی ایسے سبب کی بناء پر ہو جو حضرت فاطمہ کے ساتھ خاص ہو، ہوسکتا ہے کہ حضرت فاطمہ کو اس سبب کی طرف توجہ نہ ہو یا وہ سبب انہیں یاد نہ رہا ہو اور انہوں نے عدم نفقہ اور عدمِ سکنیٰ کو ایک عام حکم قرار دیدیا ہو،

---

(۱) دیکھئے ''دین اسلام میں سنت وحدیث کا مقام'' ترجمہ السنۃ ومکانتہا الخ مولانا احمد حسن ٹونکی اصل کتاب احقر کو نہ مل سکی۔ ۱۲ مرتب

(۲) تہذیب الامام ابن القیمؒ بهامش مختصر سنن أبي داؤد (ج: ۳ ص. ۱۹۴، رقم ۲۱۹۶) باب من أنكر ذلك على فاطمةؓ ۔ ۱۲ مرتب

حضرت عمرؓ کا مذکورہ عمل نہ انکارِ حدیث ہے نہ ہی اس سے انکارِ حدیث پر استدلال کیا جاسکتا ہے، روایات میں اس قسم کی جرح وتنقید کہ ایک روایت کو دوسرے کے ذریعہ مقید یا مخصوص کر دیا جائے ہر دور میں جاری رہا ہے، آگے تحقیق سے یہ بات سامنے آئے گی کہ حضرت عمرؓ کا یہ خیال بالکل صحیح تھا کہ حضرت فاطمہؓ کے واقعہ سے جو عموم سمجھا جارہا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عموم کے ساتھ نفقہ اور سکنیٰ کی نفی نہیں فرمائی۔

مسئلة الباب : فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مطلقۂ رجعیہ اور مبتوتۂ حاملہ عدت کے دوران نفقہ اور سکنیٰ دونوں کی مستحق ہوتی ہے البتہ مبتوتۂ غیر حاملہ کے بارے میں اختلاف ہے، اس بارے میں تین مذاہب ہیں

① امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ مبتوتۂ غیر حاملہ کا نفقہ اور سکنیٰ بھی مطلقاً شوہر پر واجب ہے، حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا بھی یہی مسلک ہے، نیز سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعیؒ، ابن شبرمہؒ، ابن ابی لیلیٰؒ وغیرہ بھی اسی کے قائل ہیں۔

② امام احمدؒ، امام اسحٰقؒ اور اہل ظاہر کا مسلک یہ ہے کہ اس کے لئے نفقہ ہے نہ سکنیٰ، حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابرؓ کی طرف بھی یہی قول منسوب ہے، نیز حسن بصریؒ، طاؤسؒ، عطاء بن ابی رباحؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

③ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک سکنیٰ واجب ہے نفقہ واجب نہیں، فقہاء سبعہ اور حضرت عائشہؓ کا بھی یہی مسلک ہے[1]۔

عدمِ نفقہ اور عدمِ سکنیٰ پر امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت سے ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ عدمِ نفقہ پر حضرت فاطمہؓ ہی کی روایت سے استدلال کرتے ہیں البتہ فرماتے ہیں کہ "أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ"[2] کی آیت سکنیٰ کے بارے میں حضرت فاطمہؓ کی روایت کے معارض ہے لہٰذا

---

[1] مذاہب کی مذکورہ تفصیل عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۳۰۸ و ۳۰۹، باب قصۃ فاطمۃ بنت قیس) کتاب الطلاق، احکام القرآن للجصاص (ج ۳ ص ۴۵۹، باب السکنیٰ للمطلقۃ) تہذیب الإمام ابن القیمؒ بہامش مختصر سنن ابی داؤد للمنذری (ج ۳ ص ۱۹۰ و ۱۹۱) سے ماخوذ ہے۔ ۱۲ مرتب

[2] سورۂ طلاق آیت (۶) پ ۲۸ ۱۲ م

ہم نے روایت کو ترک کر دیا اور کتاب اللہ کو اختیار کر لیا۔[1]

حضرات احناف کے دلائل :

(۱) وَلِلْمُطَلَّقٰتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْنَ ۝[2] " اس آیت میں متاع سے نفقہ اور سکنٰی دونوں مراد ہیں چنانچہ آیت کا سیاق یہی ہے اس لئے کہ اس آیت سے قبل " وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا وَّصِيَّةً لِّاَزْوَاجِهِمْ مَّتَاعًا اِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ اِخْرَاجٍ الآیۃ " کی آیت آئی ہے جس میں " مَتَاعًا " سے بالاتفاق نفقہ اور سکنٰی دونوں مراد ہیں، پھر چونکہ کسی کو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ نفقہ اور سکنٰی " متوفی عنہا زوجہا " کے ساتھ خاص ہے اس لئے اس وہم کے دفعیہ کے لئے فرمایا گیا " وَلِلْمُطَلَّقٰتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ " یعنی نفقہ اور سکنٰی " متوفی عنہا زوجہا " کے ساتھ مطلقات کے لئے بھی ہے اور مطلقات کا لفظ عام ہے جو مطلقہ رجعیہ اور مبتوتہ دونوں کو شامل ہے۔

(۲) " اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِّنْ وُّجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوْهُنَّ لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ "

امام جصاصؒ نے اس آیت سے تین طریقوں سے مسلکِ احناف کو ثابت کیا ہے۔

(الف) جس طرح سکنٰی ایک مالی حق ہے اور اس آیت کی رُو سے واجب ہے، اسی طرح نفقہ بھی مالی حق ہونے کی وجہ سے واجب ہوگا

(ب) " وَلَا تُضَآرُّوْهُنَّ " سے مطلقات کو ضرر پہنچانے سے روکا گیا ہے اور ضرر جس طرح عدمِ سکنٰی سے لاحق ہوتا ہے اسی طرح عدمِ نفقہ سے بھی لاحق ہوتا ہے۔

(ج) " لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ " تنگی اور تضییق جس طرح عدمِ سکنٰی میں ہے اسی طرح عدمِ نفقہ میں بھی ہے۔

---

[1] ان حضرات کے استدلال کو ایک دوسرے طرز پر بھی بیان کیا گیا ہے کہ " اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ " سے مطلقاً سکنٰی کا ثبوت ہوا اور اسی آیت کے اگلے حصہ " وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ " سے معلوم ہو رہا ہے کہ نفقہ بھی واجب ہے البتہ وجوبِ نفقہ حاملہ ہونے کی قید کے ساتھ مقید ہے فظہر أنہ لا نفقۃ لها إذا لم تکن حاملاً ، اس صورت میں ان کا استدلال مفہوم مخالف سے ہوگا جو شوافع وغیرہ کے ہاں حجت ہے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص۴۳۸) باب قصۃ فاطمۃ بنت قیس ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] سورۃ البقرہ آیت (۲۴۱) پ ۲ ع ۱۴

البتہ یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ جب ہر مطلقہ کے لئے ایام عدت میں نفقہ اور سکنیٰ واجب ہے پھر آگے " وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ " کے بیان کی کیا حاجت ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ "أولات حمل" کی قید احترازی نہیں ہے، نہ ہی ہمارے نزدیک مفہوم مخالف حجت ہے اور مطلقہ حاملہ کو مستقل طور پر ذکر کرنے میں یہ حکمت ہے کہ حاملہ کی عدت بسا اوقات طویل ہو جاتی ہے ایسی صورت میں شوہر کی جانب سے خدشہ ہو سکتا تھا کہ وہ انفاق کو ترک کر دے اس لئے تنبیہ کی گئی کہ یہ نفقہ وضع حمل تک واجب ہے خواہ کتنا ہی وقت گزر جائے۔[1]

③ سنن دارقطنی[2] میں عثمان بن احمد الدقاق نا عبد الملك بن محمد ابو قلابة نا أبي نا حرب بن أبي العالية عن أبي الزبير عن جابرؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: المطلقة ثلاثاً لها السكنى والنفقة۔[3]

اس حدیث میں دارقطنی کے شیخ اور شیخ الشیخ کے سوا تمام رجال مسلم کے رجال ہیں اور یہ دونوں مختلف فیہ راوی ہیں[4] لہٰذا یہ حدیث حسن سے کم نہیں۔[5]

---

[1] حضرات احناف کے دلائل سے یہاں تک کی بحث تکملۂ فتح الملہم (ج ۱ ص۲۰۲ وص۲۰۳) اور احکام القرآن للجصاص (ج ۳ ص۴۵۹ و۴۶۰) باب السکنیٰ للمطلقة، سے ماخوذ ہے تعبیر مرتب کی ہے۔

حضرت استاذ محترم دام اقبالہم نے تکملۂ فتح الملہم (ج ۱ ص۲۰۴) میں مذکورہ آیت سے وجوب نفقہ للمبتوتہ کی ایک اور وجہ بھی ذکر کی ہے چنانچہ فرماتے ہیں " أن ابن مسعودؓ قرأ هذه الآية أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ وَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ مِنْ وُجْدِكُمْ كما ذكره الآلوسي في روح المعاني (ج ۲۸ ص۱۳۹) ولا تنزل القراءة الشاذة عن كونها في منزلة خبر الواحد -۱۲ مرتب

[2] (ج ۴ ص۲۱، رقم ۵۹) کتاب الطلاق ۱۲ م

[3] کما حقق العلامة العثمانیؒ فی إعلاء السنن (ج ۱۱ ص۲۹۵) باب أن المطلقة المبتوتة لها السکنیٰ والنفقة -۱۲ مرتب

[4] چنانچہ عثمان بن احمد الدقاق کو خود امام دارقطنیؒ نے ثقہ قرار دیا ہے اور حافظ ذہبیؒ نے "صدوق فی نفسه" کہا ہے، دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۳ ص۳۱، رقم ۵۴۸۶)۔

اور عبد الملک بن محمد ابو قلابہ امام ابو داؤدؒ نے انہیں " أمين مأمون " قرار دیا ہے، ابن جریرؒ کہتے ہیں " ما رأيت أحفظ منه "، اور حافظ ذہبیؒ فرماتے ہیں " مکثر صاحب حدیث وفضل " میزان الاعتدال (ج ۲ ص۶۶۳، رقم ۵۲۲۵) ۱۲ مرتب

[5] اس روایت کے رواۃ سے متعلق مزید تحقیق کے لئے دیکھئے اعلاء السنن (ج ۱۱ ص۲۹۵ وص۲۹۶) اور تکملۂ فتح الملہم (ج ۱ ص۲۰۴ و۲۰۵) ۱۲ مرتب

(۴) طحاویؒ[1] میں حضرت فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کے بارے میں مذکور ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس کو سُنکر فرمایا « لسنا بتارکی آیۃ من کتاب اللہ تعالیٰ وقول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لقول امرأۃ لعلّہا أوھمت سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لہا السکنیٰ والنفقۃ[2] » یہ وجوبِ سکنیٰ و نفقہ کے حق میں صریح حدیث مرفوع ہے۔

البتہ اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ابراھیم نخعیؒ کا سماع حضرت عمرؓ سے نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ابراھیم نخعیؒ کی مراسیل باتفاق جمہور مقبول ہیں چنانچہ حافظ ابن عبد البرؒ التمہید[3] میں فرماتے ہیں « أن مراسیل النخعی صحیحۃ »

اس پر بعض لوگ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ امام بیہقیؒ نے فرمایا کہ یہ حکم ابراھیم نخعیؒ کی ان مراسیل کا ہے جو حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی ہیں نہ کہ تمام مراسیل کا[4]۔

لیکن امام بیہقیؒ کا یہ قول جمہور محدثین کے خلاف ہے جنہوں نے ابراھیم نخعیؒ کی مراسیل کو علی الاطلاق قبول کیا ہے[5]۔

(۵) پھر مذکورہ بحث تو طحاوی کی مذکورہ بالا روایت کے بارے میں تھی جس میں حضرت عمرؓ کی طرف سے یہ تصریح مروی ہے کہ « سمعتُ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یقول لہا السکنیٰ والنفقۃ » اور حضرت عمر فاروقؓ کے یہ الفاظ تو صحیح مسلم[6] میں مروی ہیں « لا نترك کتاب اللہ و

---

[1] شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳۵) باب النفقۃ والسکنیٰ لمعتدۃ الطلاق ۱۲ م

[2] اس کو امام طحاویؒ کے علاوہ قاضی اسماعیل نے بھی ذکر کیا ہے کما نقل المار دینیؒ صاحب الجوھر النقی فی ذیل سنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۷ ص ۴۷۶) کتاب النفقات، باب من قال لہا النفقۃ۔ نیز علامہ ابن حزمؒ نے بھی اسے المحلیٰ (ج ۱۰ ص ۲۹۷ و ۲۹۸، احکام العدۃ) میں ذکر کیا ہے۔ ۱۲ مرتب

[3] (ج ۱ ص ۳۷ و ۳۸) کذا فی التکملۃ (ج ۱ ص ۲۰۵) ۱۲ م

[4] کما نقل المبارکفوریؒ فی تحفۃ الأحوذی (ج ۲ ص ۲۱۳) باب زیر بحث۔ ۱۲ م

[5] چنانچہ خود حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب التہذیب میں کہا ہے « وجماعۃ من الأئمۃ صححوا مراسیلہ » کذا نقل المبارکفوری فی تحفتہ (ج ۲ ص ۲۱۳)۔

نیز حافظ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں « مراسیلہ عن ابن مسعودؓ وعمر صحاح کلہا وما أرسل منہا أقویٰ من الـمسند، حکاہ یحییٰ القطان وغیرہ » کذا فی الجوھر النقی فی ذیل البیہقی (ج ۷ ص ۴۷۷) باب من قال لہا النفقۃ۔ ۱۲ مرتب

[6] (ج ۱ ص ۴۸۵) ۱۲ م

وسنۃ نبیّنا صلی اللہ علیہ وسلم لقول امرأۃ لا ندری لعلہا حفظت أو نسیت لہا السکنیٰ و النفقۃ " جس سے اتنی بات واضح ہے کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک فاطمہ بنت قیسؓ کا واقعہ کتاب اللہ اور سنتِ رسول دونوں کے معارض تھا جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کے خلاف کوئی صریح حدیث موجود تھی، اور اصولِ حدیث میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ اگر کوئی صحابی "السنۃ کذا" کہے تو اس کا یہ قول حدیثِ مرفوع کے حکم میں ہے[1]۔

بعض حضرات نے "وسنۃ نبیّنا" کی زیادتی کو غیر صحیح قرار دینے کی کوشش کی ہے لیکن مسلم کی صحیح روایت میں ان الفاظ کے آنے کے بعد یہ اعتراض قابلِ اعتنا نہیں[2]۔

رہی فاطمہ بنت قیس کی روایت سو اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

سکنیٰ کے باب میں شوافع وغیرہ کی جانب سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ فاطمہ بنت قیس اپنے شوہر اور ان کے گھر والوں کے خلاف زبان درازی کیا کرتی تھیں[3] اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو شوہر کے گھر سے ہٹا دیا[4]۔

دوسری وجہ صحیحین[5] میں حضرت عائشہؓ وغیرہ سے یہ مروی ہے کہ فاطمہ بنت قیس اپنے

---

[1] دیکھئے فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳، مقدمہ) قول الصحابی أو التابعی من السنۃ کذا ھل ھو فی حکم الرفع۔ ۱۲ مرتب

[2] مذکورہ اعتراض سے متعلقہ تفصیل کے لئے دیکھئے تہذیب الامام ابن قیم الجوزیۃ بہامش مختصر سنن ابی داؤد للمنذری (ج ۳ ص ۱۹۳)، باب من انکر ذلک علی فاطمۃ)۔

اس اعتراض کے جواب اور "وسنۃ نبیّنا" کی زیادتی کے متعدد شواہد و متابعات کے لئے دیکھئے الجوہر النقی بذیل البیہقی (ج ۷ ص ۴۷۶، باب من قال لہا النفقۃ) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] چنانچہ مشکوٰۃ میں شرح السنۃ کے حوالہ سے حضرت سعید بن المسیبؒ کا اثر مروی ہے فرماتے ہیں "إنما نُقلت فاطمۃ لطول لسانہا علی أحمائہا" دیکھئے (ج ۲ ص ۲۹۹، رقم ۳۳۲۶) باب العدۃ۔ ۱۲ مرتب

[4] مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۸۳) باب المطلقۃ البائن لا نفقۃ لہا۔ ۱۲ م

[5] چنانچہ بخاری (ج ۲ ص ۸۰۲) کتاب الطلاق، باب المطلقۃ إذا خُشی علیہا أن یقتحم علیہا الخ میں روایت آئی ہے "عن عروۃ أن عائشۃ أنکرت ذلک علی فاطمۃ، وزاد ابن ابی الزناد عن ہشام عن أبیہ عابت عائشۃ اشدّ العیب و قالت إن فاطمۃ کانت فی مکان وحش فخیف علی ناحیتہا فلذلک أرخص لہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

اس روایت سے حضرت عائشہؓ کی فاطمہ بنت قیس پر شدید ناراضگی بھی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

شوہر کے گھر میں تنہا ہونے کی وجہ سے وحشت محسوس کرتی تھیں اس لئے آپؐ نے ان کو حضرت عبداللہ بن ام مکتومؓ کے گھر میں عدت گزارنے کی اجازت دی۔

رہا نفقہ کا معاملہ بعض احناف نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ان کے شوہر کے وکیل نے انہیں نفقہ کی ایک مقدار بھیجی تھی لیکن فاطمہ بنت قیس اس کو کم سمجھ رہی تھیں، اور زائد کی طالب تھیں، ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس زائد مقدار کو منع فرمایا ہو، لہٰذا حدیث مذکور میں نفقہ نہ ہونے سے مراد مطلق نفقہ کی نفی نہیں بلکہ اس مطلوب زیادتی کی نفی ہے[۱]

دوسرا جواب امام طحاویؒ نے دیا ہے اور وہ یہ کہ قرآن کریم میں "لَا تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْ بُيُوْتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ" کے ساتھ "اِلَّآ اَنْ يَّاْتِيْنَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ"[۲] کا استثناء آیا ہے اور زبان درازی بھی "فاحشۂ مبینہ" میں داخل ہے اس کی بناء پر فاطمہ بنت قیس سکنیٰ سے محروم رہیں اور جب شوہر کے گھر میں نہ رہیں اور یہ گھر میں نہ رہنا بھی خود انہی کے عمل سے ہوا تو وہ "فاحشۂ مبینہ" کے تحت داخل ہو کر نشوز ہوا اور نشوز کے بعد نفقہ واجب نہیں ہوتا[۳]۔ اس مقام پر امام جصاص کے کلام کا حاصل بھی یہی ہے[۴]۔

احقر کے نزدیک فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کی سب سے بہتر توجیہ یہی ہے کہ جب شوہر کے گھر کی سکونت ختم ہو گئی خواہ فاطمہ بنت قیس کی وحشت کی وجہ سے یا خوف کی وجہ سے یا خود ان کی زبان درازی کی وجہ سے تو ان کا نفقہ بھی ساقط ہو گیا اس لئے کہ نفقہ احتباس کی جزاء ہے اور

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

واضح ہے کہ خصوصی حالات کے تحت دیجانے والی اجازت کو انہوں نے عام الفاظ کے ساتھ بیان کر دیا۔

عبداللہ بن ام مکتوم کے گھر میں رہنے کی اجازت کا ذکر صحیح مسلم (ج ۱ صفحہ ۴۸۳ و ۴۸۵) کی مختلف روایات میں آیا ہے۔

واضح رہے کہ عبداللہ بن ام مکتومؓ ان کے چچا زاد بھائی تھے جیسا کہ سنن نسائی (ج ۲ صفحہ ۱۱۹، الرخصۃ فی خروج المبتوتۃ من بیتہا الخ) کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[۱] یہ جواب مسلم (ج ۱ صفحہ ۴۸۳) میں خود حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت سے سمجھ میں آتا ہے۔ ۱۲ م

[۲] سورۂ طلاق آیت (۱) پ ۲۸۔ ۱۲ م

[۳] شرح معانی الآثار (ج ۲ صفحہ ۳۶ و ۳۷) باب المطلقۃ طلاقاً بائناً الخ۔ ۱۲ م

[۴] دیکھئے احکام القرآن (ج ۳ صفحہ ۶۲۲) باب السکنیٰ للمطلقۃ، سورۂ طلاق۔ ۱۲ م

احتباس فوت ہوگیا۔[1]

البتہ ان تمام توجیہات پر سنن نسائی[2] کی اس روایت سے اشکال ہوتا ہے جس میں حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ مروی ہیں "انما النفقة والسكنى للمرأة إذا كان لزوجها عليها الرجعة" ان الفاظ کا ظاہر یہ بتلا رہا ہے کہ یہ حکم فاطمہ بنت قیس کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ہر مبتوتہ کے لئے عام ہے۔

اس روایت کا کوئی تسلی بخش جواب احقر کی نظر سے نہیں گزرا[3] سوائے اس کے کہ یوں کہا جائے کہ یہ الفاظ راوی کا تصرف ہیں[4]۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم۔

باب ماجاء لاطلاق قبل النكاح

عن[5] عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

---

[1] لیکن مسلم (ج ۱ ص۴۸۴، المطلقة البائن لا نفقة لها) میں عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ آئے ہیں "لا نفقة لك" اس کے بعد راوی کہتے ہیں "فاستأذنته في الانتقال فأذن لها" جس کا ظاہر یہ ہے کہ عدم نفقہ کا حکم پہلے لگا اور احتباس بعد میں فوت ہوا، اس صورت میں مذکورہ توجیہ کا انطباق مشکل ہے الا یہ کہ یوں کہا جائے کہ نشوز کی وجہ سے احتباس ختم ہونا متعین ہوچکا تھا اس لئے عدمِ نفقہ بھی طے ہوگیا تھا اگرچہ اس جیسی روایات میں عدم نفقہ کا ذکر پہلے ہوا ہو اور احتباس کے ختم ہونے کا ذکر بعد میں ہوا ہو۔ ۱۲ مرتب

[2] (ج ۲ ص۱۰) باب الرخصة في ذلك - ۱۲ م

[3] البتہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس کا تفصیلی جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ روایت کتاب اللہ اور سنت دونوں کے خلاف ہونے کی وجہ سے حجت نہیں، دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۲ ص۳۶) باب المطلقة طلاقاً بائناً ماذا لها على زوجها في عدتها۔ علامہ عینی رحمہ اللہ نے بھی اسی جواب کو نقل کیا ہے، دیکھئے عمدة القاری (ج ۲۰ ص۳۱) باب قصة فاطمة بنت قيس - ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] امام طحاوی رحمہ اللہ کے جواب کے بعد روایت کو راوی کے تصرف پر محمول کرنا قرینِ قیاس ہے - ۱۲ مرتب

[5] الحديث أخرجه أبو داؤد بتغير وزيادة (ج ۱ ص۲۹۸) باب في الطلاق قبل النكاح - ۱۲ م

لا نذر لابن آدم فیما لا یملك ولا عتق له فیما لا یملك ولا طلاق له فیما لا یملك۔

اس حدیث کی وجہ سے اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص غیر منکوحہ کو "أنت طالق" کہے تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی خواہ بعد میں وہ عورت اس کی منکوحہ بن جائے۔

البتہ اگر طلاق کی نسبت ملک کی طرف کی گئی ہو جیسے "إن نکحتكِ فأنتِ طالق" تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ایسی تعلیق مطلقاً درست ہوجاتی ہے[1]۔

جبکہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک علی الاطلاق اس قسم کی تعلیق باطل ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر تعلیق میں عموم ہو یعنی تعلیق ایسی ہو جس کے بعد کسی بھی عورت سے نکاح کا امکان ہی باقی نہ رہے جیسے "کلما نکحتُ امرأۃ فهی طالق" تو ایسی تعلیق باطل ہے، البتہ اگر کسی خاص عورت یا کسی خاص علاقہ یا خاص قبیلہ اور زمانہ کی نسبت سے تعلیق کی جائے تو ایسی تعلیق درست ہوجاتی ہے مثلاً "إن نکحتُ فلانة" یا "إن نکحتُ من بلدة کذا أو من قبیلة کذا" یا "إن نکحتُ فی هٰذا الشهر"، امام اوزاعیؒ، ابن ابی لیلیٰؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے[2] امام ترمذیؒ نے سفیان ثوریؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔

عموم کی صورت میں تعلیق کے درست نہ ہونے کی وجہ ان حضرات کے نزدیک یہ ہے کہ یہ ایک حلال چیز یعنی نکاح کو بالکلیہ حرام کردینے کے مرادف ہے جس کا اختیار کسی انسان کو نہیں ہے[3]۔

---

[1] اسی طرح اگر عتق کو منسوب الی الملک کیا جائے اور کہا جائے "إن ملکتك فأنت حرّ" یا منسوب الی سبب الملک کیا جائے اور کہا جائے "إن اشتریتك فأنت حرّ"، تو یہ تعلیق حنفیہ کے نزدیک درست ہے۔ اس اصولی مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے نور الأنوار (ص۱۵۹) مبحث الوجوہ الفاسدۃ، الوجہ الثانی - ۱۲ مرتب

[2] مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے بذل المجہود (ج ۱۰ ص۲۷۲ و۲۷۳) باب فی الطلاق قبل النکاح - ۱۲ م

[3] ابراہیم نخعیؒ کا ایک اثر بھی ان کی دلیل ہے، فرماتے ہیں "إذا وقّت امرأۃ أو قبیلة جاز وإذا عمّ کل امرأۃ فلیس بشئ" رواہ عبد الرزاق فی مصنفه (ج ۶ ص۴۲۱، رقم ۱۱۴۷۱) باب الطلاق قبل النکاح - ۱۲ مرتب

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے جس میں ارشاد ہے "ولا طلاق له فیما لایملك"

احناف کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق مضاف الی الملک کو طلاق فی غیر الملک نہیں کہا جاسکتا کیونکہ طلاق کا وقوع حصولِ ملک کے بعد ہوگا، لہٰذا حدیثِ باب سے احناف کے خلاف استدلال درست نہیں، احناف کے نزدیک حدیثِ باب کا محمل طلاقِ تنجیزی یا وہ طلاق ہے جو معلق بغیر الملک ہو۔

اس توجیہ کی تائید مصنّفِ عبد الرزاق[1] کے ایک اثر سے بھی ہوتی ہے "عن معمر عن الزهري في رجل قال: كل امرأة أتزوجها فهي طالق وكل أمة أشتريها فهي حرة قال: هو كما قال قال معمر فقلت أوليس قد جاء عن بعضهم أنه قال لا طلاق قبل النكاح ولا عتاقة إلا بعد الملك قال إنما ذلك أن يقول الرجل امرأة فلان طالق وعبد فلان حر۔"

حنفیہ کی دلیل مؤطا[2] امام مالکؒ کی روایت ہے "عن سعيد بن عمرو بن سليم الزرقي أنه سأل القاسم بن محمد عن رجل طلق امرأة إن هو تزوجها فقال القاسم بن محمد إن رجلاً جعل امرأة عليه كظهر أمه إن هو تزوجها فأمره عمر بن الخطاب، إن هو تزوجها لا يقربها حتى يكفر كفارة المتظاهر۔"

مصنّف عبد الرزاق وغیرہ میں اس طرح کے اور بھی آثار صحابۂ کرامؓ سے مروی ہیں[3]۔ واللہ اعلم۔

---

[1] (ج ۶ ص۳۲۱، رقم ۱۱۴۷۵) ۱۲ م

[2] (ص۵۱۵) ظهار الحر، كتاب الطلاق ۔ ۱۲ م

[3] چنانچہ روایت ہے "عن محمد بن قيس قال سألت إبراهيم والشعبي عن الطلاق قبل النكاح فقالا سمّى الأسود امرأة فوقت إن تزوجها فهي طالق فسأل عن ذلك ابن مسعود فقال قد بانت منه فاخطبها إلى نفسها۔ رقم ۱۱۴۷۰"

نیز روایت ہے "عن أبي سلمة بن عبد الرحمن أن رجلاً أتى عمر بن الخطابؓ فقال كل امرأة أتزوجها فهي طالق ثلاثا فقال له عمر فهو كما قلت۔ رقم ۱۱۴۷۳"

مصنّف عبد الرزاق (ج ۶ ص۴۲۰ و ۴۲۱) ۔ ۱۲ مرتب

باب ماجاء ان طلاق الامة تطليقتان

عن[1] عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان۔

یہ حدیث اس بارے میں احناف کی دلیل ہے کہ عددِ طلاق کے بارے میں بیوی کی حریت اور عدم حریت کا اعتبار ہے نہ کہ مرد کی، یعنی باندی دو طلاقوں سے مغلّظہ ہوجائے گی اور حرّہ تین طلاقوں سے خواہ شوہر کیسا ہی ہو۔

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک مرد کی حریت و عدم حریت کا اعتبار ہے یعنی مرد اگر حُر ہے تو اس کی بیوی تین سے کم میں مغلّظہ نہ ہوگی اور اگر عبد ہے تو دو میں مغلّظہ ہوجائے گی خواہ بیوی کیسی ہی ہو[2]۔

شافعیہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہ کی روایت سے ہے "الطلاق بالرجال والعدة بالنساء[3]"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ روایت موقوف ہے[4] دوسرے یہ شافعیہ کے مسلک پر صریح نہیں اس لئے کہ اس کا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ "الطلاق موکول إلی الرجال" یعنی طلاق کا اختیار صرف مردوں کو ہے۔

شافعیہ کی دلیل کے برعکس حدیثِ باب حنفیہ کے مسلک پر بالکل صریح ہے البتہ اس روایت پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ مظاہر بن اسلم سے مروی ہے جو ضعیف ہیں[5]۔

---

[1] الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص۱۵۰) باب في طلاق الأمة وعدتها ۔ ۱۲ م

[2] مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص۳۳۵) فصل ویقع طلاق کل زوج الخ ۔ ۱۲ م

[3] یہ روایت متعدد صحابہ کرام سے موقوفاً مروی ہے۔ دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ، ص۳۶۹ وص۳۷۰) باب ماجاء في عدد طلاق العبد الخ ، کتاب الرجعة ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ حافظ زیلعیؒ فرماتے ہیں "غریب مرفوعاً" نصب الرایہ (ج ۳ ص۲۲۵) اور حافظؒ فرماتے ہیں: لم أجده مرفوعاً" الدرایہ (ج ۲ ص۰) ۱۲ مرتب

[5] کما قال الحافظؒ في التقریب (ج ۲ ص۲۵۵ ، رقم ۱۱۸۰) ۱۲ م

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں امام ابن حبان نے ان کو ثقات میں شمار کیا ہے[1] اور شیخ ابن ہمامؒ نقل کرتے ہیں کہ امام حاکمؒ نے "شیخ من أھل البصرۃ" کہا ہے[2] اور "شیخ" کا لفظ الفاظِ تعدیل میں سے ہے کما صرح بہ السیوطی[3]۔ لہٰذا یہ روایت "حسن" سے کم نہیں، بالخصوص اس لئے بھی کہ سنن[4] دار قطنی میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طلاق الأمۃ اثنتان وعدتھا حیضتان" یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن تائید وتقویت کے لئے کافی ہے[5]۔ واللہ أعلم۔

باب ماجاء فی الخلع

عن[1] الربیع بنت معوذ بن عفراء انھا اختلعت علی عھد النبی صلی اللہ علیہ وسلم فأمرھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم أو أمرت أن تعتد بحیضۃ۔

---

[1] میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۱۳۱، ع ۸۶۴۲) ۱۲ م

[2] فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۴۹) فصل ویقع طلاق کل زوج الخ ۱۲ م

[3] دیکھئے تقریب النووی وتدریب (ج ۱ ص ۳۴۵) الثالثۃ عشرۃ فی ألفاظ الجرح والتعدیل ۱۲ مرتب

[4] (ج ۴ ص ۳۸، ع ۱۰۴) ۱۲ م

[5] مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت ہے "السنۃ بالمرأۃ فی الطلاق أو العدۃ" دیکھئے (ج ۵ ص ۸۲) باب ما قالوا فی العبد تکون تحتہ الحرۃ الخ۔

اسی مقام پر حضرت علیؓ کا اثر ہے "الطلاق والعدۃ بالنساء"

نیز سنن کبریٰ بیہقی (ج ، ص ۳۷۰) باب ماجاء فی عدد طلاق العبد الخ میں حضرت ابن عباسؓ کا اثر ہے "السنہ بالنساء فی الطلاق والعدۃ"

یہ تمام آثارِ صحابہ مذہبِ احناف کو ثابت کرتے ہیں نیز غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہیں، ۱۲ مرتب عفی عنہ

[1] الحدیث أخرجہ النسائی (ج ۲ ص ۱۱۲) عدۃ المختلعۃ، وابن ماجہ (ص ۱۴۸) باب عدۃ المختلعۃ۔ ۱۲ م

اس باب میں پانچ مباحث ہیں :

خلع کے لغوی معنی لفظ "خُلع" "خَلع" سے نکلا ہے اس کے معنی اتارنے کے ہیں اور مناسبت یہ ہے کہ قرآن کریم نے میاں بیوی کو ایک دوسرے کا لباس قرار دیا ہے ارشاد ہے "هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ"[1] اور خلع کے ذریعہ ایک دوسرے سے علیحدگی لباس اتار دینے کے مرادف ہے[2]۔

چار قریب المعنی الفاظ اور انکے درمیان فرق پھر اس باب میں چار الفاظ قریب المعنی مستعمل ہیں :
(۱) خلع (۲) طلاق علی مال (۳) فدیہ (۴) مباراۃ۔

حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری[3] میں علامہ قرطبیؒ نے اپنی تفسیر[4] میں اور علامہ ابن رشد نے بدایۃ المجتہد[5] میں ان کے درمیان یہ فرق کیا ہے کہ کل مہر کو بدل مقرر کرلینا "خلع" ہے، اور جزو مہر کو بدل مقرر کرلینا فدیہ ہے اور عورت کا شوہر کے ذمہ سے ہر ایسے حق کو ساقط کردینا جو نکاح کے ساتھ تعلق رکھتا ہو مباراۃ ہے۔ اور طلاق علی المال واضح ہے یعنی مہر سے قطع نظر مال کی کوئی مقدار مقرر کرکے طلاق دینا۔ هٰذه خلاصة ما قالوا۔

عدۃ المختلعہ حدیثِ باب سے استدلال کرکے امام اسحاقؒ ابن المنذر وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ مختلعہ کی عدت صرف ایک حیض ہے جبکہ جمہور اس کے قائل ہیں کہ مختلعہ کی عدت وہی ہے جو دوسری مطلقات کی ہے یعنی تین حیض[6]۔

---

[1] سورۃ بقرہ آیت (۱۸۷) پ۲ ـ ۱۲ م

[2] وشرعًا ازالة ملك النكاح المتوقفة قبولها بلفظ الخلع أو ما في معناه كالمبارأة كذا في قواعد الفقه (ص۲۸۱) ۱۲ مرتب

[3] (ج ۹ ص۴۰۳) باب الخلع وكيف الطلاق فيه ـ ۱۲ م

[4] الجامع لاحكام القرآن (ج ۳ ص۱۴۵ و۱۴۶) سورۂ بقرہ تحت قوله تعالٰى وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ الآية ـ ۱۲ م

[5] (ج ۲ ص۵۰) الباب الثالث في الخلع ـ ۱۲ م

[6] مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۷ ص۴۴۹) کتاب العِدَد، فصل وكل فُرقة بين الزوجين فعدتها عدة الطلاق ـ ۱۲ مرتب

جمہور کے نزدیک حدیثِ باب میں "حیضۃ" سے مراد جنسِ حیض ہے اس پر بعض ان روایات سے اشکال ہوتا ہے جن میں "حیضۃ" کے ساتھ "واحدۃ" کی قید مصرح ہے[1]۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ راوی کا تصرف ہے دراصل اس نے "حیضۃ" میں "ۃ" کو تاءِ وحدت سمجھا اور اپنی فہم کے مطابق "حیضۃ واحدۃ" روایت کردیا حالانکہ "حیضۃ" میں تاء وحدت نہیں بلکہ بیانِ جنس کے لئے "ۃ" لائی گئی ہے۔

نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ روایت جو خبرِ واحد ہے نصِ قرآنی "وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ"[2] کا معارضہ نہیں کرسکتی[3]۔

خلع فسخ ہے یا طلاق؟ خلع امام احمدؒ کے نزدیک فسخ ہے امام اسحاقؒ اور ابو ثورؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، نیز حضرت ابن عباسؓ کی طرف بھی یہی منسوب ہے۔

جمہور کے نزدیک خلع طلاق ہے۔ حضرت عثمان غنیؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے بھی یہی مروی ہے[4]۔

امام احمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ قرآن کریم میں خلع کا ذکر "اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ" کے بعد کیا گیا ہے یعنی "فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ"[5] اور اس کے بعد اگلی آیت ہے "فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ" جو اس بات کی دلیل ہے کہ خلع ان تین طلاقوں میں شمار نہیں اگر خلع خود طلاق ہوتا تو طلاقیں چار ہو جاتیں جس کا کوئی قائل نہیں۔

---

[1] کما فی روایۃ النسائی (ج ۲ ص ۱۱۲) ۱۲ م

[2] سورۃ البقرۃ آیت (۲۲۸، پ ۲) ۱۲ م

[3] مذکورہ دونوں جوابوں کے لئے دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص ۲۶۹) اور بذل المجہود (ج ۱۰ ص ۳۳۲) بیان حکم الخلع ۔ ۱۲ م

[4] مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۷ ص ۵۱) مسألۃ قال والخلع فسخ الخ یہاں امام احمدؒ کی ایک روایت جمہور کے مطابق بھی نقل کی گئی ہے ۔ ۱۲ مرتب

[5] سورۃ بقرہ آیت (۲۲۹) پ ۲ ۔ ۱۲ م

اس کے جواب میں جمہور کہتے ہیں کہ سیاقِ قرآن کا مفہوم یہ ہے کہ طلاقِ غیر مغلّظ دو ہیں، پھر ان میں دو صورتیں ہیں یا بلا مال ہوں گی یا بمال، "اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ" سے جہاں طلاقِ غیر مغلّظ کا دو ہونا معلوم ہو رہا ہے وہاں اس کے اطلاق سے طلاق بلا مال کی صورت بھی سمجھ میں آرہی ہے اور آیتِ خلع سے "طلاق بالمال" کا ذکر ہو رہا ہے لہٰذا خلع "مرّتان" سے خارج نہیں، لہٰذا "فَاِنْ طَلَّقَهَا" سے تیسری طلاق کا ذکر ہوگا اور طلاق کا چار ہونا لازم نہ آئیگا۔[1]

اس کے علاوہ جمہور کی دلیل یہ بھی ہے کہ جب حضرت ثابت بن قیس کی اہلیہ نے خلع کا مطالبہ کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیس سے فرمایا "أقبل الحديقة و طلّقها تطليقة"[2] اس میں آپ نے خلع کو طلاق کے لفظ سے تعبیر فرمایا۔[3]

کیا خلع عورت کا حق ہے؟ ہمارے زمانہ میں خلع کے بارے میں ایک اور مسئلہ عہدِ حاضر کے متجدّدین نے پیدا کر دیا ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ تمام علماء امّت کا اس پر اتفاق رہا ہے کہ خلع ایک ایسا معاملہ ہے جس میں تراضی طرفین ضروری ہے اور کوئی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا، لیکن ان متجدّدین نے یہ دعویٰ کیا کہ خلع عورت کا ایک حق ہے جسے وہ شوہر کی مرضی کے بغیر بھی عدالت سے وصول کر سکتی ہے۔ یہاں تک کہ پاکستان میں کچھ عرصہ پہلے عدالتِ عالیہ یعنی سپریم کورٹ نے اس کے مطابق فیصلہ دیدیا اور اب تمام عدالتوں میں اسی فیصلہ پر بطورِ قانون عمل ہو رہا ہے حالانکہ یہ فیصلہ قرآن و سنّت کے دلائل اور جمہور کے متفقہ فیصلہ کے خلاف ہے۔[4]

---

[1] اس مسئلہ سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے نور الأنوار (ص۲۲۱و۲۲۲) تحت قوله ولذلك صحّ ايقاع الطلاق بعد الخلع، حكم الخاص۔ او معارف القرآن (ج۱ ص۵۶۱و۵۶۲) - ۱۲ مرتب

[2] صحیح بخاری (ج ۲ ص۷۹۴) باب الخلع و كيف الطلاق فيه - ۱۲ م

[3] اس سے اُس استدلال کا بھی جواب ہو جاتا ہے جو المغنی میں امام احمدؒ کی جانب سے کیا گیا ہے یعنی "ولأنّها (الخلع) فرقة خلت عن صريح الطلاق و نيّته فكانت فسخاً كسائر الفسوخ"۔ دیکھئے (ج۷، ص۵۷)۔ ۱۲ مرتب

[4] تراضی طرفین کے ضروری ہونے پر قرآن کریم کی دلیل آگے حضرت استاذِ محترم دام اقبالہم کی تقریر میں آرہی ہے، سنّت سے دلیل کے لئے دیکھئے احکام القرآن للجصّاص (ج۱ ص۳۹۵) اور جمہور کے مذہب کے لئے دیکھئے بدایۃ المجتہد (ج۲ ص۵۱) الباب الثالث فی الخلع، الفصل الثانی فی شروط وقوعه، المسألة الثالثة - ۱۲ مرتب

ان متجددین کا بنیادی استدلال اس طرح ہے کہ آیتِ خلع اس طرح ہے " فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ " اس میں " فَإِنْ خِفْتُمْ " کا خطاب حکام کو ہے کما صرح بہ کثیر من المفسرین[1] لہٰذا آیت کا مطلب یہ ہوا کہ اگر حکام یہ سمجھیں کہ زوجین میں موافقت نہ ہو سکے گی تو وہ اپنی صوابدید کے مطابق نکاح فسخ کر سکتے ہیں خواہ شوہر اس پر راضی ہو یا نہ ہو، ورنہ اگر حکام کو یہ اختیار نہ ہوتا تو ان کو خطاب کرنے کی کیا حاجت تھی ؟۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آیتِ خلع میں کم از کم تین الفاظ ایسے ہیں جو خلع کے لئے تراضی طرفین کو شرط قرار دیتے ہیں کیوں کہ پوری آیت اس طرح ہے " وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ " اس میں سب سے پہلے " إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ " اس بات کی صریح دلیل ہے کہ گفتگو اس صورت میں ہو رہی ہے جبکہ شوہر اور بیوی دونوں خلع کی ضرورت محسوس کر رہے ہوں یا کم از کم اس پر راضی ہوں ۔

دوسرے " فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا " میں صیغۂ تثنیہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ گفتگو تراضی طرفین کی صورت میں ہے ۔

تیسرے قرآن کریم نے خلع کے لئے لفظ " فدیہ " استعمال کیا ہے جو جنگی قیدیوں کی رہائی کے لئے دی جانے والی رقم کو کہتے ہیں اور اس میں تراضیِ طرفین ضروری ہوتی ہے لہٰذا اس میں بھی ضروری ہوگی ، نیز علامہ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ باری تعالےٰ نے خلع کے لئے فدیہ کا لفظ استعمال کیا جو اس پر دال ہے کہ خلع میں معاوضہ کے معنیٰ موجود ہیں لہٰذا اس میں تراضی طرفین کا اعتبار ضروری ہے[2]۔

رہا " فَإِنْ خِفْتُمْ " کا خطاب سو اوّل تو مفسرین کی ایک جماعت کے نزدیک یہ خطاب اہل خاندان کو ہے[3] حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس سرہ نے بھی بیان القرآن[4] میں اسی کو اختیار کیا ہے ۔

---

[1] مثلاً دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۳ ص۱۳۸)، روح المعانی (ج ۲ ص۱۳۷) اور تفسیر کبیر (ج ۵ ص۱۰۶) ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے زاد المعاد (ج ۵ ص۱۹۱) حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الخلع ، فصل اول - ۱۲ م

[3] احکام القرآن (ج ۱ ص۳۹۵) میں امام جصاصؒ کے کلام کا حاصل بھی یہی نظر آتا ہے کہ خلع میں تراضی طرفین ضروری ہے . نیز دیکھئے معارف القرآن للمفتی الأعظمؒ (ج ۱ ص۵۵۳) ، معارف القرآن للشیخ الکاندھلویؒ (ج ۱ ص۳۳۷) ۱۲ مرتب

[4] (ج ۱ ص۱۳۳) ۱۲ م

دوسرے اگر خطاب حکام ہی کو ہو تب بھی اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ حکام شوہر کی مرضی کے بغیر خلع کر سکتے ہیں کیونکہ حکام کا کام زوجین کو مشورہ دینا بھی ہوتا ہے لہٰذا آیت کا حاصل یہ ہے کہ ایسی صورت[1] میں حکام زوجین کو خلع کا مشورہ دیں تاکہ تراضیِ طرفین متحقق ہو کر خلع ہو سکے۔

متجددین کا دوسرا استدلال حضرت ثابت بن قیس کی اہلیہ حضرت جمیلہ[2] کے واقعہ سے ہے جو ترمذی کے اسی باب میں اختصار کے ساتھ آیا ہے اور بخاری[3] میں اس تفصیل کے ساتھ مذکور ہے "عن ابن عباس أن امرأة ثابت بن قيس أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله! ثابت بن قيس ما أعتب عليه في خلق ولا دين ولكني أكره الكفر[4] في الاسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أتردين عليه حديقته قالت نعم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أقبل الحديقة وطلقها تطليقة" یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ثابت کی مرضی معلوم نہیں کی بلکہ براہِ راست ان کو طلاق دینے کا حکم دے دیا۔ واضح رہے کہ حضرت جمیلہ کو حضرت ثابت بن قیس کی نسبت محض یہ شکایت تھی کہ وہ بدصورت ہیں[5]۔

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ خلع کا یہ فیصلہ حضرت ثابت کی مرضی سے ہوا تھا چنانچہ سنن نسائی[6] میں یہ الفاظ آئے ہیں " فأرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى ثابت فقال

---

[1] یعنی جس صورت میں اس بات کا خطرہ ہو کہ حدود اللہ کی رعایت نہ ہو سکیگی ۱۲ مرتب

[2] یہ نام راجح قول کے مطابق ہے ورنہ ان کے نام کے بارے میں مختلف روایات ہیں، تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص۳۹۸ و ۳۹۹) ۱۲ مرتب

[3] (ج ۲ ص۷۹۴) باب الخلع وكيف الطلاق فيه ۱۲ م

[4] یعنی "أكره ان أقمت عنده أن أقع فيما يقتضي الكفر" کفر سے اصل کفر بھی مراد ہو سکتا ہے کأنها أشارت إلى أنها قد تحملها شدة كراهتها له على إظهار الكفر لينفسخ نكاحها منه وهي تعرف أن ذلك حرام لكن خشيت أن يحملها شدة البغض على الوقوع فيه (والكفر شيء يكره) نیز "کفر" سے کفرانِ عشیر بھی مراد ہو سکتا ہے إذ هو تقصير المرأة في حق الزوج۔

تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص۲۶۳) باب الخلع اور فتح الباری (ج ۹ ص۳۹۸) ۱۲ مرتب

[5] جیسا کہ متعدد روایات میں اس کی تصریح آئی ہے، ان روایات کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۲۰ ص۲۶۳) ۱۲ م

[6] (ج ۲ ص۱۱۱) عدة المختلعة ۱۲ م

له خذ الذی لها علیك و خل سبیلها، قال نعم" یہ ان کی منظوری کی صراحت ہے۔

بلکہ علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ نے تو حضرت ثابت بن قیس کے واقعہ سے اس بات پر استدلال کیا ہے[1] کہ خلع کا اختیار مرد کو ہے نہ کہ قاضی کو کیونکہ یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ثابت کو طلاق دینے کے لئے فرمایا اور خود تفریق نہیں فرمائی اگر یہ معاملہ عدالت کے ہاتھ میں ہوتا تو خود تفریق فرما دیتے، جیسا کہ لعان کے واقعہ میں آپ سے ثابت ہے[2]۔

پھر متجددین کی مستدل روایت میں "طلّقها" کا امر وجوب کے لئے نہیں بلکہ ارشاد ندب اور مشورہ کے لئے ہے (گویا آپ کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ جب تمہاری زوجہ کسی صورت تمہارے ساتھ رہنے پر تیار نہیں تو ایسی صورت میں اس کو زبردستی زوجہ بنائے رکھنا تمہارے لئے مناسب نہیں۔ م) کما صرح به الحافظ فی فتح الباری[3] والعینی فی عمدة القاری[4] والقسطلانی فی إرشاد الساری[5]۔

علاوہ ازیں آیت قرآنی[6] "إِلَّا أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ" بھی اس بات کی دلیل ہے کہ خلع شوہر کی مرضی کے بغیر نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہاں حصر کے ساتھ کہا گیا ہے کہ نکاح کی گرہ مرد ہی کے ہاتھ میں ہے لأن التقديم ما حقه التأخير يفيد الحصر[7]

اس کے جواب میں یہ متجددین یہ کہتے ہیں کہ "الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ" سے زوج مراد نہیں بلکہ "ولی" مراد ہے جیسا کہ متعدد مفسرین نے فرمایا ہے[8]۔

---

[1] احکام القرآن (ج ۱ ص ۳۹۵) ذکر اختلاف السلف وسائر فقهاء الأمصار فيما يحل أخذه بالخلع ۱۲ م

[2] چنانچہ واقعہ لعان کو نقل کرتے ہوئے حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں: "أن رجلا من الأنصار قذف امرأته فأحلفهما النبي صلى الله عليه وسلم ثم فرق بينهما۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۸۰۱) باب إحلاف الملاعن ۱۲ م

[3] (ج ۹ ص ۴۰۰) ۱۲ م

[4] (ج ۲۰ ص ۲۶۳) ۱۲ م

[5] (ج ۸ ص ۱۵۱) ۱۲ م

[6] سورۂ بقرہ آیت (۲۳۷) پ ۲ ۱۲ م

[7] اس لئے کہ اصل عبارت اس طرح تھی "الذی عقدة النکاح بیده" اس میں "بیده" جو "عقدة النکاح" مبتدا کی خبر ہے اس کو مقدم کر کے "بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ" کہا گیا ۱۲ مرتب

[8] کما فی الکشاف (ج ۱ ص ۲۸۶) والتفسیر الکبیر (ج ۶ ص ۱۵۳ و ۱۵۴) ۱۲ م

اس کا جواب یہ ہے کہ راجح تفسیر یہی ہے کہ یہاں "زوج" مراد ہے چنانچہ حافظ ابن جریر طبریؒ نے اس قول کی تائید میں مفصل دلائل پیش کر کے اس کو راجح قرار دیا ہے[1]، نیز تفسیر ابوسعود میں اس قول کی تائید میں ایک لطیف نکتہ بھی بیان کیا گیا ہے[2]۔ واللہ أعلم

باب[3] ماجاء فی مداراة[4] النساء

عن[5] أبی ھریرة رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إن المرأة کالضلع إن ذھبت تقیمھا کسرتھا وإن ترکتھا استمتعت بھا علی عوج "

عورت کی پسلی کے ساتھ تشبیہ ایک بلیغ تشبیہ ہے اور اس میں یہ نکتہ بھی ہے کہ حضرت حوا علیہا السلام حضرت آدم علیہ السلام کی بائیں جانب کی سب سے اوپر کی پسلی سے پیدا

---

[1] دیکھئے جامع البیان عن تأویل آی القرآن (ج ۲ ص۵۴۵ تا ۵۵۱)۔

اس کے علاوہ امام رازیؒ اس کے تحت لکھتے ہیں " فی الآیة قولان الأول أنہ الزوج وھو قول علی بن أبی طالبؓ وسعید بن المسیبؒ وکثیر من الصحابة والتابعین وھو قول أبی حنیفةؒ۔ تفسیر کبیر (ج ۶ ص۱۵۲)۔

علامہ آلوسیؒ نے بھی اسی تفسیر کو راجح قرار دیا ہے، روح المعانی (ج ۲ ص۱۵۴)۔

نیز حافظ ابن کثیرؒ نے ابن ابی حاتم کے حوالہ سے ایک مرفوع روایت ذکر کی ہے " ولی عقدة النکاح الزوج " یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن اس کو استشہاداً پیش کیا جاسکتا ہے، دیکھئے تفسیر القرآن العظیم لابن کثیر (ج ۱ ص۲۸۹) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] چنانچہ فرماتے ہیں " أن (القول) الأول (ای کون صاحب عقدة النکاح الزوج) أنسب بقولہ تعالیٰ: وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی " إلی آخرہ فإن إسقاط حق الصغیرة لیس فی شئ من التقوی۔ تفسیر ابی السعود (ج ۱ ص۱۷۹) ۱۲ مرتب

[3] شرح باب از مرتب عافاہ اللہ ۱۲ م

[4] مداراة " بذل الدنیا لإصلاح الدنیا " اور " بذل الدنیا لإصلاح الدین " کو کہا جاتا ہے۔ جبکہ مداہنت " بذل الدین لإصلاح الدنیا " کو کہتے ہیں۔ دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص۲۶۲) ۱۲ مرتب

[5] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص۷۷۹) کتاب النکاح، باب المداراة مع النساء، ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص۴۷۵) باب الوصیة بالنساء، کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

کی گئیں جو تمام پسلیوں میں سب سے چھوٹی اور سب سے ٹیڑھی پسلی ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ عورت کا ٹیڑھا پن اس کا ذاتی ہے۔

اب حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ مرد کو اس کے درپے نہ ہونا چاہئے کہ اس کی کجی کو بالکل ختم کردے، اس لئے کہ اس قسم کی کوشش کامیابی سے ہم کنار نہیں ہو سکتی بلکہ اس میں خدشہ ہے کہ ناموافقیت پیدا ہو کر فراق وطلاق تک نوبت نہ پہنچ جائے۔ البتہ یہ امر ممکن ہے کہ میانہ روی کے ساتھ اس کی اصلاح کی فکر کرتا رہے تاکہ اس کے اعوجاج میں مزید اضافہ نہ ہو، اس طرح وہ عورت سے فائدہ حاصل کر سکتا ہے۔

اس حدیث میں اس طرف بھی اشارہ معلوم ہوتا کہ عورت میں کسی قدر ٹیڑھا پن عیب نہیں جیسا کہ پسلی کی کجی بھی اس کا عیب نہیں، لہٰذا مرد کو عورت کے اندر مرد جیسے اوصاف تلاش نہ کرنے چاہئیں فان اللہ تعالیٰ قد خلق کلاً من الصنفین بخصائص لا توجد فی الآخر۔

پھر حدیثِ باب میں "استمتعت بھا علی عوج" سے مداراۃ کی تلقین مقصود ہے نہ کہ مداہنت کی، ظاہر ہے کہ عورت کی کجی کو برداشت کرتے ہوئے مداہنت سے کام لینے کی کوئی گنجائش نہیں، اسی بات کو واضح کرنے کے لئے امام ترمذی نے اس حدیث پر "ماجاء فی مداراۃ النساء" کا ترجمۃ الباب قائم کیا[۱] واللہ أعلم

شرح باب ازمرتب

باب[۲] ماجاء فی الرجل یسأله أبوه أن یطلق زوجته

عن[۳] ابن عمرؓ قال کانت تحتی امرأۃ أحبھا وکان أبی یکرھھا فأمرنی أبی أن أطلقھا فأبیتُ فذکرتُ ذلک للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال یاعبداللہ ابن عمر طلق امرأتک"

[۱] اس باب سے متعلقہ تمام تشریح الکوکب الدری (ج ۲ ص ۲۶۷ و ۲۶۸) اور تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۲۲ و ۱۲۳) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

[۲] شرحِ باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

[۳] الحدیث أخرجہ أبوداؤد (ج ۲ ص ۱۹۹) باب فی بر الوالدین، کتاب الأدب، وابن ماجۃ (ص ۱۵۱) باب الرجل یأمرہ أبوہ بطلاق امرأتہ ۱۲ م

یہاں دو مباحث ہیں، ایک " والدین کے حقوقِ واجبہ وغیر واجبہ میں امتیاز " جو ایک عمومی بحث کی حیثیت رکھتی ہے، دوسری بحث " والدین کے مطالبہ پر طلاق دینے " سے متعلق ہے جو مقصودِ باب ہے۔

کن چیزوں میں والدین کی اطاعت ضروری ہے اور کن میں نہیں

جس طرح بعض لوگ تفریط میں مبتلا ہو کر والدین کے حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی کر کے ان کا وبال اپنے سر لیتے ہیں اسی طرح بعض دیندار افراط کا شکار ہو کر ضرورت سے زیادہ والدین کی اطاعت و فرمانبرداری کر کے دوسرے اصحابِ حق مثلاً بیوی یا اولاد کے حقوق تلف کر دیتے ہیں، جس سے ان نصوص کا نظر انداز کرنا لازم آتا ہے جن میں ان کے حقوق کی نگہداشت کا حکم دیا گیا ہے۔ اور بعض لوگ کسی صاحبِ حق کا حق تو ضائع نہیں کرتے مگر حقوقِ غیر واجبہ کو واجب سمجھ کر ان کو ادا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، پھر چونکہ بعض اوقات ان کا تحمل نہیں ہوتا اس لئے تنگ ہوتے ہیں اور وسوسہ پیدا ہونے لگتا ہے کہ بعض احکامِ شرعیہ میں ناقابلِ برداشت سختی اور تنگی ہے اور اس سے ایک دوسرے صاحبِ حق یعنی نفس کے حقوق ضائع ہوتے ہیں، ان خرابیوں سے بچنے کے لئے حقوقِ واجبہ وغیرِ واجبہ میں امتیاز ناگزیر ہے جس کے لئے چند باتوں کا جاننا ضروری ہے

① جو امر شرعاً واجب ہو اور ماں باپ اس سے منع کریں تو اس میں ان کی اطاعت جائز ہی نہیں چہ جائیکہ واجب ہو۔ مثلاً اگر مالی وسعت کم ہے اور ماں باپ کی خدمت کرنے سے بیوی بچوں کو تکلیف ہوگی یعنی ان کے حقوقِ واجبہ ضائع ہوں گے تو بیوی بچوں کو تکلیف دیکر ماں باپ پر خرچ کرنا جائز نہیں۔ یا مثلاً اگر بیوی شوہر کے ماں باپ سے علیحدہ رہنے کا مطالبہ کرے اور ماں باپ اس کو اپنے ساتھ رکھنے کو کہیں تو شوہر کے لئے جائز نہیں کہ اس حالت میں بیوی کو اس کی مرضی کے علی الرغم اپنے والدین کے ساتھ رکھے، یا مثلاً اگر ماں باپ حج فرض یا طلبِ علم بقدرِ فرض کے لئے جانے نہ دیں تو اس میں بھی ان کی اطاعت جائز نہ ہوگی۔

② جو امر شرعاً ناجائز ہو اور ماں باپ اس کے کرنے کا حکم دیں تو اس میں بھی ان کی اطاعت جائز نہیں مثلاً وہ کسی ناجائز ملازمت کا حکم دیں یا رسومِ جاہلیت اختیار کرنے کو کہیں یا اسی طرح کسی اور ناجائز کام کو کہیں تو اس میں ان کی اطاعت جائز نہیں۔

③ جو امر شرعاً نہ واجب ہو نہ ممنوع ہو بلکہ مباح ہو خواہ مستحب ہی کیوں نہ ہو اور ماں باپ اس کے کرنے یا نہ کرنے کو کہیں تو اس میں تفصیل ہے۔

اگر اس امر کی اس شخص کو ایسی ضرورت ہو کہ اس کے بغیر تکلیف ہوگی مثلاً غریب آدمی ہے پیسہ پاس نہیں ہے اور بستی میں کوئی صورت کمائی کی نہیں ہے مگر ماں باپ جانے سے روکتے ہیں تو ایسی صورت میں ماں باپ کی اطاعت ضروری نہیں ہے۔

اور اگر اس درجہ کی ضرورت نہیں ہے کہ اس کے بغیر تکلیف ہوگی تو بھی اس عمل سے باز رہنا ضروری نہیں بلکہ دیکھنا چاہئے کہ اس کام کے کرنے میں اس کو کوئی خطرہ یا ضرر ہے یا نہیں، نیز یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ اس شخص کے اس کام میں مشغول ہوجانے سے کوئی خادم یا سامان نہ ہونے کی وجہ سے ماں باپ کے تکلیف اٹھانے کا احتمال قوی ہے یا نہیں۔

(۱) اگر اس کام میں خطرہ ہے یا اس کے غائب ہوجانے سے بے سروسامانی کی وجہ سے ماں باپ کو تکلیف ہوگی تو ان کی مخالفت جائز نہیں مثلاً غیر واجب لڑائی میں جاتا ہے یا سفر کی صورت میں ماں باپ کی خبرگیری کرنے والا بھی کوئی نہیں خادم کا انتظام کرنے کی بھی گنجائش نہیں اور وہ کام اور سفر بھی ضروری نہیں تو اس حالت میں ان کی اطاعت واجب ہوگی۔

(۲) اگر دونوں باتوں میں سے کوئی بات نہ ہو یعنی نہ اس کام یا سفر میں اس کو کوئی خطرہ ہو اور نہ والدین کی مشقت اور تکلیف ظاہری کا کوئی احتمال قوی ہو تو بلا ضرورت بھی وہ کام یا سفر باوجود ان کی ممانعت کے جائز ہے۔ اگرچہ مستحب یہی ہے کہ اُس وقت بھی ان کی اطاعت کرے[1]

والدین کے مطالبہ پر بیوی کو طلاق دینے کا حکم

پچھلی بحث کی روشنی میں اب یہ سمجھنا بھی آسان ہے کہ اگر کسی شخص کے والدین کو اس کی بیوی سے ایذاء پہنچتی ہو اور والدین اس سے بیوی کو طلاق دینے کو کہیں تو ایسی صورت میں اس شخص کے ذمہ طلاق دینا واجب ہے[2]، لیکن اگر والدین کو اس کی بیوی سے کوئی واقعی تکلیف نہیں بلکہ والدین خواہ مخواہ اس کو طلاق دینے کو کہہ رہے ہوں تو ایسی صورت میں والدین کے حکم پر عمل اس کے لئے ضروری نہیں بلکہ اس صورت میں طلاق دینا عورت پر ایک طرح کا ظلم کرنا ہے طلاق اللہ تعالیٰ کے نزدیک بڑی بُری چیز ہے فقط مجبوری میں جائز رکھی گئی ہے[3] خواہ مخواہ طلاق دینا ظلم اور مکروہ

---

[1] مذکورہ بحث تسہیل وتلخیص اور تغییر کے ساتھ حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ کے رسالہ "تعدیل حقوق الوالدین" سے ماخوذ ہے جو بوادر النوادر میں (ص۲۸۳ تا ۲۸۸) شامل ہے اور بہشتی گوہر کے ضمیمہ ثانیہ کی حیثیت سے بہشتی زیور کے آخر میں بھی چھپا ہوا ہے نیز امداد الفتاوی جلد چہارم میں بھی موجود ہے، دلائل کی تفصیل بھی ان کتابوں میں موجود ہے حضرت مولانا عاشق الٰہی صاحب مدظلہم نے اپنے رسالہ "حقوق الوالدین" کے آخر میں حضرت تھانویؒ کے رسالہ کی تلخیص وتسہیل بھی کردی ہے ۱۲ مرتب

[2] المسلک الذکی (ج ۱ ص ۳۲۹) مخطوطہ ۱۲ م

[3] شمس الائمہ سرخسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وإيقاع الطلاق مباح وإن كان مبغضاً في الأصل عند عامة العلماء (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تحریمی ہے نکاح تو وصال کے لئے موضوع ہے بلا وجہ فراق کیسے جائز ہو سکتا ہے۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کے واقعہ کا تعلق ہے اس میں حضرت عمر فاروق رضؓ نے جو اپنے صاحبزادےؓ کو طلاق کا حکم دیا اور پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے حکم کی توثیق کرتے ہوئے "طلّق امرأتك" ارشاد فرمایا ظاہر ہے کہ اس کی کوئی معقول وجہ ہوگی ورنہ خواہ مخواہ طلاق دینا ظلم ہے، حضرت عمرؓ جیسے جلیل القدر صحابی کسی پر ظلم کیسے کر سکتے تھے اور اگر بفرض محال وہ ایسا کرتے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کیسے گوارا فرماتے؟ اور کیسے ظلم کی اعانت فرما سکتے تھے؟ یقیناً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا پورا اطمینان تھا کہ حضرت عمرؓ نے جو طلاق کا حکم دیا ہے اس کی کوئی صحیح وجہ ہوگی[۱] اور ایسی صورت میں والدین کے حکم کی تعمیل ضروری ہے کما مرّ۔

البتہ یہ سوال رہ جاتا ہے کہ اگر اس صورت میں حضرت ابن عمرؓ کے لئے اپنے والدؓ کے حکم کی تعمیل ضروری تھی تو انھوں نے ابتداءً طلاق دینے سے انکار کیوں فرمایا، یہاں تک کہ حضرت عمرؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہنے کی نوبت آئی، اور پھر آپ نے طلاق دینے کا حکم فرمایا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی نظر ایک طرف اپنے والد کے حکم کی طرف تھی تو دوسری جانب طلاق کے مبغوض ہونے کی طرف تھی، گویا والد کی نافرمانی یا ارتکاب مبغوض "بلیّتین" میں سے کسی ایک کو وہ "اھون" سمجھ کر ترجیح نہ دے پا رہے تھے، اور طلاق کے جس سببِ صحیح کی طرف حضرت عمر فاروقؓ کی توجہ تھی وہ اہلیہ کی محبت کی وجہ سے ان کی نظروں سے اوجھل تھا اس لئے انھوں نے ابتداءً طلاق دینے سے توقف فرمایا اور بعد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

ومن الناس من يقول لا يباح إيقاع الطلاق إلا عند الضرورة لقوله صلى الله عليه وسلم: لعن الله كل ذواق مطلاق، وقال صلى الله عليه وسلم أيما امرأة اختلعت من زوجها من نشوز فعليها لعنة الله والملائكة والناس أجمعين" دیکھئے مبسوط سرخسی (ج ۶ ص ۲) اول کتاب الطلاق ۱۲

مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ھٰذا)

(۱) مذکورہ تفصیل حکیم الامت حضرت تھانویؒ کے رسالہ "ازالۃ الرین عن حقوق الوالدین" (ص ۱۳ و ۱۹) سے ماخوذ ہے جو "آداب زندگی" اور "اصلاحی نصاب" کا حصہ ہے ۱۲ م

کے فرمان پر طلاق دیدی[1]۔ واللہ أعلم وعلمہ اتم واحکم
شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

باب[2] ماجاء فی طلاق المعتوہ

عن[3] أبی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : کل طلاق جائز إلا طلاق المعتوہ المغلوب علی عقلہ۔

"کل طلاق" میں حصرِ اضافی ہے ورنہ اگر حصرِ عقلی مانا جائے تو لازم آئے گا کہ بچہ کی طلاق بھی واقع ہو جائے حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے یہاں حصرِ اضافی قرار دیا جائے گا، گویا باعتبار عاقل کے حصر ہے[4]

حضرت گنگوھی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں حدیثِ باب میں "معتوہ" سے مراد مجنون ہے، معتوہ کے معنی مشہور مراد نہیں یعنی "الذی لیس برشید ولیس لہ کثیر تجربۃ وخبرۃ وبصیرۃ فی الامور[5] (جسے ناتجربہ کار اور ناسمجھ سے تعبیر کیا جا سکتا ہے) اس لئے کہ اس کی

---

[1] مذکورہ جواب الکوکب الدری (ج ۲ ص۲۶۸) سے ماخوذ ہے۔

ایک جواب یہ سمجھ میں آتا ہے کہ چونکہ طلاق کا سببِ صحیح ان کی نظروں سے اوجھل تھا اس لئے بلا وجہ طلاق دینا ان کے نزدیک ویسے بھی درست نہ تھا جبکہ ان کو اہلیہ سے قلبی لگاؤ بھی زیادہ تھا اس لئے انھوں نے ابتداءً طلاق دینے سے انکار کر دیا، پھر بعد میں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان سے اپنے والد کے حکم کی توثیق ہوگئی تو تعمیلِ حکم میں طلاق دیدی واللہ أعلم ۱۲ مرتب۔

[2] شرح باب از مرتب ۱۲ م

[3] الحدیث لم یخرجہ أحد من أصحاب الکتب الستۃ سوی الترمذی قالہ الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی، الجامع الصحیح (ج ۳ ص۴۹۶) ۱۲ م

[4] یہ تشریح المسک الذکی (ج ا ص۳۳) مخطوطہ سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[5] واضح رہے کہ معتوہ اصطلاحِ فقہ میں "من کان قلیل الفھم مختلط الکلام فاسد التدبیر شبیہ بالمجنون وذلک لما یصیبہ فساد فی عقلہ من وقت الولادۃ" کو کہا جاتا ہے کما فی قواعد الفقہ (ص۴۹۶)

معتوہ اور مجنون میں محض یہ فرق ہے کہ معتوہ مارتا پیٹتا اور گالی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

طلاق واقع ہوجاتی ہے۔
مجنون و معتوہ کی طلاق کے واقع نہ ہونے پر اجماع ہے حکاہ العینی[1]، پھر عدم وقوع طلاق کا حکم "نائم" اور "مغمیٰ علیہ" یعنی بیہوش وغیرہ کو بھی شامل ہے۔
یہاں یہ وہم ہوسکتا ہے کہ ان مذکورہ معذورین اور سکران میں کوئی فرق نہیں[2] تو جس طرح ان کی طلاق واقع نہیں ہوتی اسی طرح سکران کی بھی طلاق واقع نہ ہونی چاہیے حالانکہ حنفیہ کے مسلک کے مطابق اس کی طلاق واقع ہوجاتی ہے[3]۔

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

نہیں دیتا جبکہ مجنون ایسی حرکات میں مبتلا ہوتا ہے کمافی البحر الرائق (ج ۳ ص۲۴۹)

معتوہ اور مجنون دونوں کی طلاق واقع نہیں ہوتی کمافی بدائع الصنائع (ج ۳ ص۹۹ و ۱۰۰)
فصل و أما شرائط الرکن فأنواع، کتاب الطلاق۔

حدیثِ باب میں "معتوہ" سے "من فی عقلہ اختلال" مراد ہے جس میں معتوہ اور مجنون دونوں آجاتے ہیں۔
اس تشریح سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ حضرت گنگوہی قدس سرہ نے جو معتوہ کے معنی مشہور بیان فرمائے ہیں وہ ایک تیسرے معنی ہیں جو مجنون اور معتوہ اصطلاحی سے مغایر ہیں واللہ أعلم۔ ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

(حاشیہ صفحہ ھٰذا)

[1] عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص۲۵۱) باب الطلاق فی الاغلاق و الکرہ ۱۲ م

[2] اس لئے کہ ان میں سے کوئی اپنے حواس میں نہیں ہوتا ۱۲ م

[3] **سکران کی طلاق** سکران کی طلاق کے وقوع اور عدم وقوع کے بارے میں اختلاف ہے
حضرت سعید بن المسیبؒ، حسن بصریؒ، ابراہیم نخعیؒ، زہریؒ، شعبیؒ، امام اوزاعیؒ، سفیان ثوریؒ اور امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ یہ حضرات سکران کی طلاق کے وقوع کے قائل ہیں، امام شافعیؒ کا اصح قول بھی اسی کے مطابق ہے، نیز امام احمدؒ کی بھی مرجوح روایت یہی ہے۔
جبکہ ابوالشعثاءؒ، طاؤسؒ، عکرمہؒ، قاسمؒ، عمر بن عبدالعزیزؒ، ربیعہؒ، لیثؒ، امام اسحٰقؒ اور مزنیؒ سکران کی طلاق کے عدم وقوع کے قائل ہیں، امام احمدؒ کی راجح اور امام شافعیؒ کی مرجوح روایت بھی اسی کے مطابق ہے، حنفیہ میں سے امام طحاویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص۳۹۱) باب الطلاق فی الاغلاق ۱۲
مرتب عفی عنہ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مجنون و معتوہ کے مغلوب العقل ہونے کا سبب قدرتی اور غیر اختیاری ہے، اسی طرح نائم کی نوم اگرچہ بظاہر اختیاری معلوم ہوتی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ بھی غیر اختیاری ہے کما یظہر عند التأمل، جبکہ سکران کے مغلوب العقل ہونے کا سبب خود اس کا کسبی ہے پھر وہ معصیت بھی ہے، لہٰذا اس کی طلاق واقع ہو جائے گی۔

البتہ یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ مسافر اگرچہ معصیت مثلاً سرقہ وغیرہ کے لئے سفر کر رہا ہو تب بھی اسے رخصتِ سفر حاصل ہو جاتی ہے اور وہ قصر کرتا ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ سکران کو بھی عدم وقوعِ طلاق کی گنجائش حاصل ہو کہ جس طرح سفرِ معصیت میں معصیت آدمی کی رخصت کو ختم نہیں کرتی اسی طرح سکر کی معصیت سے اس کے مغلوب العقل ہونے کا عذر ختم نہ ہونا چاہئے۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ رخصتِ سفر کا مدار سفر پر ہے اور وہ معصیت کی حالت میں بھی موجود ہوتا ہے لہٰذا رخصتِ سفر حاصل ہو جاتی ہے "والمؤاخذۃ علی المعصیۃ أمر آخر باقٍ علیہ" جبکہ یہاں طلاق کا دار و مدار الفاظِ طلاق پر ہے اور الفاظِ طلاق موجود ہیں لہٰذا طلاق واقع ہو جائے گی[1]، فتأمل[2] واللہ أعلم

شرح باب از مرتب عفی عنہ

باب[3] (بلا ترجمہ)

عن[4] عائشۃ قالت کان[5] الناس والرجل یطلّق امرأتہ ماشاء أن یطلّقہا وھی

---

[1] لیکن اس جواب پر یہ الجھن پھر بھی باقی رہتی ہے کہ اگر محض الفاظِ طلاق پر مدار ہو تو الفاظِ طلاق تو نائم اور مجنون کی صورت میں بھی پائے جاتے ہیں؟

البتہ یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ طلاق کا مدار الفاظِ طلاق پر ہے بشرطیکہ وہ غیر مغلوب العقل سے صادر ہوئے ہوں، سکران اگرچہ مغلوب العقل ہے لیکن چونکہ اس کا مغلوب العقل ہونا اس کے کسب و اختیار سے ہے اس لئے وہ حکم کے اعتبار سے "غیر مغلوب العقل" میں شمار ہے اس لئے اس کی طلاق واقع ہو جائے گی ۱۲ مرتب

[2] اس باب سے متعلقہ بیشتر تشریح الکوکب الدرّی (ج ۲ ص ۲۶۹ و ۲۷۰) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[3] شرح باب از مرتب ۱۲ م

[4] الحدیث لم یخرجہ أحد من أصحاب الکتب الستۃ سوی الترمذی قالہ الشیخ محمد فؤاد عبد الباقیؒ، الجامع الصحیح للترمذی (ج ۳ ص ۴۹۷) ۱۲ م

[5] "کان الناس" اس کی خبر محذوف ہے یعنی "یطلّقون" اور "والرجل یطلّق امرأتہ الخ" جملہ حالیہ ہے۔ کذا فی الکوکب (ج ۲ ص ۲۷۰) ۱۲ مرتب۔

امرأته إذا ارتجعها وهي في العدّة و إن طلقها مائة مرة أو أكثر.....
حتى نزل القرآن اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ فَاِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌۢ بِاِحْسَانٍ،
قالت عائشة فاستأنف الناس الطلاق مستقبلاً مَنْ كان طلق ومن لم يكن طلّق» یعنی زمانۂ جاہلیت میں لوگوں کا عام معمول یہ تھا کہ عورت کو طلاق دے دیا کرتے تھے اور ان کو عدّت میں رجوع کرنے کا اختیار ہوتا تھا رجوع کرنے کی تقدیر پر عورت آدمی کی بیوی شمار ہوتی تھی خواہ کتنی ہی مرتبہ طلاق دیدی جائے اور کتنی ہی مرتبہ رجوع کرلیا جائے۔

پھر جب آیتِ قرآنی "اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ الآیۃ" نازل ہوئی تو اس نے دو مرتبہ رجوع کے معتبر ہونے اور تیسری طلاق کی صورت میں حرمتِ غلیظہ کا حکم لگا دیا۔

اب حضرت عائشہ رضؓ کے مذکورہ جملہ کا مطلب یہ ہے کہ آیتِ قرآنی نازل ہونے کے بعد لوگوں نے تین طلاق کا اعتبار شروع کردیا اور تین کا عدد پورا ہونے پر حرمتِ غلیظہ کا حکم لگانے لگے البتہ نزولِ آیت سے قبل دیجانے والی ایسی طلاقوں کو کالعدم شمار کیا گیا جن کے بعد رجوع کیا گیا تھا۔

زمانۂ جاہلیت کے تصرفات ہدر ہیں

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ زمانۂ جاہلیت کے تصرفات ہدر ہیں چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت نہیں کہ آپ نے کسی نومسلم سے یہ پوچھا ہو کہ اس نے مال کہاں سے کمایا؟ باوجودیکہ ان کے ہاں جوے اور سود وغیرہ کا عام رواج تھا، معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص اسلام لے آئے اور اس نے اسلامی لحاظ سے ناجائز ذرائع سے مال کمایا ہو تو ایسا مال اس شخص کے لئے حلال ہوگا اور اس کو اس مال کے لوٹانے یا صدقہ کرنے کا حکم نہ دیا جائے گا بشرطیکہ وہ مال ان کے اپنے سابقہ دین کی رُو سے حلال ہو[2] واللہ اعلم۔ شرح باب از مرتب۔

باب[1] ماجاء فی الحامل المتوفّٰی عنها زوجها تضع

عن[3] الأسود عن أبي السنابل بن بعكك قال وضعت سبيعة بعد وفاة زوجها

---

[1] مذکورہ تشریح الکوکب الدری (ج ۲ ص۲۷۷) سے ماخوذ ہے۔ ۱۲ م

[2] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

[3] الحديث أخرجه النسائی (ج ۲ ص۱۱۳) باب عدة الحامل المتوفی عنها زوجها، وابن ماجه (ص۱۴۶) باب الحامل المتوفی عنها زوجها ۱۲ م

بثلاثة وعشرين أو خمسة وعشرين يومًا فلمّا تعلّت[1] تشوّفت[2] للنّكاح فأنكر عليها فذكر ذٰلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال إن تفعل فقد حلّ أجلها۔

متوفی عنہا زوجہا کی عدت کا بیان اس آیت میں آیا ہے " وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا[3] الآية" اور حاملہ کی عدت کا بیان اس آیت میں آیا ہے[4] " وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ "

ان دونوں آیتوں کی روشنی میں " متوفی عنہا زوجہا غیر حاملہ " کی عدت متعین ہے یعنی چار مہینہ دس دن[5] اور حاملہ غیر متوفی عنہا زوجہا کی عدت بھی متعین ہے یعنی وضع حمل، البتہ ایک صورت میں تعارض پیدا ہو جاتا ہے یعنی " حاملہ متوفی عنہا زوجہا " کی صورت میں، پہلی آیت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی عدت چار مہینے دس دن ہو جبکہ دوسری آیت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی عدت وضع حمل ہو۔

چنانچہ حضرات صحابۂ کرام میں " حاملہ متوفی عنہا زوجہا " کی عدت کے بارے میں اختلاف رہا ہے۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا مسلک یہ ہے کہ وضع حمل اور چار مہینے دس دن دونوں کا پایا جانا ضروری ہے جیساکہ احوط بھی یہی ہے اس مسلک کو یوں بھی تعبیر کیا جاتا ہے کہ ایسی عورت کی عدت أبعد الأجلين ہے، شروع میں حضرت ابن عباسؓ کا مسلک بھی یہی تھا۔ اس صورت میں تعارض کو گویا کہ تطبیق کے طریق سے ختم کیا گیا ہے۔

جبکہ جمہور صحابۂ کرام اور ائمہ اربعہ کے نزدیک ایسی عورت کی عدت متعین طور پر وضع حمل ہے، مذکورہ حدیث باب سے جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، اس روایت پر اگرچہ انقطاع کا اعتراض ہے لیکن اسی باب کی دوسری روایت سے بھی جمہور کا مسلک ثابت ہوتا ہے،

---

[1] ارتفعت وطهرت ۱۲ م

[2] ای مالت إليه ۱۲ م

[3] سورہ بقرہ آیت (۲۳۴) پ۲، ۱۲ م

[4] سورۂ طلاق آیت (۴) پ۲۸، ۱۲ م

[5] بشرطیکہ عدت چاند کی پہلی تاریخ سے شروع ہوتی ہو، ورنہ اگر عدت اسلامی مہینہ کے درمیان شروع ہوئی ہو تو عدت کے ۱۳۰ دن ہوں گے، گویا پہلی صورت میں مہینہ معتبر ہے خواہ انتیس[29] دن کا ہو یا تیس[30] دن کا، اور دوسری صورت میں ہر مہینہ کے تیس[30] دن متعین ہیں، دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۳ ص۱۹۵) فصل وأما بيان مقادير العدة الخ ۱۲ مرتب

سلیمان بن یسار فرماتے ہیں " أن أبا هريرة و ابن عباس و أبا سلمة بن عبد الرحمن تذاكروا " المتوفى عنها زوجها الحامل تضع عند وفاة زوجها فقال ابن عباسؓ تعتدّ آخر الاجلين وقال أبو سلمة بل تحلّ حين تضع وقال أبو هريرة أنا مع ابن أخي يعني أبا سلمة، فأرسلوا إلى أمّ سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم فقالت قد وضعت سبيعة الأسلمية بعد وفاة زوجها بيسير فاستفتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمرها أن تتزوج " امام ترمذیؒ نے اس روایت کو " حسن صحیح " قرار دیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے روایت سننے کے بعد جمہور کے مسلک کی طرف رجوع کرلیا تھا۔

حقیقت بھی یہی ہے کہ دوسری آیت یعنی " اولات الاحمال " پہلی آیت یعنی " والذين يتوفون منكم " کے لئے متعارض صورت میں ناسخ ہے جبکہ دو صورتوں میں تو کوئی تعارض ہی نہیں کما مر۔ جن حضرات نے أبعد الأجلين کا قول اختیار کیا اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ ان کو سبیعہ اسلمیہ والی روایت نہ پہنچی تھی اور أبعد الأجلين کو اختیار کرنے میں احتیاط تھی، دوسری وجہ یہ تھی کہ ان کو یہ علم نہ تھا کہ کونسی آیت نزول کے اعتبار سے مقدم ہو کر منسوخ ہے اور کونسی آیت مؤخر ہو کر ناسخ ہے۔ جبکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں " من شاء باهلته أن سورة النساء القصرى (سورة الطلاق) نزلت بعد التي في البقرة " نیز حضرت عمرؓ فرماتے ہیں " لو وضعت وزوجها على سريره لا نقضت عدتها ويحل لها أن تتزوج[1] " واللہ اعلم۔ شرح باب از مرتب عافاہ اللہ

باب ما جاء فی عدّة المتوفّٰی عنها زوجها

قالت زینب دخلتُ على أمّ حبيبة زوج النبي صلى الله عليه وسلم حين توفي أبوها

[1] مذکورہ تشریح کے لئے درج ذیل کتب سے استفادہ کیا گیا، فتح القدیر (ج ۴ ص ۱۴۲) باب العدة، البحر الرائق (ج ۴ ص ۱۳۳ و ۱۳۴) باب العدة۔ اور الکوکب الدری (ج ۲ ص ۲۷۰ و ۲۷۱) ۱۲ مرتب

[2] الحديث أخرجه البخاري (ج ۱ ص ۱۷۱) باب احداد المرأة على غير زوجها، كتاب الجنائز، و مسلم (ج ۱ ص ۴۸۶) باب وجوب الإحداد في عدة الوفاة وتحريمه في غير ذلك إلا ثلاثة أيام ۱۲ م

أبو سفيان بن حرب فدعت بطيب فيه صفرة خلوق[1] أو غيره فدهنت به جارية ثم مست بعارضيها[2] ثم قالت والله مالي بالطيب من حاجة غير اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تُحِدّ[3] على ميت فوق ثلاثة أيام إلا على زوج أربعة أشهر وعشرا۔

اس روایت میں "مست بعارضیها" کے	عورتوں کے بناؤ سنگھار اور زیب و زینت کا جواز اور اس کی شرائط

الفاظ سے معلوم ہوا کہ اگر تطیب یا زینت کے لئے کوئی چیز رخساروں پر لگائی جائے تو جائز ہے۔

عورتوں کے بناؤ سنگھار اور زیب و زینت سے متعلقہ تفصیلی احکام فقہی کتابوں میں نہیں ملتے، لیکن قرآن وسنت کے مجموعی دلائل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ چند شرائط کے ساتھ ہر قسم کا بناؤ سنگھار اور زیب و زینت عورت کے لئے جائز ہے۔

(۱) نامحرم[4] کے لئے نہ ہو (۲) تغییرِ خلق اللہ[5] نہ ہو، یعنی ایسی زینت اور بناؤ سنگھار

---

[1] وهو طيب معروف مركب يتخذ من الزعفران وغيره من أنواع الطيب وتغلب عليه الحمرة والصفرة كذا في النهاية (ج ۲ ص۷۱) ۱۲ مرتب

[2] قال السندي هما الوجه فوق الذقن إلى مادون الأذن وقال الأبي العوارض الأسنان وأطلقت هنا على الخدين مجازًا لأنهما عليها فهو من مجاز المجاورة أو من تسمية الشئ بما كان من سببه۔ كذا في تكملة فتح الملهم (ج ۱ ص۲۲۴) ۱۲ م

[3] أحدت المرأة على زوجها تُحِدّ فهي مُحِدّ وحدت تحد وتَحُدّ فهي حاد إذا حزنت عليه ولبست ثياب الحزن وتركت الزينة۔ النهاية (ج ۱ ص۳۵۲) ۱۲ مرتب

[4] ظاہر ہے کہ جب نامحرم کے سامنے جانا ممنوع ہے تو نامحرم کے لئے زیب و زینت اختیار کرنا کیوں ممنوع نہ ہوگا، نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "والمرأة إذا استعطرت فمرت بالمجلس فهي كذا وكذا يعني زانية" سنن ترمذی (ج ۲ ص۱۰۱) باب ماجاء في كراهية خروج المرأة متعطرة، ابواب الاستیذان والآداب ۱۲ مرتب

[5] چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم لعن الواشمات (گودنے والیاں) والمستوشمات (گدوانے والیاں) والمتنمصات (چہرے سے بال نوچنے کا حکم دینے والیاں) مبتغيات للحسن مغيرات خلق الله۔ ترمذی (ج ۲ ص۱۰۳) باب ماجاء في الواصلة والمستوصلة الخ ۱۲ مرتب

نہ ہو جو اصل حلیہ بگاڑ کر رکھدے ③ تشبّہ[1] بالکفار نہ ہو[2]۔

مسألۃ الحداد[3] یعنی سوگ کا حکم

حدیثِ باب سے معلوم ہوا کہ شوہر کے سوا کسی کے لئے تین سے زائد سوگ منانا جائز نہیں البتہ بیوی شوہر کی موت پر چار مہینہ دس دن سوگ منائے گی، جو واجب ہے۔

پھر اس سوگ کے بارے میں اختلاف ہے:

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ سوگ ہر معتدۃ الوفات پر واجب ہے خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ، مسلمہ ہو یا کتابیہ۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صغیرہ اور کتابیہ پر سوگ واجب نہیں، ابو ثور اور بعض مالکیہ کا بھی یہی مسلک ہے[4]۔

---

[1] چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لیس منا من تشبہ بغیرنا لاتشبھوا بالیھود ولا بالنصاریٰ الحدیث" اخرجہ الترمذی (ج ۲ ص۱۰۰) باب ماجاء فی کراھیۃ إشارۃ الید فی السلام ۱۲ مرتب

[2] چند شرائط اور بھی ہیں

④ تشبہ بالرجال نہ ہو، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المتشبہات بالرجال من النساء والمتشبہین بالنساء من الرجال" - ترمذی (ج ۲ ص۱۰۲) باب ماجاء فی المتشبہات بالرجال الخ

⑤ بے جا اسراف نہ ہو، ارشادِ باری تعالیٰ ہے "وَلَا تُسْرِفُوْا اِنَّهٗ لَا یُحِبُّ الْمُسْرِفِیْنَ" سورۂ انعام، آیت (۱۴۱) پ۸۔

⑥ فخر و مباہات کے لئے نہ ہو، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "مَنْ لبس ثوب شھرۃ (ثوب تکبر وتفاخر) فی الدنیا ألبسہ اللہ ثوب مذلۃ یوم القیامۃ ثم ألھب فیہ نارًا" - بروایۃ ابن عمر، سنن ابن ماجہ (ص۲۵۷) کتاب اللباس، باب من لبس شھرۃ من الثیاب۔

نیز آپؐ کا ارشاد ہے "کلوا واشربوا وتصدقوا والبسوا مالم یخالطہ إسراف أو مخیلۃ"۔ حوالۂ بالا باب البس ماشئت الخ۔

⑦ حلال مال سے ہو، وھو ظاھر۔

⑧ کسی اور جہت سے اس میں ممانعت نہ ہو، مثلاً بجنے والا زیور نہ ہو کما فی روایۃ أبی داؤد (ج ۲ ص۵۸۱) کتاب الخاتم، باب ماجاء فی الجلاجل، اور مثلاً لوہے کا زیور نہ ہو۔ کما فی روایۃ بریدۃ للترمذی (ج ۱ ص۲۱۴) أبواب اللباس، باب بلا ترجمۃ - ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[3] یہاں سے لیکر "قالت زینب وسمعت أمی أم سلمۃ تقول الخ" تک کی تشریح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ رشید

[4] دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۸۶) نیز امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک "امۂ منکوحہ" پر بھی سوگ واجب نہیں جبکہ جمہورؒ کے نزدیک واجب ہے، حوالۂ مذکورہ ۱۲ مرتب

حدیثِ باب امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی دلیل ہے کہ اس میں " لایحل لامرأۃ تؤمن باللہ " کے الفاظ سے بالغہ مؤمنہ کو خطاب کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ " احداد " " مرأۃ " پر واجب ہے نہ کہ صغیرہ پر، اور مؤمنہ پر واجب ہے نہ کہ کافرہ پر[1]

البتہ حدیثِ باب " لایحل لامرأۃ تؤمن باللہ والیوم الآخر أن تحد علی میت فوق ثلاثۃ أیام إلا علی زوج أربعۃ أشھر وعشرا " سے جو وجوبِ احداد پر استدلال کیا گیا ہے اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس حدیث میں استثناء عدم حل سے ہے جو محض حلت اور جواز پر دال ہے لہٰذا اس سے وجوبِ احداد پر کیسے استدلال کیا جا سکتا ہے؟

حضرت استاذِ محترم دام اقبالہم تکملہ فتح الملہم میں فرماتے ہیں کہ شراح نے اس اشکال کے جو جوابات دیئے ہیں ان پر قلب مطمئن نہیں ہوتا اور راحقر کے نزدیک اس کا بہتر جواب یہ ہے کہ اس مقام پر استثناء " اثباتِ حل " کے لئے ہے اور حل کے دو معنی ہیں،

ایک عدمِ حرمت جو ایک عام معنیٰ ہیں جو وجوب کو بھی شامل ہیں، دوسرے عدمِ حرمت اور عدمِ وجوب جو ایک خاص معنیٰ ہیں۔

اور حدیثِ باب میں دونوں معنی ممکن ہیں لیکن ہمارے نزدیک پہلے معنیٰ جو وجوب کو بھی شامل ہیں متعدد دلائل کی بنا پر راجح ہیں۔[2]

① مسلم[3] میں یحییٰ بن سعید کے طریق سے حضرت حفصہؓ کی روایت میں استثناء زوج کے

---

[1] حضرت استاذ محترم دام اقبالہم تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۲۵) میں فرماتے ہیں:

وزعم الحافظ فی الفتح (ج ۹ ص ۴۸۶، باب تحد المتوفی عنها الخ - مرتب) أن استدلال الحنفیۃ ھذا استدلال بالمفھوم ولکنہ لا یصح لکون المفھوم لا حجۃ فیہ عند الحنفیۃ وإنما حاصل دلیلنا أن ھذا الحدیث مشتمل علی جزئین الأول حرمۃ الإحداد علی غیر الزوج فوق ثلاثۃ أیام، والثانی إیجاب الإحداد علی الزوج والخطاب فی کلا الأمرین من الحرمۃ والإیجاب إنما وقع للمرأۃ المؤمنۃ فأما الصغیرۃ والذمیۃ فقد سکت الحدیث عن خطابھما فترجعان إلی أصلھما وھو عدم الحرمۃ وعدم الإیجاب فإن الأصل فی الأشیاء الاباحۃ ولا سیما لغیر المکلفین فانما استثنی الحنفیۃ الصغیرۃ والذمیۃ من أحکام الحداد لانہ لم یرد لھا حکم لا لانھم استدلوا بالمفھوم، ھذا ما ظھر لی واللہ سبحانہ أعلم ۱۲ مرتب

[2] (ج ۱ ص ۲۲۶) ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص ۴۸۸) باب وجوب الإحداد الخ ۱۲ م

بعد یہ الفاظ آئے ہیں "فانها تحد عليه أربعة أشهر وعشرا" یہ الفاظ اگرچہ اخبار کے ہیں لیکن اخبار بھی انشاء کے معنی میں ہو کر وجوب کا فائدہ دیتا ہے۔[1]

(۲) مسلمؒ ہی میں حضرت حفصہؓ کی روایت ام عطیہ سے آئی ہے "قالت كنا ننهى أن نحد على ميت فوق ثلاث إلا على زوج أربعة أشهر وعشرا ولا نكتحل ولا نتطيب ولا نلبس ثوبا مصبوغا وقد رخص للمرأة في طهرها إذا اغتسلت احدانا من محيضها في نبذة من قسط وأظفار" اس روایت میں رخصت تحریم کے مقابلہ میں ہے جس کا حاصل یہ کہ اکتحال وغیرہ ناجائز ہے اور ترک زینت واجب ہے۔[2]

(۳) مسلمؒ ہی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت میں متوفّٰی عنہا زوجہا کے لئے اکتحال کی اجازت طلب کرنے اور آپ کے اجازت نہ دینے کا ذکر ہے جو احداد کے وجوب پر دال ہے۔[3]

مذکورہ بالا تمام تفصیل متوفّٰی عنہا زوجہا کے بارے میں تھی، جہاں تک مطلّقہ کا تعلق ہے سو رجعیہ کے بارے میں تو ترکِ حِداد متفق علیہ ہے البتہ مبتوتہ یعنی مطلقہ بائنہ یا مغلّظہ کے بارے میں اختلاف ہے:

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک اِس پر بھی حِداد واجب ہے، ابو ثورؒ، ابو عبیدؒ اور حکمؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

جب کہ جمہور کے نزدیک اس پر سوگ واجب نہیں، اس لئے کہ شوہر نے اس کو طلاق دے کر وحشت زدہ کر دیا فلا تأسف علیہ۔

لیکن حضرات احناف جواباً فرماتے ہیں کہ سوگ کا وجوب نعمتِ نکاح کے فوت ہونے پر ہے۔[4]

قالت زينب وسمعت أمي أم سلمة تقول جاءت امرأة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يارسول الله إن ابنتي توفي عنها زوجها وقد اشتكت عينيها أفنكحلها؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا، مرتين أو ثلاث مرات، كل ذلك يقول: لا۔

---

[1] (ج ۱ ص ۴۸۸) باب وجوب الإحداد الخ ۱۲ م

[2] (ج ۱ ص ۴۸۷) ۱۲ م

[3] یہی روایت ترمذی کے زیرِ بحث باب کے آخر میں بھی آرہی ہے ۱۲ م

[4] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۸۶) اور ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۴ ص ۱۶۱ و ۱۶۲) فصل قال وعلى المبتوتة والمتوفّٰى عنها زوجها الخ۔ ۱۲ مرتب

حالتِ عذر میں معتدہ کے لئے سرمہ وغیرہ لگانے کا حکم[1]

اس روایت سے استدلال کرکے ظاہریہ کہتے ہیں کہ معتدہ کے لئے سرمہ وغیرہ لگانا جائز نہیں اگرچہ آنکھوں میں کوئی تکلیف ہی کیوں نہ ہو۔

جبکہ جمہور کے نزدیک بغیرِ عذر کے سرمہ لگانا اگرچہ جائز نہیں لیکن عذر کی صورت میں رات کو سُرمہ وغیرہ لگانے میں کوئی حرج نہیں،

حدیثِ باب کا جمہور یہ جواب دیتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوگا کہ اُس عورت کا مرض اس درجہ کا نہیں جس میں سرمہ لگانا ضروری ہو اس لئے آپؐ نے اکتحال کی اجازت نہ دی،

جہاں تک دن کا تعلق ہے امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک عذر کی صورت میں دن میں بھی سُرمہ لگانے کی اجازت ہے جبکہ امام شافعیؒ دن میں باوجود عذر کے اجازت نہیں دیتے،

امام شافعیؒ کا استدلال ام حکیم بنت اُسَیدؓ کی روایت[2] سے ہے جو وہ اپنی والدہ سے نقل کرتی ہیں "أنّ زوجها توفّي وكانت تشتكي عينيها فتكتحل بالجلاء[3] قال أحمد الصواب بكحل الجلاء فأرسلت مولاة لها إلى أمّ سلمة فسألتها عن كحل الجلاء فقالت لا تكتحلي به إلّا من أمر لابدّ منه يشتدّ عليكِ تكتحلين بالليل وتمسحينه بالنهار ثم قالت عند ذلك أمّ سلمة دخل عليّ رسول الله صلى الله عليه وسلم حين تُوفّي أبوسلمة وقد جعلتُ على عينيّ صبِرًا فقال ما هٰذا ؟ يا أمّ سلمة ! فقلتُ إنما هو صَبِرٌ[4] يا رسول الله ليس فيه طيبٌ قال إنّه يشبّ الوجه فلا تجعليه إلّا بالليل وتنزعيه بالنهار ، الحديث

---

[1] یہ بحث بھی مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ م

[2] أخرجه أبوداؤد (ج ۱ ص۳۱۵) باب فيما تجتنب المعتدة في عدتها ۱۲ م

[3] هو بالكسر والمدّ الإثمد وقيل هو بالفتح والمدّ والقصر ضرب من الكحل ، النهاية (ج ۱ ص۲۹) ۱۲ مرتب

[4] عصارة شجر مرّ ۱۲ م

عذر کی حالت میں دن میں سرمہ وغیرہ لگانے کے جواز پر احناف کی کوئی مضبوط دلیل تلاش کے باوجود نہ مل سکی[1] واللہ أعلم

ثم قال إنما هي أربعة أشهر وعشرا، وقد كانت إحداكن في الجاهلية ترمي بالبعرة على رأس الحول۔

زمانۂ جاہلیت میں یہ دستور تھا کہ بیوہ ایک تنگ کمرہ میں بدترین کپڑے پہن کر سال بھر مقید رہتی تھی اور اس عرصہ میں ہر طرح کی زینت سے احتراز کرتی تھی، سال بھر گزرنے کے بعد کوئی جانور اس کے کمرے میں بھیجا جاتا جس سے پونچھ کر وہ اپنی شرمگاہ کو صاف کرتی، پھر کمرہ سے نکل کر اسے مینگنی دی جاتی جسے وہ اٹھا کر پھینکتی، یہ انقضاء عدت کی علامت ہوتی تھی[2] حدیثِ باب کے مذکورہ الفاظ میں اسی کی طرف اشارہ ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اس طرف اشارہ کرنا ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں عدت کے زمانہ میں عورت سخت تکالیف برداشت کیا کرتی تھی، اسلام نے حدود سے متجاوز تمام پابندیاں ختم کردیں اس لئے اسلام کی مقرر کردہ معمولی پابندیوں کو جو بڑی حکمتوں پر مشتمل ہیں بخوشی برداشت کرنا چاہئے واللہ أعلم۔

باب ما جاء في كفّارة الظّهار

أنبأنا[3] أبو سلمة ومحمد بن عبد الرحمن بن ثوبان أن سلمان بن صخر الأنصاري

[1] مذکورہ بحث اور اس سے متعلقہ مذاہب و دلائل کے لئے دیکھئے شرح نووی علی مسلم (ج ۱ ص۴۸۷، وجوب الإحداد)، فتح القدير (ج ۴ ص۱۶۱) فصل قال وعلى المبتوتة الخ، تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص۲۲۷) ۱۲ مرتب

[2] نفع قوت المغتذي على جامع الترمذي (ج ۱ ص۱۷۷)۔

اس مینگنی کے پھینکنے سے کیا مقصود ہوتا تھا اس میں مختلف اقوال ہیں:

(۱) إشارة إلى أنها رمت العدة رمي البعرة (كما بيّن في التقرير)۔

(۲) إشارة إلى أن فعل الذي فعلته من التربص والصبر على البلاء الذي كانت فيه لما انقضى كان عندها بمنزلة البعرة التي رمتها استحقارًا له وتعظيمًا لحق زوجها۔

(۳) ترميها على سبيل التفاؤل بعدم عودها إلى مثل ذلك۔

دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص۴۹۰) قبیل باب الكحل للحادة ۱۲ مرتب

[3] الحديث أخرجه أبو داود (ج ۱ ص۳۰۲) باب الظهار وابن ماجه (ص۱۴۹) باب الظهار بتغيير ۱۲

أحد بني بياضة جعل امرأته عليه كظهر أمه حتى يمضي رمضان فلما مضى نصف من رمضان وقع عليها ليلاً فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم أعتق رقبة قال لا أجدها قال فصم شهرين متتابعين قال لا أستطيع قال اطعم ستين مسكينا، قال لا أجد، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لفروة بن عمرو: أعطه ذلك العرق، وهو مكتل يأخذ خمسة عشر صاعاً أو ستة عشر صاعاً إطعام ستين مسكينا"

اس روایت سے استدلال کرکے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جن ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلایا جائے گا ان میں سے ہر ایک کو ایک "مُد"[1] گندم دینا ہوگا، کیونکہ اس واقعہ میں آپؐ نے پندرہ صاع دینے کا حکم دیا اور ایک صاع میں چار "مُد" ہوتے ہیں لہٰذا پندرہ صاع میں ساٹھ مُد ہوئے اور ہر فقیر کے حصہ میں ایک مُد آیا۔

اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک ہر فقیر کو ایک صاع "کھجور" یا "جَو" یا نصف صاع گندم دینا ہوگا کما فی صدقۃ الفطر[2]

حنفیہ کا استدلال سُنن[3] ابی داؤد میں سلمہ بن صخر کے طریق سے ابن العلاء البیاضی (جنہوں نے اپنی بیوی سے ظہار کیا تھا) کی روایت سے ہے، اس میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا تھا "فأطعم وسقاً من تمر بين ستين مسكينا" اور وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے[4] اس طرح ہر مسکین کے حصہ میں ایک صاع آیا۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ اصل حکم تو وسق ہی کا تھا، کما فی روایۃ ابی داؤد اس لئے آپؐ نے شروع میں "أطعم ستين مسكينا" فرما کر اسی کا حکم دیا، لیکن بعد

[1] المدّ بالضم وهو رطل وثلث بالعراقي عند الشافعيؒ وأهل الحجاز وهو رطلان عند أبي حنيفةؒ وأهل العراق ۔ النهاية (ج ۴ ص۳۰۸) ۱۲ مرتب

[2] مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ، ص۳۶۹ و ۳۷۰) مسألة قال لكل مسكين مدّ من برّ أو نصف صاع من تمر أو شعير۔

اس مقام پر المغنی میں امام مالک کا مذہب اس طرح بیان کیا گیا ہے "لكل مسكين مدان من جميع الأنواع"

۱۲ مرتب

[3] (ج ۱ ص۳۰۱) باب في الظهار۔ ۱۲ م

[4] النهاية (ج ۵ ص۱۸۵) ۱۲ م

میں جب انھوں نے " لا أجد " کہکر اپنی عدم استطاعت ظاہر کی تو آپؐ نے جو کچھ موجود تھا ان کو دیدیا، گویا پندرہ صاع کا کافی ہوجانا ان کی خصوصیت تھی۔

یہ بھی ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو " مرةً بعد مرةٍ " چار مرتبہ یہ مکتل بھر کر عطا فرمایا ہو اور اس طرح ساٹھ صاع کی مقدار پوری ہوگئی ہو، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ طحاوی کی روایتؐ[1] میں ہے " أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أعطاہ مکتلین، فی کل منہا خمسة عشر صاعًا " اس روایت سے دعویٰ پوری طرح تو ثابت نہیں ہوتا، البتہ اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ ایک مکتل پر اکتفا نہیں کیا گیا، عین ممکن ہے کہ مکتلین کے بعد دو مکتل اور بھی دیئے گئے ہوں جن کا راوی کو علم نہ ہوسکا ہو۔

نیز علامہ خطابیؒ معالم السُّنن میں فرماتے ہیں کہ سلمہ بن صخر کی روایت (جس میں ایک وسق یعنی ساٹھ صاع کا ذکر ہے) احوط ہے اور پندرہ صاع والی روایت میں یہ بھی امکان ہے کہ غلّہ کی جو مقدار مہیا ہوئی وہ وقتی طور پر تصدق کے لئے دیدی گئی ہو اور بقیہ مقدار کو دَین کے طور پر واجب فی الذمّہ سمجھا گیا ہو کہ گنجائش ہونے پر دیدی جائے گی، اس صورت میں ظاہر ہے کہ پندرہ صاع پر اکتفا نہیں کیا گیا۔

اس کے علاوہ حدیثِ باب میں " عرق " کا لفظ آیا ہے جو زنبیل کے لئے مستعمل ہوتا ہے، اس کی گنجائش کے بارے میں رواۃ کا اختلاف ہے، حدیثِ باب میں اگرچہ راوی نے اس کی تشریح " مکتل یأخذ خمسة عشر صاعًا أو ستّة عشر صاعًا " کے ساتھ کی ہے لیکن ابوداؤد کی ایک روایت میں اس کی تشریح " مکتلؐ[2] یَسَعُ ثلاثین صاعًا " کے ساتھ آئی ہے اور سنن ابی داؤد ہی کی ایک اور روایت میں اس کی مقدار " ستونؐ[3] صاعًا " بیان کی گئی ہے، یہ آخری روایت حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے، اس کو اس لحاظ سے بھی ترجیح حاصل ہے کہ حنفیہ کی مستدل وسق (ساٹھ صاع) والی روایت اس کی مؤید ہے۔ واللہ أعلم

---

[1] یہ روایت تلاش کے باوجود طحاوی یا کسی اور کتابِ حدیث میں نہ مل سکی ۱۲ مرتب

[2] بھامش مختصر سنن ابی داؤد للمنذری (ج ۳ ص۱۴۱ و ص۱۴۲) بابُ الظھار، ۱۲ م

[3] و [4] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۳۰۲) باب الظھار ۱۲ م

باب ماجاء فی الإیلاء

ایلاء لغت میں حلف کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے آلی یولی إیلاء و ألیۃ، حلف اٹھانا، شریعت کی اصطلاح میں "منع النفس عن قربان المنکوحۃ أربعۃ أشھر فصاعداً منعاً مؤکداً بالیمین[1]" کو کہا جاتا ہے۔

عن عائشۃ[2] قالت آلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من نسائہ وحرّم فجعل الحرام حلالاً وجعل فی الیمین کفارۃ۔

یہ ایلاء ایلاء اصطلاحی نہ تھا اس لئے کہ چار ماہ سے کم مدت کے لئے تھا، چنانچہ بخاری[3] شریف میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت آئی ہے "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم آلی من نسائہ شھراً"

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت میں آیا ہے "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم طلّق نساءہ" أخرجہ ابن مردویہ بظاہر اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے اپنی ازواج مطہراتؓ کو طلاق دیدی تھی لیکن راجح یہ ہے کہ آپؐ نے محض ایک ماہ کے لئے علیحدگی اختیار فرمائی تھی، جیسا کہ حدیث باب اسی پر دال ہے، جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت کا تعلق ہے اوّل تو اس کی صحت معلوم نہیں، دوسرے اگر وہ روایت سنداً صحیح بھی ہو تب بھی حضرت ابن عمرؓ کا بیان اس شہرت پر مبنی ہو سکتا ہے جو لوگوں میں عام ہوگئی تھی کہ آپؐ نے اپنی ازواج مطہرات کو طلاق دیدی ہے،

غالب یہ ہے کہ منافقین نے یہ مشہور کر دیا تھا کہ آپؐ نے اپنی ازواجِ مطہرات کو طلاق دیدی ہے، اور ان کے واسطے سے بعض مسلمانوں میں بھی یہ بات پھیل گئی ورنہ حقیقت وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے[4]۔

---

[1] عنایہ بہامش فتح القدیر (ج ۴ ص ۴۰) باب الإیلاء ۱۲ م

[2] لم یخرجہ أحد من أصحاب الکتب الستۃ سوی الترمذی قالہ الشیخ محمد فؤاد عبدالباقی رحمہ اللہ، جامع الترمذی (ج ۳ ص ۵۰۴) رقم ۱۲۰۱ ۱۲ مرتب

[3] (ج ۱ ص ۲۵۶) کتاب الصوم، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا رأیتم الھلال فصوموا الخ ۱۲ م

[4] دیکھئے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۸۱) باب بیان أن تخییرہ امرأتہ لایکون طلاقاً الا بالنیۃ۔ ۱۲ مرتب

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ناراضگی اور ازواجِ مطہرات سے ایلاء فرمانے کی متعدد وجوہات تھیں۔

اولاً "واقعۂ عسل"[1]، ثانیاً "واقعۂ ماریہ"[2] اگر وہ درست ہو، جن کے نتیجہ میں آیت "یَا أَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ تَبْتَغِی مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ وَاللّٰهُ غَفُورٌ رَّحِیمٌ"[3] نازل ہوئی، ان کے بعد تیسرا واقعہ[4] ازواجِ مطہراتؓ کی جانب سے نفقہ میں اضافہ کے مطالبہ کی صورت میں پیش آیا، اس قسم کی وجوہات کی بناء پر آپؐ نے ایک ماہ کے لئے اپنی ازواجِ مطہرات سے علیحدگی اختیار فرمائی، ایک ماہ پورا ہونے پر آیتِ تخییر[6] نازل ہوئی یَا أَیُّهَا النَّبِیُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَیٰوةَ الدُّنْیَا وَزِینَتَهَا الآیة[5]۔

---

[1] عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يشرب عسلاً عند زينب ابنة جحش ويمكث عندها فواطئتُ أنا وحفصة عن أيتنا دخل عليها فلتقل له أكلت المغافير (واحدها مُغفور شئ ينضحه شجر العُرفُط حلوكا لناطف۔ نهاية (ج ۳ ص۳۷۴) إني أجد منك ريح مغافير قال لا ولكني كنتُ أشرب عسلاً عند زينب ابنة جحش فلن أعود له وقد حلفت لا تخبري بذلك أحدًا۔ كذا في البخاري (ج ۲ ص۷۲۹) كتاب التفسير، باب تبتغي مرضاة أزواجك الخ ۱۲ مرتب

[2] وأخرج الطبراني في عشرة النساء وابن مردويه من طريق أبي بكر بن عبد الرحمن عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم بمارية بيت حفصة فجاءت فوجدتها معه فقالت يا رسول الله في بيتي تفعل هذا معي دون نسائك فذكر نحوه (أي حلف رسول الله صلى الله لحفصة لا يقرب أمته وقال هي علىّ حرام فنزلت الكفارة ليمينه) فتح الباري (ج ۸ ص۶۵۷) باب يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك الآية ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] سورۂ تحریم آیت (۱) پ۲۸ ۱۲ م

[4] اس واقعہ کی تفصیل حضرت جابر بن عبداللہ کی روایت میں آئی ہے، دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۸۰) کتاب الطلاق، باب بیان أن تخییرہ امرأته لا یکون طلاقًا إلا بالنیة ۱۲ مرتب

[5] سورۃ احزاب آیت (۲۸) پ۲۱ ۱۲ م

[6] واقعۂ تخییر سے متعلق مختلف تفصیلات کے لئے دیکھئے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص۱۶۹ تا ص۱۹۵) باب بیان أن تخییره امرأته الخ ۱۲ م

[7] شروع باب سے یہاں تک کی شرح مرتب کا اضافہ ہے۔ ۱۲ مرتب

ایلاء کرنے والے کو اختیار ہے چاہے تو چار ماہ سے قبل رجوع کر کے حلف کو توڑ دے اور کفارۂ یمین ادا کرے اور چاہے تو چار ماہ کی مدت گذر جانے دے، پھر احناف کے نزدیک چار ماہ گذرنے سے خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی اور تفریق کے لئے قضاء قاضی کی حاجت نہ ہوگی، جبکہ ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک چار ماہ گزرنے پر خود بخود طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ مدت پوری ہونے پر قاضی زوج کو بلا کر رجوع کا حکم دیگا اگر اس نے رجوع کر لیا تو ٹھیک ورنہ اس کو طلاق دینے کا حکم دے گا[1]

ائمہ ثلاثہ کا استدلال آیت قرآنی "لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ"[2] سے ہے کہ اس میں چار مہینے گذرنے کے بعد عزم طلاق کا ذکر کیا گیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ محض مضیِ مدت سے طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ عزم طلاق ضروری ہے۔

حنفیہ کی دلیل حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کے آثار ہیں جو اس بات پر متفق ہیں کہ چار ماہ گذرنے سے خود بخود طلاقِ بائن واقع ہو جائے گی[3]

جہاں تک آیت قرآنی سے استدلال کا تعلق ہے اس کی تفسیر حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے یہ منقول ہے "الفضاء الاربعة عزيمة الطلاق والفيئ الجماع"[4] واللہ أعلم۔

---

[1] مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۷، ص۳۱۸ و ۳۱۹) إن مضت أربعة أشهر ورافعته ۱۲ م

[2] سورۂ بقرہ آیت ۲۲۶ و ۲۲۷ پ ۲ ۱۲ م

[3] چنانچہ حضرت عثمانؓ اور زید بن ثابتؓ فرماتے ہیں "إذا مضت أربعة أشهر فهي واحدة وهي أحق بنفسها تعتد عدة المطلقة"

یہی مضمون حضرت علیؓ حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے، حضرات تابعین رحمہم اللہ کے آثار ان کے علاوہ ہیں۔ دیکھئے مصنف عبدالرزاق (ج ۶ ص۴۵۳ تا ۴۵۷) کتاب الطلاق باب انقضاء الأربعة۔ رقم ۱۱۶۳۸ - ۱۱۶۴۴ - اور ۱۱۶۴۵۔

نیز مؤطا امام محمد (ص۲۶۳) باب الایلاء میں حضرت عمر بن الخطابؓ کا اثر ہے "إذا آلى الرجل من امرأته فمضت أربعة أشهر قبل أن يفيء فقد بانت بتطليقة بائنة اھ" ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] مصنف عبدالرزاق (ج ۶ ص۴۵۴، رقم ۱۱۶۴۰) ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی اللعان[1]

عن[2] ابن عمرؓ قال لاعن رجل امرأته وفرق النبی صلی اللہ علیہ وسلم بینھما وألحق الولد بالأم: لعان کا معاملہ ایلاء کے برعکس ہے کہ ایلاء میں عندالاحناف نفس مدت کے گذرنے سے طلاق ہوجاتی ہے اور تفریقِ قاضی کی حاجت نہیں ہوتی جبکہ لعان میں احناف کے نزدیک نفسِ لعان سے فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ قاضی کا تفریق کرنا ضروری ہے،
جبکہ ائمۂ ثلاثہؒ ایلاء میں تو تفریقِ قاضی کے قائل تھے لیکن لعان میں فرقت کے لئے قضاء قاضی کی ضرورت نہیں سمجھتے اور فرقت کے لئے محض لعان کو کافی قرار دیتے ہیں، بلکہ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ محض مرد کے لعان سے فرقت واقع ہوجاتی ہے اگرچہ ابھی تک عورت نے لعان نہ کیا ہو" لأنہا فرقۃ حاصلۃ بالقول فتحصل بقول الزوج وحدہ کالطلاق[3]"

[1] لعان لغت میں دھتکارنے اور دور کرنے کے معنی میں آتا ہے اور احناف کے نزدیک اصطلاحِ شرع میں "شہادات مؤکدات بالأیمان مقرونۃ باللعن قائمۃ مقام حدّ القذف فی حقہ ومقام حد الزنا فی حقھا" کو کہا جاتا ہے۔
جبکہ شوافع کے نزدیک لعان نام ہے " أیمان مؤکدات بالشہادات الخ " کا۔
چونکہ احناف کے نزدیک لعان کی حقیقت " شہادات مؤکدات بالأیمان " ہے اس لئے ان کے نزدیک لعان کے لئے زوجین کا اہل شہادت ہونا ضروری ہے اور شوافع کے نزدیک چونکہ اس کی حقیقت " أیمان مؤکدات بالشہادات" اس لئے ان کے نزدیک لعان کے لئے اہلیتِ یمین کافی ہے واللہ اعلم۔ دیکھئے ہدایہ مع حاشیہ (ج ۲ ص۴۱۶ و ۴۱۷) باب اللعان ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

[2] الحدیث أخرجہ البخاری (ج ۲ ص۸۰۱) باب یلحق الولد بالملاعنۃ، کتاب الطلاق ومسلم (ج ۱ ص۴۹۱) کتاب اللعان ۱۲ م

[3] مذکورہ تفصیل المغنی (ج ۷، ص۴۱۰ و ص۴۱۱، کتاب اللعان) سے ماخوذ ہے،
علامہ ابن قدامہؒ امام شافعیؒ کے قول کے بارے میں فرماتے ہیں " ولانعلم أحدا وافق الشافعی علی ھذا القول" نیز فرماتے ہیں " وحکی عن البتی أنہ لایتعلق باللعان فرقۃ " لما رُوی أن العجلانی لما لاعن امرأتہ طلقھا ثلاثاً فأنفذہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولو وقعت الفرقۃ لما نفذ طلاقہ " پھر امام شافعیؒ اور بتیؒ کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں " وکلا القولین لایصح لأن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فرق بین المتلاعنین .... وقال سہلؓ فکانت سنۃ لمن کان بعدھما أن یفرق بین المتلاعنین وقال عمرؓ المتلاعنان یفرق بینھما ثم لایجتمعان أبدا۔ ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

زیر بحث باب کی دونوں روایتیں حنفیہ کی دلیل ہیں جن میں " ثم فرق بینھا "
اور " وفرق النبی صلی اللہ علیہ وسلم بینھما " کے الفاظ آئے ہیں -

لعان[1] سے ثابت شدہ حرمت کی حیثیت لعان سے متعلق ایک دوسری بحث بھی ہے کہ لعان کے نتیجہ میں ثابت شدہ حرمت کی کیا حیثیت ہے ؟

حضرات طرفینؒ فرماتے ہیں کہ فرقت لعان طلاقِ بائن کے درجہ میں ہے ۔ البتہ جب تک لعان برقرار ہو اس وقت تک دوبارہ نکاح بھی درست نہیں لیکن اگر زوج نے زنا کا الزام لگانے میں اپنے آپ کو جھٹلا دیا اور اس پر حدِ قذف جاری ہوگئی[2] یا عورت نے شوہر کے الزام کو درست قرار دیکر اپنی تکذیب کردی تو اب ان کے لئے دوبارہ نکاح کرنا جائز ہوگیا ۔

جبکہ امام ابو یوسفؒ امام زفرؒ اور حسن بن زیادؒ فرماتے ہیں کہ لعان بغیر طلاق کے فرقت ہے اور اس فرقت سے ثابت ہونے والی حرمت دائمی اور ابدی ہے جیسے حرمتِ رضاع اور حرمتِ مصاہرت ۔

اِن حضرات کا استدلال سنن[3] دارقطنی میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت سے ہے " المتلاعنان إذا تفرقا لا یجتمعان أبدًا "

جبکہ حضراتِ طرفینؒ فرماتے ہیں کہ عویمر عجلانی کے واقعۂ لعان میں آیا ہے
" فلمّا فرغا من تلاعنھما قال عویمر کذبتُ علیھا یارسول اللہ ! إن أمسکتھا فطلّقھا ثلاثًا قبل أن یأمرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ، قال ابن شہاب فکانت سنّة المتلاعنین[4] ۔

---

[1] یہ بحث " مرتب " کا اضافہ ہے ۱۲ م

[2] یہ صورت بدائع الصنائع سے ماخوذ ہے جبکہ فتح القدیر (ج ۴ ص ۱۱ ، باب اللعان) میں اس کی مختلف صورتیں آئی ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ اگر زوج نے لعان اور تفریق کے بعد اپنے آپ کو جھٹلایا تو اس کے لئے دوبارہ اس عورت سے نکاح جائز ہے حد قذف لگی ہو یا نہ لگی ہو ، اور اگر زوج نے اپنی تکذیب لعان کے بعد قبل التفریق کی تو عورت اس کے لئے بغیر تجدید نکاح کے حلال ہے ۔ انظر فتح القدیر لمزید التفصیل ۱۲ مرتب

[3] (ج ۳ ص ۲۷۶ ، رقم ۱۱۶) باب المھر ۔ نیز سنن ابی داوٗد (ج ۱ ص ۳۰۶) باب فی اللعان میں حضرت سہل بن سعدؓ فرماتے ہیں " فمضت السنة بعد فی المتلاعنین أن یفرق بینھما ثم لا یجتمعان أبدًا " ۱۲ مرتب

[4] صحیح بخاری (ج ۲ ص ۸۰۰) باب اللعان ۱۲ م

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا طلاق دینے پر سکوت فرمانا، طلاق کو نافذ قرار دینا ہے، لہٰذا ملاعن کے حق میں اصل تو یہ ہے کہ وہ خود طلاق دیدے، اگر وہ طلاق دینے سے باز رہے تو قاضی اس کا نائب بن کر تفریق کرادے گا، جو طلاق کے حکم میں ہوگی کما فی العینی۔

اس کے علاوہ اس فرقت کا سبب چونکہ فعلِ زوج ہے اس لئے یہ طلاق کے حکم میں ہوگی، "لأن سبب هٰذه الفرقة قذف الزوج لأنه يوجب اللعان واللعان يوجب التفريق والتفريق يوجب الفرقة فكانت الفرقة بهٰذه الوسائط مضافة إلى القذف السابق، وكل فرقة تكون من الزوج او يكون فعل الزوج سببها تكون طلاقًا كما في العنين والخلع والإيلاء"

جہاں تک امام ابویوسفؒ کی مستدل روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے معنی حقیقی تو یقیناً مراد نہیں اس لئے کہ "متلاعنین" حقیقت میں زوجین کو اس وقت تک کہا جائے گا جب تک لعان کی کارروائی ہورہی ہو، جب وہ دونوں لعان سے فارغ ہوگئے تو حقیقی معنی کے اعتبار سے متلاعنین نہ رہے، ظاہر ہے کہ یہ مطلب مراد نہیں لیا جاسکتا اس لئے کہ لعان سے قبل فرقت ثابت نہیں ہوتی اور لعان سے فارغ ہونے کے بعد وہ متلاعنین نہیں رہتے، اس لئے "المتلاعنان إذا تفرقا لا يجتمعان أبدًا" کا مطلب یہ ہوگا کہ جب تک وہ صفتِ لعان کے ساتھ متصف ہوں ان میں اجتماع نہیں ہوسکتا لیکن جب زوج نے اپنی تکذیب کردی تو قذفِ زوج جو سبب لعان تھا باقی نہ رہا لہٰذا وہ حکماً بھی متلاعنین نہ رہے، اور جب لعان نہ رہا تو حرمتِ اجتماع بھی ختم ہوگئی اس لئے کہ وہ متلاعنین کے ساتھ خاص تھی[1]، والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب۔

هٰذا آخر ما أردنا إيراده من شرح أبواب الطلاق واللعان، و به ينتهي الجزء الثالث من كتاب "درس ترمذی" فلله الحمد أولاً وآخرًا۔

وذلك بيوم الجمعة المبارك التاسع والعشرين من ذي الحجة سنة إحدى عشرة و أربعمائة بعد الألف من الهجرة النبوية على صاحبها ألف ألف صلوٰة وتحية-۲۹/۱۲/۱۴۱۱ھ۔ بعد ما طرأت عوارض وفترات طويلة أثناء الترتيب والتحقيق، والله أسأل أن يوفقني لإكمال شرح بقية أبواب الكتاب بالعافية والسهولة۔

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وعلى رسوله أفضل الصلوات والتسليمات وعلى أصحابه الطيبين وأزواجه الطاهرات

ويليه إن شاء الله تعالى-الجزء الرابع أوله أبواب البيوع.

رشید اشرف السیفی عفا الله عنه

خويدم الطلبة بدار العلوم كراتشي ۱۴ باكستان

---

[1] یہ آخری بحث تغیر و اضافہ کے ساتھ بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۲۴۵ و ۲۴۶) کتاب اللعان فصل وأما حكم اللعان الخ سے ماخوذ ہے اور مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ رشید اشرف عافاہ اللہ۔ وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين۔

المفطرات في مجال التداوي

للشيخ المفتي محمد رفيع العثماني
رئيس جامعة دار العلوم كراتشي

تصانیف

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب

- احکام زکوٰۃ
- اللہ کا ذکر
- پڑھنے کا شوق
- جنت کا آسان راستہ
- جہاد کشمیر اور ہماری ذمہ داریاں
- حیات مفتی اعظم
- دینی جماعتیں اور موجودہ سیاست
- درس مسلم شریف
- علم الصیغہ مع اردو تشریحات
- علامات قیامت اور نزول مسیح
- فقہ میں اجماع کا مقام
- کتابت حدیث عہد رسالت و عہد صحابہ میں
- میرے مرشد حضرت عارفی رحمۃ اللہ علیہ
- یورپ کے تین معاشی نظام
- یہ تیرے پراسرار بندے